Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего образования
«Омский государственный университет им. Ф.М. Достоевского»

На правах рукописи

Рольский Александр Иванович

ИСЛАМ В СОВЕТСКОЙ ИСТОРИОГРАФИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ: ПОЛИТИКА ГОСУДАРСТВА И ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Специальность 5.6.5. – Историография, источниковедение и методы исторического исследования (исторические науки)

Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук

Научный руководитель
доктор исторических наук, доцент
Миронов Виктор Владимирович

Омск – 2025

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ...……...3
ГЛАВА 1. ВОПРОСЫ ИЗУЧЕНИЯ ИСЛАМА В СОВЕТСКОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКЕ В 1920 – 1940 гг.: ……..30
1.1. Политика советского государства и специфика исследования ислама в 1920-1930 гг. …….…….…….30
1.2. Концепция торгового капитализма М.Н. Покровского и изучение ислама в работах советских историков в 1920-1940 гг. ……..……..51
ГЛАВА 2. НАУЧНЫЙ АТЕИЗМ И РАЗВИТИЕ СОВЕТСКОГО ВОСТОКОВЕДЕНИЯ В 1950-1960 гг. . ……..……...69
2.1. Научный атеизм и исследовательские практики изучения ислама в 1950-е годы……..…. …….....69
2.2. Реформа Института Востоковедения и прагматические задачи отечественного востоковедения в 1960-е годы ……88
ГЛАВА 3. ВОПРОСЫ «МОДЕРНИЗАЦИИ» ИСЛАМА И «ИСЛАМСКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ» В РАБОТАХ СОВЕТСКИХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ В 1970-1980 гг. ……109
3.1. Внутренние процессы в СССР и интерес к исламу в работах советских ученых 1970 гг...…….....109
3.2. Зеленая революция в Иране и поиск «третьего пути» на Ближнем Востоке как ведущие темы исследований в 1980 гг. ……135
3.3. Радикализация мусульманских сообществ в конце XX века и современные проблемы изучения ислама. ….……182
ЗАКЛЮЧЕНИЕ……190
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ…….....197
СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ……...198

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования. Вопросы исторической оценки в изучении такого социального явления как религия в настоящее время не теряют своей актуальности. Подтверждением тому служат публикации научных работ и защиты диссертаций, посвящённых религиоведческой и историко-религиозной тематике [1]. Современные труды во многом строятся на критическом переосмыслении работ советских историков, смягчении оценок относительно роли религии в обществе и государстве. Считается, что ранее эти вопросы рассматривались в недрах проблематики научного атеизма, исторического материализма, классового подхода и во многом зависели от факторов политической конъюнктуры. С распадом Советского Союза произошло изменение отношения государства к конфессиональной сфере. Начался процесс переосмысления роли религии в обществе. Эти процессы коснулись и отношений науки к религии. Современная историческая наука формирует новые проблемные поля и горизонты в изучении религии.

Вместе с тем, современные аспекты изучения религии содержат в себе и определенные риски, что создаёт необходимость анализа предшествующей традиции – исследовательских подходов, адекватно показывающих как общие, так и специфические характеристики при освещении религиозных вопросов в исторических исследованиях. Историки вправе отказаться от пренебрежительного отношения к религиозным темам, но, вместе с тем, это вовсе не означает отказа от светского понимания современного государства, корректного отношения к религиозным традициям при изучении исторического прошлого. Этот тезис предполагает пересмотр устоявшихся научных клише, деидеологизацию исследований о религии, включение широкого перечня новых

---

[1] Ахмадуллин В. А. Политика советского государства по отношению к мусульманской религии в 1917-1945 гг.: дис. … канд. ист. наук. М., 2002. 241 с.; Покровская С. В. Союз воинствующих безбожников в СССР: Организация и деятельность (1925-1947): дис. … канд. ист. наук. М., 2007. 195 с.; Шадрина Н. А. История взаимодействия исламской и христианской культур средневековья в отечественной историографии второй половины XIX – начала XXI вв.: дис. … канд. ист. наук. Казань, 2009. 250 с.

религиозных источников в исторические исследования. Необходимо также избежать отказа от действительных достижений советской исторической науки, сохранить ее релевантные наработки в изучении ислама, не поддаваясь сиюминутным социально-политическим порывам, когда старая чересчур критическая оценка уступает место не всегда оправданной политкорректности.

В итоге, как справедливо отмечает в своих работах М. Ю. Смирнов, возникла парадоксальная ситуация. Уровень достигнутых знаний о религии в дореволюционной России предполагал формирование религиоведения уже к 1917 году, но продолжения не последовало. Научный атеизм подменил религиоведческую проблематику. Тем не менее, в силу распространения этого подхода уже к 1960-1970 гг. возникает сеть специалистов, формируется система подготовки кадров, а благодаря созданию Института научного атеизма «советское религиоведение» обретает даже некоторые институционные черты[2]. Правда, религия никогда не обозначалась в исторических исследованиях как предмет научного анализа. Тем не менее, концептуальный анализ работ советских историков по изучению ислама способен выявить определенную историографическую традицию, что помогает осмыслить предмет изучения данной религии в современной исторической науке.

В диссертационном исследовании предпринята попытка выявить и проанализировать некоторые общие вопросы и тенденции, связанные с изучением ислама в советской исторической науке. Стимулом для такой работы выступает необходимость рефлексии в отношении оценки опыта различных научных поколений и отдельных ученых, современное переосмысление влияния государственной политики на науку. Немаловажную роль в работах советских историков по изучению ислама играли партийные документы, нормативно-правовые акты, принятые в СССР. Часто именно они задавали тон отношений государства и научного сообщества, предрешая понимание религиозных вопросов, и, тем самым, предопределяли анализ роли религии в обществе. Такая

---

[2] Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России. СПб: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2013. С. 213-214.

ситуация способствовала приспособлению научных исследований к требованиям политической конъюнктуры, вкраплению в научные труды идеологических установок, толкованию моральных религиозных норм с позиций сиюминутной политической конъюнктуры. Однако, подобный вариант реагирования на политику государства не был единственным. Данная работа не ставит перед собой целью дать оценку всех вариантов и всего спектра атеистических сочинений об исламе в советской исторической науке. Тем более, что многие из них носили сугубо пропагандистский характер и не представляют интерес для оценки историографических тенденций развития исторического знания. В центре диссертационной работы анализируются труды советских историков и исследователей ряда философских аспектов ислама, которые определяли общий «научный климат» в изучении ислама в СССР.

В исследовании для обозначения специфики советской исторической науки применяется термин «советский марксизм». Использование указанного понятия было обусловлено разделяемым тезисом, сформулированным С.Б. Крихом, о том, что «… советский марксизм как историческая теория или, иначе говоря, как форма осмысления прошлого, складывался не изолированно от исторических исследований, а через них и благодаря им. В этом смысле советский марксизм не был застывшей теорией истории, по крайней мере, практика его постоянно изменялась (хотя скорость и степень этих изменений варьировались в зависимости от обстоятельств). Ядро теории, бесспорно, оставалось неизменным, но в пределах признания основных марксистских постулатов возможности для различных комбинаций теории при работе с историческим материалом были довольно велики»[3]. Этот тезис соответствует авторской идее о том, что «советский марксизм» как методология исторических исследований, имел эвристическую ценность, был подвижен и его динамика определялась обстоятельствами как политического, так и научного характера. Данное обстоятельство проявляется в том числе в изучении отдельных аспектов ислама в исторических исследованиях советского периода.

---

[3] Крих С. Б. Образ древности в советской историографии. М., Красанд. 2013. С. 8

Актуальность темы исследования также может быть дополнена возможностью реконструкции и уточнения социокультурного и идейно-политического контекста советской эпохи, характеристикой степени вовлеченности власти и общества в развитие науки. В общественно-политическом плане изучение процесса интеллектуальной рефлексии в области изучения ислама представляется важным, так как в настоящее время в исследованиях о мусульманской религии через призму осуждения идеологических и атеистических идей советского марксизма подвергаются критике и достижения в области исторического изучения ислама, религиоведения и других наук. Под лозунгами объективности и непредвзятости отвергаются научные достижения и гипотезы советских историков. Возникают безапелляционные высказывания о ничтожности «старых» концепций. Такие сценарии могут быть использованы в качестве одного из мотивов для мобилизации ультрарелигиозных настроений, или для пробуждения националистических чувств. Таким образом, значение изучения ислама в советский исторический период можно как недооценивать, так и переоценить. В целом, исторический опыт изучения отношений религии, власти и науки в СССР выступает актуальным аспектом историографического анализа.

Степень изученности темы. В целом, можно выделить две группы работ, привлеченных для написания исследования, которые можно условно обозначить как проблемно-исторические и религиоведческие. Первая группа работ показывает некоторые аспекты отношений между властью и наукой в вопросах изучения ислама. Анализ научной литературы по заявленной теме обнаружил, что исследований о том, как влияли общественно-политические процессы, государственная и партийная линия на изучение ислама в советской исторической науке было не много. Вопрос оценки работ предшественников в изучении ислама в СССР в большинстве конкретно-исторических исследований не поднимался. Там, где этой проблеме уделяется внимание, исследования носили, как правило, локальный характер и обычно имели привязку к

территории, где традиционно исповедуется ислам[4]. Строго говоря, указанную группу сложно назвать собственно историографической литературой. Речь идет о конкретно-исторических исследованиях по отечественной и всеобщей истории. Тем не менее, использование данных работ позволяет проследить влияние государственной политики на общественные институты, в том числе и научные.

Так, авторским коллективом МГУ имени М. В. Ломоносова было проведено исследование о роли мусульманской религии на территории Туркестана на заре образования Советского Союза[5]. Было отмечено разделение мусульманских общин на несколько групп, обозначен ряд проблемных вопросов существования религиозных сообществ в рамках нового государства, описаны способы сохранения мусульманской религии в изменившихся условиях.

Одним из глубоких исследований проблемного изучения ислама в Советском Союзе является работа Балтановой Г. Р. «Ислам в СССР: анализ зарубежных концепций»[6]. Монография, появившаяся на закате советского государства в эпоху «перестройки», ставила новые тематические аспекты в изучении ислама. Автором рассматривались концепции зарубежных, преимущественно западных, исламоведов-«советологов» в отношении положения ислама в СССР. Были обозначены некоторые новые междисциплинарные методологические грани исследования религии, связанные

---

[4] Фасихова М. Н. Политика советского государства по отношению к религиозным объединениям в Татарстане. (60-80-е годы XX века). Историко-политический анализ: дис. … канд. ист. наук. Казань, 2002. 208 с.; Ганиев Ж. Х. Проблемы историографии религиозных конфессий в Узбекистане (1971-2000 гг.): дис. … канд. ист. наук. Ташкент, 2008. 189 с.; Сулаев И. Х. Мусульманское духовенство Дагестана и власть: история взаимоотношений (1917-1991 гг.) : дис. … д-ра ист. наук. Махачкала, 2009. 587 с.; Мавлюдов И. Н. Татарская деревня в 1920-е гг. Историография проблемы (по материалам Пензенской и Саратовской губерний) // Известия ПГПУ им. В.Г. Белинского. 2012. № 27. С. 789 – 794; Гусева Ю. Н. Российский мусульманин в XX веке (на материалах Среднего Поволжья). Самара: Офорт, 2013. 408 с.; Кильдеев М. Уровень мусульманской религиозности населения в Среднем Поволжье и Приуралье по данным советских социологических исследований (1966 - 1991) // Государство Религия Церковь. 2014. № 1 (32). С. 131 – 150.

[5] Мухаметшин Ф. М., Абашин С. Н., Арапов Д. Ю., Бабаджанов Б. М., Германов В. А., Иванов В. А., Шигабдинов Р. Н. Россия — Средняя Азия: Политика и ислам в конце XVIII — начале XXI века. М.: Изд-во Московского университета, 2013. 512 с.

[6] Балтанова Г. Р. Ислам в СССР: анализ зарубежных концепций. Казань: Изд-во Казанского университета, 1991. 147 с.

с зарубежной философией, политологией, социологией, культурологией. Главной проблемой отечественной науки, по мнению, зарубежных специалистов, называется односторонний подход, а именно социально-экономический детерминизм, не учитывавший «… специфику самой мусульманской религии, уникальность её эволюции»[7]. В заключение Р. Г. Балтанова приходит к выводу о том, что к 1991 году советское исламоведение ещё не сформировалось и главной причиной этого автор называет неспособность советского религиоведения и исламоведения предсказать ренессанс ислама в СССР, вызванный распадом страны и реакцией на агрессивную атеистическую политику. Действительно, увеличение «религиозности» мусульманского населения Советского Союза на исходе существования страны было вызвано отнюдь не проблемами научного познания, а социально-политическими факторами. Рост национального и религиозного самосознания был своего рода защитной реакцией на разрушение целостности союзного государства.

В оценке степени изученности темы нельзя не упомянуть четырёхтомную монографию «История Халифата» О. Г. Большакова[8]. Это издание можно назвать «настольной книгой» для современных ученых. Многотомник является квинтэссенцией исследований по истории Арабского Халифата и жизни пророка Мухаммеда. Здесь были собраны статьи иностранных, советских и российских исследователей ислама более чем за сто лет (XIX – XX вв.). О. Г. Большаковым было заявлено, что создание этого труда осуществлялось с марксистских позиций. Однако анализ текста показывает, что авторы лишь декларировали эту приверженность, а основой общего понимания стали выводы эмпирических исследований. Первый том издания вышел в 1989 году, когда в СССР происходили общественно-политические процессы, снижавшие или вообще нивелировавшие идеологию советского марксизма. Публикация остальных томов осуществлялась в российский период. Второй том монографии увидел

---

[7] Там же. С. 122.

[8] Большаков О. Г. История Халифата. Ислам в Аравии. 570 – 633. М.: Наука, 1989. Т. 1. 310 с.

свет в 1993 году, а третий и четвёртый тома изданы в ещё более позднее время. Как следствие, монография не отражала единую теоретико-методологическую позицию, которая могла бы обобщить подходы в изучении ислама. В силу данных особенностей четырехтомник выходит за хронологические рамки темы.

Вторая группа исследований связана с попытками обобщения накопленного в советской науке опыта изучения ислама. В советский период общие попытки историографической рефлексии изучения исследований об исламе практический отсутствовали, что во многом объясняется краткосрочностью самой научной традиции изучения проблемы. Одним из первых осмыслить изучение ислама в СССР попытался профессор Н. А. Смирнов. В своей монографии он осуществил периодизацию советского опыта изучения ислама до 1950 гг.[9] Первый этап пришелся на период с 1918 по 1934 гг., второй этап - с 1935 по 1950 гг. В начале первого периода советские исследователи осваивают произведения выдающихся дореволюционных востоковедов исламоведов – академиков В. В. Бартольда, И. Ю. Крачковского, профессора А. Э. Шмидта. Как считает, Н. А. Смирнов, после укрепления материалистического, марксистского мировоззрения в советской науке работы по исламу, с ещё неокрепших теоретических позиций диалектического материализма, начинают преодолевать идеалистические концепции. Они помогали широким массам населения бороться с религиозными предрассудками. Изучению ислама в период с 1935 по 1950 год автор не даёт характеристику. Он лишь ограничивается рекомендациями усилить разоблачение роли ислама в поддержке экспроприаторских классов и колониальных режимов.

Работа Н. А. Смирнова обращает на себя внимание как одна из первых попыток систематизации и периодизации опыта советских исследований историографического изучения темы.

Особый интерес представляет работа С. М. Прозорова в которой исследователем ставилась задача по выявлению господствующих идей и наиболее актуальных и перспективных направлений научных разработок в

---

[9] Смирнов Н. А. Очерки истории изучения ислама в СССР. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1954. 271 с.

исследованиях об исламе.[10] Автором книги сознательно были отвергнуты пропагандистская и публицистическая литература как тенденциозные. Монография С. М. Прозорова - одна из первых работ по историографии исследований ислама как в СССР, так и за рубежом, в которой проведён анализ, более 900 научных публикаций. Благодаря работе С. М. Прозорова был обобщен, насколько тогда это было возможно, опыт зарубежных концепций исламоведения, что позволило отечественным специалистам посмотреть на предмет своей работы гораздо шире и создавало предпосылки для применения сравнительного метода в историографическом изучении темы. Значение данной работы определяется попыткой дистанцироваться от конъюнктурных политических оценок, признанием ошибок в исследовании ислама без отречения от достижений отечественной исторической науки. В 1990-е годы работа С. М. Прозорова стала основой для развития современной проблематики изучения ислама в России.

Опыт взаимодействия и взаимовлияния власти и мусульманской церкви, в своём труде анализирует авторский тандем Л. А. Королёвой и А. А. Королёва[11]. Освещается проблема деятельности мусульманских религиозных организаций и их взаимодействия с властью во второй половине 1960-х первой половине 1980-х годов. Исследование опирается на масштабные архивные изыскания. Авторы также дают собственную периодизацию истории изучения ислама в советской исторической науке. С их точки зрения, первый период пришелся на 1960 - конец 1980-х, второй период – конец 1980-х - начало 2000-х годов. Критерием этой периодизации служили, главным образом, политические события в СССР и их отражение в сочинениях об исламе. Таким образом, продолжена идея Н. А. Смирнова о влиянии общественно-политических событий как реперных точках, изменявших подход к изучению ислама в Советском Союзе. В вопросе перехода от изучения отдельных аспектов ислама к исламоведению Л. А. Королёва и А. А. Королёв считают, что это произошло в 1960-х годах.

---

[10] Прозоров С. М. Ислам. Историографические очерки. М.: Наука, 1991. 232 с.

[11] Королёва Л. А., Королёв А. А. Ислам, государство, общество СССР во второй половине 1960-х – первой половине 1980 - х гг. (по материалам Среднего Поволжья). Пенза: ПГУАС, 2014. 227 с.

Причины перехода были связаны с формированием самостоятельных государств в Азии и Африке и дефицитом знаний этих стран для построения с ними выгодного взаимодействия. Как можно заметить, в формировании предмета изучения истории ислама лежали внешнеполитические потребности советского государства.

Ключевым моментом первого периода истории изучения является то обстоятельство, что в социалистической реальности, конфессиональный фактор безоговорочно определялся как негативный. Авторы приходят к мнению, о том, что отличительной чертой второго периода является «… “вымывание” основных положений марксистско-ленинской методологии, в частности, доминирование исторических “официальных концепций” при изучении конкретно-исторических сюжетов. После падения режимов в Центральной и Юго-Восточной Европе началось общее отрицание какого-либо позитивного социалистического и советского опыта. После августовских событий 1991 г., по мнению авторов, критические тенденции, абсолютное неприятие принципов марксистско-ленинской методологии приобрели почти “узаконенный” характер»[12].

Внутри самой периодизации исследователи выделили отправные точки - события, оказавшие влияние на историю развития изучаемой темы. Этими точками были: выступление Н. С. Хрущёва в начале 1960-х годов с обещанием показать советским гражданам «последнего попа». Затем, в 1979 году было объявлено о построении «развитого социалистического общества». Таким образом, учёными была проведена периодизация исторических отрезков, где центральное место не занимала научная рефлексия на политические инициативы власти. В итоге, хотя специалисты проделали большую работу в области установления общей периодизации атеистической политики советского государства, но вне поля зрения историков остались процессы анализа и трансформации взглядов советских историков. Данные обстоятельства создают ситуацию, когда исследований, охватывающих совокупность конкретно-

[12] Королёва Л. А., Королёв А. А. Ислам, государство, общество СССР во второй половине 1960-х – первой половине 1980 - х гг. (по материалам Среднего Поволжья). Пенза: ПГУАС, 2014. С. 5.

исторических и историографических сочинений об исламе, в Советском Союзе не появилось.

Объект исследования – ислам в советской историографии.

Предмет – осмысление ислама в советских исследовательских практиках в контексте политики государства по отношению к религии и общих тенденций развития исторической науки.

Цель работы – раскрыть содержание историографической традиции изучения ислама в контексте влияния советской государственной политики. В соответствии с целью сформулированы следующие **задачи:**

1. Выявить факторы формирования основ светской методологии при исследовании религиозных тем в условиях изменившейся научной и политической конъюнктуры в 1920 – 1930 гг.
2. Раскрыть специфику материалистических подходов применительно к концепциям генезиса ислама в советской исторической науке 1930-х годов.
3. Выявить содержание идеологических установок научно-атеистической пропаганды и проанализировать их воздействие на изучение ислама в исследованиях в 1950 – 1960 гг.
4. Охарактеризовать процесс институционального оформления изучения ислама в советской исторической науке на примере реформ Института востоковедения в 1950-х годах.
5. Выявить предметно-тематическую эволюцию изучения ислама с учетом задач политики советского государства по анализу исламской специфики в странах Ближнего Востока и Африки.
6. Определить воздействие атеистической политики советского государства на предметно-тематическое развитие исследований ислама в отечественной науке в 1970-х гг.
7. Обосновать влияние исламской революции в Иране и ввода войск в Афганистан на формирование традиции изучения ислама в исторической науке 1980 гг.

8. Установить историографические подходы к оценке проблемы радикализации мусульманских сообществ в контексте исследовательских практик второй половины 1980-х годов.

Источниковая база исследования. При классификации источников автор исходил из ставшей для отечественной науки традиционной практики их деления на монографии, статьи и лекции. Подобное разделение важно для исторической науки, так как применяемый источниковедческий подход позволяет выявить процесс профессионализации исторического знания, с одной стороны, а с другой - понять иной, не относящийся к научной истории тип исторического знания, который чаще всего презентируется под видом научного и использует фактологию научной истории[13].

Вместе с тем, важную роль в оценке отдельных аспектов темы играли исторические источники, необходимые для анализа исторических особенностей государственной политики в отношении религии. Среди них особое значение имели партийные и советские документы, определявшие место религии в обществе и науке. Они стали отправной точкой в периодизации сюжетов, анализируемых в диссертации.

Первую группу источников составили монографии, в которых представлена совокупность научных идей об исламе. Особенность данной группы источников состоит в комплексном, в отличие от научных статей, характере освещения изучаемых вопросов. Внутри этой группы также можно выделить несколько подгрупп, отражавших разные направления изучения ислама. На заре советской науки специалистов по вопросам изучения религии с «правильным» марксистско-ленинским взглядом было не много, а в изучении ислама – практически не было. В связи с этим ислам рассматривался как часть феодально-буржуазной идеологии, направленной на закабаление пролетариата и мыслился способом удержания власти местными политическими элитами. Появление антирелигиозных монографий было обусловлено наиболее

[13] Данилевский И. Н., Добровольский Д. А. [и др.]. Источниковедение и информационные ресурсы истории : учеб. пособие. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2015. С. 527.

актуальными политическими и геополитическими интересами молодого государства в Средней Азии. Примерами таких работ являлись труды об установлении советской власти в Средней Азии, где ислам рассматривался как идеологическая база сопротивления революции[14].

Ещё одной подгруппой монографических исследований по теме можно назвать работы, направленные на изучение отдельных разновидностей ислама: панисламизм, джадизм, хариджизм, ваххабизм, которые зачастую рассматриваются как части политической системы государств в странах Востока[15].

В последнюю подгруппу включены монографии, выражающие задачи публицистического характера. Зачастую они содержат тенденциозные суждения об исламе, его религиозных обрядах для социалистического общества и строительства коммунизма[16]. Тем не менее, они дополняют общую картину интереса к изучению ислама, фиксируют предметное отношение к нему в науке в СССР.

Деление этой группы на подгруппы позволяет выделить работы наиболее авторитетных исследователей ислама советского периода, чьи взгляды

---

[14] Фёдоров Е. Очерки национально-освободительного движения в Средней Азии. Ташкент: Госиздат Узбекской ССР, 1925. 81 с.; Козловский Е. Красная Армия в Средней Азии. Военно-исторический очерк. Ташкент: Госиздат Узбекской ССР, 1928. 72 с.; Галузо П. Г. Восстание 1916 года в Средней Азии. Ташкент: Госиздат УзССР, 1932. 175 с.

[15] Рейснер М. А. Идеологии востока. Очерки восточной теократии. Изд. 2-е. М.: Либроком, 2012. 344 с.; Аршаруни А., Габидуллин Х. Очерки панисламизма и пантюркизма в России. Рязань: Безбожник,1931. 138 с.; Волина С. Л., Ромаскевич А. А., Якубовский А. Ю. Материалы по истории туркмен и Туркмении. Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1939. Т. 1. 602 с.; Смирнов Н. А. Россия и Турция в XVI-XVII вв. М.: Изд-во МГУ 1946. 158 с.; Смирнов Н. А. Реакционная сущность движения мюридизма и Шамиля на Кавказе. М.: Знание, 1952. 24 с.; Смирнов Н. А. О реакционной идеологии мюридизма // Вопросы истории религии и атеизма: сб. статей. М.: Изд-во Академии Наук СССР, 1954. Вып. 2. С. 45 – 68; Гордон – Полонская Л. Р. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана (критика «мусульманского национализма»). М.: Изд-во восточной литературы, 1963. 303 с.; Тарвердова Е. А. Распространение ислама в Западной Африке (XI-XVI вв.). М.: Наука, 1967. 69 с.; Чураков М. В. Народное движение в Магрибе под знаменем хариджизма. М.: Наука, 1990. 208 с.; Васильев А. М. Пуритане ислама? Ваххабизм и первое государство Саудидов в Аравии (1744/45-1818). М.: Наука, 1967. 263 с.

[16] Гаджиев С. М. Пути преодоления идеологии ислама (По материалам Северного Кавказа и Дагестана). Махачкала: Дагкнигоиздат, 1963. 244 с.

формировали научное представление об исламе на всей территории советского государства. Работы именно этих ученых в рамках марксистско-ленинской методологии позволяют говорить о формировании традиции изучения ислама как основы для современного историографического анализа[17].

Вторая группа источников включает научные статьи. По форме они представлены публикациями в научных периодических изданиях, материалах научных конференций, сборниках научных выступлений. Во время закрепления в исторической науке методологии «советского марксизма», научной периодике по теме часто отводилась роль плацдарма, ретранслирующего позицию власти в вопросах религии. В авангарде этой группы стоит журнал «Безбожник» с одноимённым издательством[18]. Однако статей, содержащих критику ислама, в журнале было не много, что объяснялась текущими задачами политики коммунистической партии по отношению к мусульманскому населению. Борьба с басмачеством продолжалась до конца 1920 гг. Тем не менее, неотъемлемой частью публикаций издательства можно признать развитие идей главного редактора журнала - Емельяна Ярославского, труды которого также были привлечены для анализа изучения ислама[19]. «Правопреемником» журнала со временем стал журнал «Вопросы научного атеизма». Историографический анализ статей об исламе в этом издании выявляет тенденции и общее направление развития изучения ислама в СССР в 1960 – 1970 гг.[20] На страницах

---

[17] Климович Л. И. Коран и его догматы. Алма-Ата: Казгосиздат, 1958. 51 с.; Он же. Ислам. М.: Изд-во Академии наук, 1962. 287 с.; Он же. Писатели Востока об исламе // Новое в жизни, науке, технике. Серия «Научный атеизм», 1978. № 12. 63 с.; Он же. Книга о Коране его происхождении и мифологии. М.: Изд-во политической литературы, 1988. 284 с.; Он же. Ислам в царской России : печатается по изд. 1938 г. Казань: Изд-во Иман, 2003. 225 с.; Беляев Е. А. Мусульманское сектантство (исторические очерки). М.: Изд-во Восточная литература, 1957. 100 с.; Он же. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. Второе издание. М.: Наука, 1966. 279 с.; Петрушевский И. П. Ислам в Иране VII – XV веках. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1966. 399 с.

[18] Салим. Колониальная политика и религия. // Безбожник. М., 1928. Вып. 2. С. 3.; Люцик. Вред уразы. // Безбожник. 1936. Вып. 11. С. 14.

[19] Ярославский Е. М. Как родятся живут и умирают боги и богини. М.: Красная Новь, 1923. 281 с.; Он же. Задачи и методы антирелигиозной пропаганды. М.: Изд-во газеты «Безбожник»,1925. 35 с.

[20] Окулов А. Ф. От редколлегии // Вопросы научного атеизма. М.: Мысль, 1966. Вып. 1. С. 3–4; Климович Л. И. Борьба ортодоксов и модернистов в исламе // Вопросы научного атеизма. М.: Мысль, 1966. Вып. 2. С. 65–88; Петраш Ю. Г., Хамитова Р. М. К характеристике процесса модернизации современного ислама в СССР // Вопросы

журнала специалисты рассматривали проблемы «модернизации» религии в советском государстве. Исследования проводились с позиции истории вопроса, также анализировались философские аспекты темы. Происходит избавление и пересмотр устоявшихся научных клише, деидеологизация исламских исследований, отречение от изобличения российских форм ислама, переход к его изучению на основании доступных источников. Всего в журнале было опубликовано 26 статей об исламе. Среди постоянных авторов сочинений можно назвать Л. И. Климовича, Ю. Г. Петраша, И. А. Макатова, Н. А. Смирнова, Б. А. Алиеву, А. И. Ионову, Л. Р. Полонскую, Р. Р. Мавлютова и др.

Данная группа историографических источников показывает многообразие тем и вопросов, связанных с осмыслением ислама в советской исторической науке. Кроме того, данная группа источников позволяет отследить этапы в формировании традиции изучении ислама, показывает обновление источниковой базы исследований, высвечивает переход от одного историографического этапа к другому.

Третью группу источников составляют источники личного характера, к которым относятся воспоминания о научной и частной жизни советских исследователей ислама. Они дают представления о личном отношении ученых к предмету и среде, повлиявшей на формирование их взглядов на религию[21].

Основополагающим в использовании источников личного происхождения в диссертации, было намерение продемонстрировать, что не только политические и идеологические инициативы оказывали влияние на подходы в изучении ислама, но и личные убеждения исследователей, сформировавшиеся

научного атеизма. М.: Мысль, 1966. Вып. 2. С. 322–334; Джаббаров И. М. Сближение социалистических наций и его роль в преодолении пережитков ислама в быту // Вопросы научного атеизма. М.: Мысль, 1973. Вып. 14. С. 23–40; Абдусамедов А., Артыков А., Байрамсахатов Н., Вагабов М. В., Алимбаев А., Сарбанов Т., Саидбаев Т., Хакимов З. Коренное преобразование социальной и духовной жизни народов Советского Востока и победа массового атеизма // Вопросы научного атеизма. М.: Мысль, 1978. Вып. 22. С. 95–140; Ионова А. И. Секуляризм и мусульманская мысль современных Малайзии и Индонезии // Вопросы научного атеизма. М.: Мысль, 1975. Вып. 18. С.172 – 183.

[21] Дзеранов Т. Е. Творческое наследие А. А. Гассиева и проблемы нашего времени // Современные проблемы науки и образования. 2014. №1. URL: http://www.science-education.ru/ru/article/view?id=11851; Дрейер О. К., Тягай К. Д. [и др.]. Слово об учителях. Московские востоковеды 30 – 60-х годов. сб. статей. М.: Наука, 1988. 344 с.

под воздействием иных факторов и обстоятельств. Таким образом, данная группа источников демонстрирует нюансы индивидуальной исследовательской работы, черты историографическго быта, специфический контекст и систему личных контактов при изучении вопросов ислама в советской исторической науке.

Четвёртую группу составляют рецензии на труды, тематически связанные с исламом. Значительная доля рецензий носит критикующий характер, направленный на историков за немарксистский подход и вульгарный взгляд на проблемные вопросы ислама [22]. В основном привлечение данной группы историогафических источников носило вспомогательный характер. Однако их привлечение помогло реконструировать детали критики формировавшейся историографической традиции. Ещё одной задачей привлечения рецензий была необходимость раскрыть неоднородность марксистского подхода к вопросам изучения ислама. Критика внутри научного сообщества также была отражением рефлексии и индикатором изменений в понимании того, как исторически изучать религию.

Пятая группа – исторические источники. В первую очередь для цели работы были привлечены нормативные и нормативно-правовые акты советского государства. К данной группе относятся и партийные документы, Постановления ЦК КПСС, Совета Министров и других актов СССР, определявших религиозную политику в Советском Союзе. Для изучения решений ЦК КПСС были привлечены материалы партийных съездов и пленумов, выступления высших должностных лиц коммунистической партии[23]. В группу документов советского

---

[22] Беляев Е. А. Н. Морозов об исламе // Антирелигиозник. 1933. Вып. 3. С. 40 – 43; Грязневич П. А. Проблемы изучения истории возникновения ислама // Ислам. Религия, общество, государство: сб. статей. М.: Наука, 1984. С. 5 – 18.

[23] Постановление Пленума ЦК РКП (б) по вопросу о нарушениях пункта 13 программы и о постановке антирелигиозной пропаганды // Коммунистическая партия Советского союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. М.: Изд-во политической литературы, 1983. Т. 2. С. 444 – 446; Резолюция «О постановке антирелигиозной агитации и пропаганды» // Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. М.: Изд-во политической литературы, 1984. Т. 3. С. 100 – 114; Постановление ЦК КПСС «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах её улучшения» // Коммунистическая партия Советского союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и Пленумов ЦК. (1898 – 1988). М.: Изд-во политической литературы. 1985. Т. 8. С. 428 – 432; Постановление «О

государства входят законодательные акты в области образования, устанавливавшие определенные стандарты преподавания в гуманитарных науках. Целью привлечения этих источников была реконструкция общей политики советского государства в сфере политики по отношению к религии. По отношению к исламу важную роль играли сборники документов Восточного отдела ОГПУ, недавно рассекреченные и выпущенные в виде сборника под редакцией Д. Ю. Арапова[24].

Таким образом, привлечённые к исследованию источники, характеризуются достаточностью и в совокупности отвечают критериям информативности и репрезентативности, что позволяет реализовать поставленные цель и задачи в области оценки изучения ислама в советской исторической науке.

Принимая во внимание, что в диссертации невозможно охватить весь объём трудов об исламе, написанный за все время существования советского государства, к анализу в первую очередь были привлечены те исторические исследования, которые позволили выявить и обосновать факторы изучения ислама в советской исторической науке, а также, отражавшие общественно-политические установки исторической эпохи, на которых основывалась гипотеза о периодизации изучения ислама в СССР. В таком понимании опорой служил опыт и мнение современных историков о необходимости изучения ислама в СССР для решения отдельных историографических задач. Особенно в этой связи необходимо отметить монографию С. Б. Криха, которая предоставила

задачах партийной пропаганды в современных условиях» // Коммунистическая партия Советского союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. М.: Издательство политической литературы. 1986. Т. 9. С. 491 – 511; Постановление «Об очередных задачах идеологической работы партии» // Коммунистическая партия Советского союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. М.: Издательство политической литературы. 1986. Т. 10. С. 352 – 367.

[24] Арапов Д. Ю., Косач Г. Г. Ислам и советское государство (По материалам Восточного отдела ОГПУ. 1926 г.). М.: Изд. дом Марджани, 2010. 145 с.; Он же. Ислам и советское государство (1944-1990): сб. документов. М.: Изд. дом Марджани, 2011. Вып. 3. 523 с.

возможность адаптировать идею о подвижности «советского марксизма» к заявленной теме[25].

Использование историографических работ как направляющих линий помогло детализировать процессы познания ислама, рассмотреть взаимодействие государственной политики и исторической науки, а также проанализировать творчество отдельных исследователей по заявленной теме. Привлеченные источники позволяют охарактеризовать проблематику на разных уровнях - от краеведческой до общегосударственной, уточнить периодизацию изучения ислама в СССР.

Изучение ислама в советской исторической науке было обусловлено переплетением неоднородного комплекса политических, научных и общественных процессов, а кроме того, обладало определенной темпоральной спецификой. Перемены во внешней политике советского государства, изменения внутренней политической конъюнктуры, как и процессы развития общества и науки, детерминировали общие подходы к исследованию ислама. Ретроспективный анализ данных трансформаций позволяет осуществить историографическую периодизацию и выявить спектр вопросов изучения ислама в работах историков советского периода. Критический подход к изучению религии в Советском Союзе представляет большой интерес для современной исторической науки. Публикации советских историков по заявленной теме создавали фундамент для современных исследователей, хотя и не были лишены ряда недостатков, анализ которых по-прежнему необходим. Все это говорит о том, что исследования советских специалистов по заявленной теме следует рассматривать как неотъемлемую часть формирования современного востоковедения.

Хронологические рамки работы охватывают период с 1920 по 1990 год. Временные границы исследования обусловлены двумя аспектами. Первый, назовём его научным, выражен в рефлексии советских историков и других специалистов на государственную политику, определявшей место религии во

---

[25] Крих С. Б. Образ древности в советской историографии. (Размышляя о марксизме). М.: Красанд, 2013. 320 с.

внутренних и внешних отношениях. Второй аспект, нормативный, содержит законодательные акты и другие политические программы, оказывающие влияние на религиозные институты в советском государстве.

Таким образом, нижняя граница исследования начинается с рефлексии историков на послереволюционную смену общественно-идеологических ориентиров и новых политических установок, направленных на религию после 1920 года. Нормативно, эта граница включает в себя первые акты, пропагандирующие атеистическую политику для всех сфер деятельности советского государства. Наибольшую значимость для историков здесь имеет «Постановление Пленума ЦК РКП (б) по вопросу о нарушениях пункта 13 программы и о постановке антирелигиозной пропаганды»[26] от 9 августа 1921 года.

Верхняя граница исследования в научном аспекте определена 1990 годом, к этому времени в СССР происходит либерализация общественно-политической жизни страны, получившей название период «перестройки», последствием которого выступало переосмысление исторического прошлого и мировоззренческих позиций. Эти трансформации отразились в работах историков критикой догматичного подхода в исследованиях религии. Нормативно верхняя граница определена Постановлением Верховного Совета РСФСР «О порядке введения в действие Закона РСФСР “О свободе вероисповеданий”» от 25 октября 1990 года, этот документ поставил формальную точку в атеистической политике на территории Советского Союза.

Теоретико-методологическая база исследования.

Методологической основой диссертационной работы послужило сочетание ряда тезисов интеллектуальной истории, социологии религии и современного религиоведения. В свою очередь, набор методологических установок верифицировался путем применения традиционных методов исторического исследования. В этой связи нуждается в пояснении ряд моментов.

---

[26] Постановление Пленума ЦК РКП (б) по вопросу о нарушениях пункта 13 программы и о постановке антирелигиозной пропаганды // Коммунистическая партия Советского союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. М.: Изд-во политической литературы, 1983. Т. 2. С. 444 – 446.

Как специфический взгляд на изучение исторического прошлого интеллектуальная история имеет уже сформировавшуюся собственную традицию. Считается, что одной из первых значимых работ для интеллектуальной истории стала книга американского философа Артура Онкена Лавджоя[27], вышедшая еще в 1936 году. В немецкой исторической науке близкие идеи высказывались школой истории понятий (Иоахим Риттер, Райнхарт Козеллек и Рольф Рейнхардт) в 1950-1970 гг. В контексте цели и предмета данного исследования оправданным представлялось применение отдельных идей и практик, разработанных внутри Кембриджской школы интеллектуальной истории. При этом необходимо учитывать, что понятие «Кембриджская школа» является собирательным[28]. Среди представителей сообщества для цели исследования представлялось перспективным применение гипотез Ричарда Уотмора[29]. В частности, Ричард Уотмор интересен тем, что в отличие от создателей Кембриджской школы - Джона Покока, Джона Данна и Квентина Скиннера, он опирался не столько на философию языка Д. Остина (терминологию анализа дискурса в тот период в работах школы еще не использовали) в реконструкции истории понятий, сколько на идеи философии истории Р. Дж. Коллингвуда[30]. Последний считал, что история идей должна описываться через вполне определённые исторические проблемы и ситуации. А для того, чтобы реконструировать магистральную (общую) логику развития науки необходимо выявить набор имен, идей и концептов, которые не сводятся только к достижениям тех учёных, по работам которых судят о вершинах развитии науки в тот или иной исторический период. Иначе говоря, огромный массив атеистической литературы советского периода содержит не только недостатки, преодолеваемые современным поколением ученых, и которые были вызваны идеологической критикой религиозного мировоззрения, но и

---

[27] Лавджой А. Великая цепь бытия: История идеи. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. 376 с.

[28] Кадыров Д. Э. Методология социально-исторического познания: подход Кембриджской школы интеллектуальной истории // Знание, понимание, умение. 2018. №3. С. 253-260.

[29] Уотмор Р. Что такое интеллектуальная история. М.: Новое литературное обозрение, 2023. 200 с.

[30] Там же С. 19

определённый эвристический потенциал, объясняющий и отражающий внутренние тенденции научного познания. Как минимум, речь идёт о необходимости светского научного осмысления ряда тем, что выступало предпосылкой появления собственной методологии и способствовало становлению социологии религии в современный период. Логика приращения научного знания в контексте интеллектуальной истории может быть истолкована как нелинейный результат эволюции, разрывов и преемственности в передаче знания, а не попытка разрыва с советским прошлым.

Не меньший интерес вызывает внимание советских историков к ряду религиозных тем и сюжетов, что важно в контексте формирования современного религиоведения. В частности, стремление к пониманию роли религиозной традиции при характеристике страноведческой проблематики в странах Востока, что нашло выражение в отечественном страноведении и востоковедении, и некоторых других направлениях исторического анализа. Поход интеллектуальной истории здесь может найти себе достойную апробацию.

Кроме того, Р. Уотмор разделял тезис английского учёного Г. Баттерфильда о том, что подлинный историк должен скептически относиться к великим нарративам, к представлению о непосредственной преемственности между настоящим и прошлым и к телеологическим истолкованиям, основанным на гипотезе постепенных улучшений[31]. Альтернативу реконструкции истории идей Уотмор находит в соединении опыта создателей Кембриджской школы по реконструкции идейного исторического контекста с наработками французских постструктуралистов (М. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Делез). Тогда, история самого текста – нечто намного большее, чем история намерений, которыми руководствовался автор при его написании. Историческое понимание идей требует рассмотрения текста в его культурном контексте, изучения истории его публикации и идейного влияния. Кембриджская школа таким образом признает то, что сегодня называют «культурным поворотом». Она оперирует идейными

[31] Там же. С. 24.

практиками, дискурсами и отдельными объектами[32]. Такого рода анализ позволяет прийти к заключению, что без историографического изучения работ советских историков, в том числе по научному атеизму, сложно представить историческое изучение отдельных научных тем и формирование современных теоретических обобщений в области религиоведения и социологии религии.

Подобная работа уже была начата отечественными специалистами. Речь идет об исследованиях последних двадцати лет ряда отечественных ученых, в работах которых был поставлен вопрос о формировании предмета и этапов развития отечественного религиоведения (М. М. Шахнович, Е. С. Элбакян, И. Н. Яблоков)[33]. Высказанные данными исследователями гипотезы требуют научного историографического осмысления. Как справедливо замечает М. Ю. Смирнов, в советский период изучались самые разнообразные аспекты религии. Более того, «явление „советского религиоведения“ утвердилось и обрело институциональность… Не было только главного, без чего не может существовать нормально устроенное религиоведение, — указания именно на религию как предмет исследования, с соответствующей концептуализацией взглядов и разработкой методологии, адекватной научному познанию этого предмета»[34]. Предмет «научного атеизма» состоял лишь из «двух аспектов» — опровержения религиозных представлений и утверждения научного понимания действительности[35]. В итоге, образовывалась парадоксальная ситуация – в Российской империи был накоплен серьезный опыт изучения религиозных проблем, сложились предпосылки для формирования научного подхода к анализу религии, но продолжение в советский период было своеобразным.

---

[32] Там же. С. 28.

[33] Шахнович М. М. Очерки по истории религиоведения. СПб: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2006. 290 с.; Элбакян Е. С. Феномен советского религиоведения // Религиоведение. 2011. Вып. 3. С. 141 – 162.; Яблоков И. Н. Проблемы самоидентификации в отечественном религиоведении: опыт решения на отделении религиоведения философского отделения МГУ им. М. В. Ломоносова // Проблемы религиоведения: к 20-летию факультета МГУ им М. В. Ломоносова. 2016. С. 8 – 24.

[34] Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России. СПб: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2013. С. 317.

[35] Меньшикова Е. В., Яблоков И. Н. О периодах в истории отечественного религиоведения // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2011. № 5. С. 111-112.

Институционализация религиоведения происходила в виде формировавшегося атеистического подхода. В ряде университетов (Москва, Смоленск, Саратов) в 1920 гг. были открыты кафедры по истории религии, где изучалась религиозная повседневность, звучала критика религиозных представлений, выявлялась этнографическая специфика религиозных обрядов. Вопросы изучения религии стали предметом свободного обсуждения и острых дискуссий, но результат оказался парадоксальным. Кафедры пришлось закрывать в силу того, что первыми религиоведами оказались бывшие преподаватели духовных семинарий [36]. Кроме того, религиоведческие обобщения построены преимущественно на изучении религиозной проблематики христианства, а часто – православия, и не затрагивали изучение других конфессий. Пожалуй, в дореволюционной России наиболее известным и по существу единственным представителем, изучающим ислам, оказался академик В. В. Бартольд, что не позволяет экстраполировать общие гипотезы религиоведов и ставит вопрос о выявлении именно историографической специфики изучения ислама[37].

Диссертационное исследование построено на принципах «проблемной историографии» одной из задач которой является выделение в исторической науке того комплекса проблем, который получает отражение и развитие в дальнейших этапах научных исследований. Иначе говоря, «проблемная историография выступает в качестве одного из каналов циркуляции интеллектуальной культуры»[38].

Вместе с тем, в работе применялись традиционные историографические методы. Одно из центральных мест для такого рода анализа занимает *сравнительно-исторический метод*. Целью метода является выявление схожести и различий в подходах и интерпретациях исследований об исламе, на

---

[36] Костылев П. Н. Институализация религиоведения в Московском университете в первой половине XX в. // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2013. Вып. 5 (49). С. 79-95.

[37] Меньшикова Е. В., Яблоков И. Н. О периодах в истории отечественного религиоведения // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2011. № 5. С. 106.

[38] Корзун В. П., Мамонтова М. А. Коновалова Н. А., Денисов Ю. П. Несколько лекций по методике историографического анализа: современные исследовательские практики: уч. пос. Омск: Изд-во ОмГУ, 2012. С. 36.

основе которых строилась типология и периодизация анализируемых исследований. Опора на сравнительно-исторический анализ даёт возможность увидеть различия в темпоральных подходах к исследованию ислама. Таким образом, существо использования метода состояло в том, что «… результатом сравнительного исследования должна быть констатация черт как сходства, так и различия исследуемых объектов»[39].

В диссертационном исследовании применён анализ дискурса текстов работ историков для выявления контекстов и определения ключевых подходов к изучению оценки мусульманской религии. Данный метод исследования применялся исходя из необходимости выявления в уже известных работах новых смыслов и коннотаций при изучении религии. Метод позволил воссоздать, пользуясь концептом Т. А. ван Дейка макроструктуру текстов, для понимания доминирующих направлений дискурса в исследовании ислама в рассматриваемых хронологических рамках. [40] Полученные результаты способствовали построению периодизации и выделению ряда новых факторов в процессах изучения ислама в Советском Союзе.

Исследуя историю религии, невозможно избежать анализа ряда её философских и мировоззренческих аспектов. Это создавало необходимость применения *междисциплинарного подхода*. В своих трудах советские историки исследовали философские вопросы, относящиеся к исламской экзегетике[41] и проблемам модернизации религии[42]. Для прояснения содержания ключевых понятий, определения смысла и различной значимости философских терминов используются толкования, принятые в современной философии.

---

[39] Цит. по: Данилевский И. Н., Добровольский Д. А. [и др.]. Источниковедение и информационные ресурсы истории : учеб. пособие. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2015. С 466-467.

[40] ван Дейк Т. А. Макростратегии / Язык. Познание. Коммуникации. сб. статей. Благовещенск: БКГ им. И. А. Бодуэна де Куртенэ, 2000. С. 27 – 67.

[41] Курбанов Х. Учение о смысле и цели жизни и его реакционная сущность. Душанбе: Изд-во Дониш, 1977. 109 с.; Авксентьев А. В., Мавлютов Р. Р. Книга о Коране. Ставрополь: Ставропольское книжное изд-во, 1979. 188 с.

[42] Аширов Н. Ислам и современность. М.: Знание, 1970. 32 с.; Алиева Б. А. Некоторые вопросы эволюции современного ислама. М.: Знание, 1979. 36

Таким образом, в ходе подготовки и написания диссертационного исследования автор считал необходимым:

- выявлять принципы и объективные закономерности, определявшие цель и содержание политики СССР, проводившейся через государственные органы и общественные организации, оказывающей влияние на изучение религий и, в частности, ислама;

- при исследовании опираться на конкретные исторические события и факты, не искажая их смысл, не вырывая из контекста исторических документов;

- изучать разные аспекты исследования ислама с учётом конкретной исторической обстановки, сложившейся в СССР и за его пределами на различных этапах его существования;

Научная новизна. Диссертация является сводным историографическим трудом, в котором с современных теоретико-методологических позиций осуществлен анализ тенденций развития советской исторической науки в контексте выявления традиции исторического изучении ислама. Результаты работы позволяют проанализировать, выделить и обобщить специфику развития отечественной исторической науки по обозначенной теме. Научная новизна исследования также заключается в том, что оно позволяет дополнить оценку результатов политики советского государства в сфере науки по заявленному аспекту, обозначить проблемы в изучении истории государственно-конфессиональных отношений.

Научные положения, выносимые на защиту:

1. Использование светской методологии позволило подойти к изучению роли религии на основе материалистических подходов уже в 1920-1930 гг. Определенным достижением советской науки стал вопрос о генезисе ислама, что открыло новые возможности для исторического анализа. В свою очередь, новые подходы к религиозной проблематике способствовали формированию и разработке собственных научных представлений о распространении и оценке роли ислама на различных исторических отрезках. Тем самым, создавались предпосылки для формирования советской традиции изучения истории ислама.

2. Интерес к изучению ислама в советской исторической науке был обусловлен объективными процессами, к числу которых можно отнести разработку новых материалистических подходов научного познания, расширение числа исторических источников, необходимость учета специфики политических движений с религиозной окраской в странах Востока и другие. Эти факторы оказывали воздействие на советскую историческую науку на всех периодах ее существования и создавали предпосылки для осмысления мировой практики изучения ислама, при условии декларирования приверженности к марксистско-ленинской методологии.

3. Изучение работ, посвященных исламу, показывает, что, несмотря на влияние идеологических и конъюнктурных факторов на работы советских историков, формирование самостоятельной историографической традиции представляется вполне объективным явлением. Труды советских историков выступили закономерным результатом развития разнообразных исследовательских практик и тем изучения религиозной специфики ислама.

4. Процесс изучения ислама в условиях «советского марксизма» хотя и задавался идеологическими рамками, но не носил прямолинейный характер отражения распоряжений власти. Находящийся под постоянным воздействием внешних и внутренних факторов научный поиск изменялся, что позволяет ретроспективно осуществить историографическую периодизацию эволюции традиции изучения ислама в исторической науке советского периода.

5. Можно выделить четыре периода: 1920 – 1930 гг. – пропагандистский, когда с одной стороны, была декларирована борьба с «поповщиной», с другой - процесс борьбы с исламом необходимо было проводить деликатно; 1950 – 1960 гг. – период «научного атеизма», когда политика государства должна была быть подкреплена научной оценкой. К этому времени в советской науке уже сформировался круг специалистов, проводивших изучение ислама с научно-атеистических позиций. Сами исследования носили утилитарно-прагматический характер; 1970 – 1980 гг. – период формирования исследований, для которых характерно изучение мировой практики изучения религии и привлечение сравнительных методов исследования, что позволило

современным ученным использовать мировой опыт изучения отдельных вопросов ислама.

Практическая значимость полученных результатов. Материалы диссертации могут быть учтены и использованы при воссоздании общего историографического пространства, характерного для советской исторической науки, оказать помощь в анализе происхождения исторических и современных востоковедческих научных школ по заявленной теме, способствовать выявлению достоинств и недостатков религиозной политики в условиях светского государства. Выводы и положения диссертации могут быть полезны для подготовки учебных курсов по историографии, написанию научных работ по отдельным аспектам межконфессиональных отношений.

Теоретическая значимость полученных результатов определяется попыткой осмысления отношений между наукой и властью в широком историографическом контексте отечественной исторической науки. Данное положение способствует фиксации взаимосвязи между ценностными ориентирами историков при освещении религиозных сюжетов, закрепляет результаты их познавательной работы. Синтез оценочных суждений и представлений на разных исторических этапах и в условиях изменяющейся политической конъюнктуры, способствует укоренению самостоятельного научного подхода в оценке вопросов, связанных с изучением ислама.

Апробация результатов исследования. Основные положения научной работы были обсуждены на кафедре истории и теории международных отношений Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского, а также были представлены в выступлениях на научных конференциях. «Омские научные чтения» Всероссийская научно-практическая конференция (Омск, 2017), Второй Всероссийской научной конференции «Омские научные чтения – 2018» (Омск, 2018), XLIII Региональной студенческой научно-практической конференции «Молодёжь Третьего тысячелетия» (Омск, 2019), VIII Всероссийской конференции студентов и молодых ученных «Россия и мир: история и современность» (Сургут, 2020), IX Всероссийской конференции студентов и молодых ученных «Россия и мир: история и современность»

(Сургут, 2021) III Всероссийская с международным участием научно-практическая конференция «Международные отношения и региональные процессы» (Омск, 2023).

Публикации по теме диссертации. По теме диссертации автором опубликовано 4 научные статьи, изданные в журналах, включённых в Перечень рецензируемых научных изданий, рекомендованных Высшей аттестационной комиссией при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации для опубликования основных научных результатов на соискание учёной степени кандидата наук, на соискание учёной степени доктора наук. «Советская историография о религиозном факторе в Турецкой Республике», Вестник Омского университета (Омск, 2018). «Атеистическая пропаганда 1920 – 1930-х гг. как фактор изучения истории ислама в Советском Союзе. Историографический взгляд», Вестник Омского университета (входит *в Web of Scien*ce) (Омск, 2021). «Не выпячивать этого вопроса на первое место…». Изучение ислама в советской исторической науке в 1920 – 1930-е годы», История и современное мировоззрение (Москва, 2021). «Исламский ренессанс» как фактор изучения ислама в Советском Союзе в 1980-е годы», Исторический бюллетень (Омск, 2024).

Структура исследования включает в себя введение, три главы, заключение, список использованных источников и литературы.

ГЛАВА 1. ВОПРОСЫ ИЗУЧЕНИЯ ИСЛАМА В СОВЕТСКОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКЕ В 1920 – 1940 ГГ.

1.1. Политика советского государства и специфика исследования ислама в 1920-1930 гг.

В указанный период в науке трактовка религии как социального-исторического явления, в целом, определялась марксистско-ленинской теорией. К слову сказать, на концептуальное единство осмысления теоретического наследия классиков марксизма никто в 1920 гг. еще не претендовал. В феврале 1921 года был создан Институт красной профессуры, первым руководителем которого стал М. Н. Покровский. Институт должен был изучать марксистское наследие с целью подготовки специалистов для вузов молодого советского государства, а основным форматом работы стали семинары по обсуждению работ классиков марксизма в отношении проблем экономики, исторического материализма, развития форм общественного сознания, новейшей истории и оценка практики советского строительства. В этом смысле 1920 гг. были временем дискуссий и экспериментов, связанных с осмыслением и применением марксизма в преподавании и науке.

Тем не менее, базовый подход к оценке роли религии в обществе исходил из того, что политические, социальные и прочие «надстроечные» общественные явления детерминируются историческим способом материального производства. Тогда, религия представлялась исторически изживающей себя формой общественного сознания, характерной лишь для определенных этапов исторического развития общественных отношений. Как исторически конечная форма общественного сознания религия в целом рассматривалась «социальным пережитком» и закрепляла несправедливую классовую социальную стратификацию в обществе. Со временем она вступила в противоречие с развитием форм революционного сознания.

Определенную остроту оценке роли религии в целом, и ислама, в частности, придавали и политические высказывания руководителей страны.

Религиозный фактор рассматривался как «поповщина», состоящая на службе эксплуататорского буржуазного класса, призванная закрепить и оправдывать социальную структуру старого государства. Основоположник марксизма говорил о религии «Она – опиум народа»[43]. Это известное выражение Маркса, объясняющее его отношение к верованиям, своеобразно интерпретировал А. Ануфриев: «В классовом, эксплуататорском обществе она убаюкивает сознание трудящихся сказками о нетленной награде на том свете за муки и тяготы на земле, уводит от революционной борьбы»[44].

Эти доктринальные установки способствовали со временем укоренению определенных методологических клише в изучении религии. В основании анализа роли религии должны были лежать принципы партийности и историзма. В трактовке первого принципа будем исходить из содержания, которое сформулировал в своей монографии Б. Г. Могильницкий. «Мы определяем партийность в исторической науке как подход ученого к исследованию исторической действительности с позиций определенного класса, проявляющийся в проведении в его историографической практике идей, взглядов, настроений, идеалов этого класса»[45].

Методологическим принципом, «путеводным указанием», как выразился известный советский историк религии И. А. Крывелев, советским исследователям служила рекомендация В. И. Ленина писать книги «по истории религии и против всякой религии»[46]. Подчёркивая при этом, что писать против всякой религии не подразумевает одностороннего или тенденциозного подхода к выбору и интерпретации фактов «… само объективное освещение историко-религиозных проблем, — утверждал автор, — ведёт к раскрытию тех сторон религии, которые характеризуют её как опиум народа, как реакционную

---

[43] Маркс К. Введеніе къ критикіъ Гегелевской философіи права. СПб.: «Центральная» Типо-Лит. М. Я. Минакова, 1906. С. 12.

[44] Ануфриев Л. А. Религия и жизнь вчера и сегодня. Сто ответов на вопросы верующих и не верующих. Одесса: Маяк, 1978. С. 19.

[45] Могильницкий Б. Г. Введение в методологию истории. М.: Высшая школа. 1989. С. 75.

[46] Крывелев И. А. История религий. Очерки в двух томах. М.: Мысль, 1975. Т. 1. С. 9.

идеологию, направленную против интересов человека и человечества» [47]. Центробежная сила идеологии и революционной политики не позволили избежать некоторых ошибок и тенденциозности при разборе вероучений. Начался процесс схематизации и унификации исторической науки в оценке религиозного фактора. Основным требованием к историкам стала идея «чистоты марксизма», следствием чего стала схематично-социологическая, а не историческая оценка ее роли.

Нельзя не отметить и такое неизбежное и уже избитое в оценке последствий влияния политики на науку явление, как идеологизация исторических исследований, что проявилось уже в 1920-1930 гг. Советская наука испытывала на себе воздействие различных политических событий, происходивших как внутри государства, так и за пределами СССР. Под воздействием этих событий в оценке роли религии появлялись конкретно-исторические нюансы, которые наряду с общими тенденциями позволяют выделить черты, важные для становления исторического знания.

Безусловно, атеистические установки, завещанные В. И. Лениным, не подлежали пересмотру учеными. «Наша программа, - писал Ленин, - вся построена на научном и, притом, именно материалистическом мировоззрении. Разъяснение нашей программы необходимо включает поэтому и разъяснение истинных исторических и экономических корней религиозного тумана. Наша пропаганда необходимо включает и пропаганду атеизма»[48].

Некоторые современные исследователи усматривают в этих процессах не только смену мировоззренческой идеологии, но и результат произошедшей культурной революции. «Для понимания общественного настроения и интеллектуальной атмосферы эпохи чрезвычайно важно не отрываться от исторического контекста, понимать особенности не только идеологических клише, но и полемического дискурса <…> в те годы человек сам невольно подчинялся существовавшей социально-политической реальности, в противном

---

[47] Цит. по: Там же. С. 9

[48] Крывелев И. А. В. И. Ленин и некоторые актуальные вопросы атеистической пропаганды // Вопросы истории религии и атеизма: сб. статей. М.: Изд-во Академии Наук СССР, 1960. Вып. 8. С. 5.

же случае он оказывался вне современности <…> Одни из них были атеистами, признававшими принцип свободы совести, который они рассматривали не только как веротерпимость, но и как право быть неверующим. Другие были, как мы теперь знаем, верующими людьми, но и те, и другие воспринимали “агитпроп”, а позже и “научный атеизм” в качестве навязанных сверху идеологических норм, новых “духовных скреп”, они отдавали себе отчёт в том, что это – результат происходящей культурной революции»[49].

Отправной законодательной точкой антирелигиозной борьбы стал «Декрет о свободе совести, церковных и религиозных обществах»[50] получивший в дальнейшем название «Декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви». Принятый в январе 1918 года, документ заложил основы антирелигиозной политики для советского государства и действовал на протяжении почти всего его существования. Отменен данный акт был только 25 октября 1990 года Постановлением Верховного Совета РСФСР «О порядке введения в действие Закона РСФСР «О свободе вероисповеданий», подписанном Р.И. Хасбулатовым, что тоже представляется символичным для характеристики отношения власти к исламской религии на всем протяжении существования советского государства.

Данный документ в большей степени имел прагматическое значение. После принятия Декрета начинается наступление советской власти на Русскую православную церковь (РПЦ) и её адептов. В частности, он использовался для изъятия церковного имущества. В части борьбы с религиозной идеологией можно обратить внимание на пункт № 9 данного документа, который вводил запрет на проявление религиозных традиций в сфере образования. «Преподавание религиозных вероучений во всех государственных и общественных, а также частных учебных заведениях, где преподаются

---

[49] Шахнович М. М., Чумакова Т. В. Идеология и наука: Изучение религии в эпоху культурной революции в СССР. Спб.: Наука, 2016. С. 8.

[50] Декреты Советской власти. 25 октября 1917 г. – 16 марта 1918 г / редкол. Г. Д. Обичкин, С. Н. Валк [и др.]. М.: Политиздат, 1957. Т. 1. С. 373.

общеобразовательные предметы не допускается»[51]. Акты, направленные на идеологическую составляющую борьбы с религией, появятся позже, - в начале 1920-х годов.

Начиная с момента образования советского государства, его взаимодействие с исламской уммой* разительно отличается от отношений с Русской православной церковью. Причин тому было несколько. Первой из них было то, что православие, являлось частью идеологической «доктрины» Российской империи, и для большевиков, борьба с ним проходила в русле естественного противостояния всему имперскому. Вторая причина заключалась в самой исламской умме, с помощью которой коммунистическое движение пыталось сблизиться с мусульманской Средней Азией и Ближним Востоком. С приходом к власти большевики воодушевили мусульман России своей национальной политикой, пообещав предоставить право нациям на самоопределение. Показательным в этом отношении был документ Совнаркома: «Ко всем трудящимся мусульманам России и Востока». В нем говорилось: «Отныне ваши верования и обычаи, ваши национальные и культурные учреждения объявляются свободными и неприкосновенными. Устраивайте свою национальную жизнь свободно и беспрепятственно. Вы имеете право на это. Знайте, что ваши права, как и права всех народов России, охраняются всей мощью революции и её органов — Советов рабочих, солдатских и крестьянских депутатов»[52].

Во вступительной статье к первому выпуску журнала «Ислам и советское государство», подготовленной профессором исторического факультета МГУ им. Ломоносова, доктором исторических наук Д. Ю. Араповым и профессором Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ), доктором исторических наук Г. Г. Косачем, дано объяснение специфике подобного подхода большевиков к исламу: «В политическом же отношении, тем более, в

---

[51] Там же. С. 374.

* Умма – в исламе религиозная община.

[52] Ко всем трудящимся мусульманам России и Востока // Интернет-проект «Конституции России» / НПП «Гарант-Сервис». 2003. URL: http://constitution.garant.ru/history/act1600-1918/5310/.

контексте мировой политики после прихода к власти большевиков, он (ислам — *Р. А.*) был вероисповеданием “угнетённого” Востока (что и использовалось советским руководством)»[53]. Уважительный подход к населению мусульманских окраин бывшей империи позволяет отметить и прагматическую составляющую отношения советской власти к исламу. Мусульманская религия рассматривалась фактором укрепления среди жителей Средней Азии просоветской позиции. Особенно актуально это было в Туркестане, где советская власть боролась с басмачеством до второй половины 1920-х гг. и Персии, где была создана Гилянская республика, рассматриваемая в качестве буфера против английской иностранной интервенции. В перспективе линия на подчеркивание уважительного отношения к мусульманам Востока вступала в противоречие с атеистической внутренней политикой советского государства, но в условиях выживания советской власти в начале 1920-х прагматизм был приоритетнее идеологии.

В направлении национальных окраин и стран Ближнего Востока советскому государству был необходим заслон и дипломатический прорыв в районах, которые могли стать «заповедной зоной» для господства стратегического противника тех лет – Великобритании. При поддержке некоторых членов мусульманской общины, советское государство пропагандировало освобождение всех «угнетённых» мусульман от национальной и мировой буржуазии. Такая политика «миролюбия» вначале 1920-х годов, по отношению к исламу носила временный характер, «Программные документы РКП(б) подчёркивали неизбежность грядущего изгнания из советской жизни всех “религиозных пережитков”, в том числе и ислама, ради общества, построенного на принципах чисто “научного атеизма”»[54].

Важным документом, который, устанавливал программу политики в отношении всех конфессий нового государства, является «Постановление

---

[53] Цит. по: Арапов Д. Ю., Косач Г. Г. Ислам и советское государство (По материалам Восточного отдела ОГПУ. 1926 г.). М.: Изд. дом Марджани, 2010. С. 12.

[54] Там же. С. 13

Пленума ЦК РКП(б) по вопросу о нарушениях пункта 13 программы и о постановке антирелигиозной пропаганды» от 9 августа 1921 года[55]. Этот акт принимался в условиях «новой экономической политики» (НЭП) и в соответствии с обстоятельствами того периода, когда советское государство не могло идти на радикальные социальные меры. Поэтому терпимость по отношению к религии можно обнаружить и в этом документе. «По вопросу об антирелигиозной агитации дать директивы всем партийным организациям и всем органам печати не выпячивать этого вопроса на первое место, согласовать политику в данном вопросе со всей нашей экономической политикой, сущность которой заключается в восстановлении действительного соглашения между пролетариатом и мелкобуржуазными массами крестьянства, ещё до сих пор проникнутыми религиозными предрассудками»[56]. Пункт 10 постановления предостерегал агитаторов от критики какой-либо одной религии: «Как в антирелигиозных диспутах, так и в печати, тщательно избегать узкого направления агитации, направленной иногда против представителей одного какого-нибудь культа …»[57]. Критике должны подвергнуться все религии.

Вопрос о религиозном мировоззрении занимал важное место в политике советского государства и в дальнейшем. Изменчивость принятия решений в партийных и государственных документах по религиозной тематике указывала на решимость руководства Советов покончить с религиозными пережитками. Уже спустя два года в 1923 году была принята новая партийная программа по борьбе с религией. Она нашла выражение в резолюции XIII съезда РКП(б) «О постановке антирелигиозной агитации и пропаганды»[58]. Здесь признаётся, что экономическое положение в стране не позволило в полной мере реализовать

---

[55] Постановление пленума ЦК РКП(б) по вопросу о нарушениях пункта 13 программы и о постановке антирелигиозной пропаганды // Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. М.: Изд-во политической литературы, 1983. Т. 2. С. 444.

[56] Там же. С. 445.

[57] Там же. С. 446.

[58] О постановке антирелигиозной агитации и пропаганды // Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. М.: Изд-во политической литературы, 1984. Т. 3. С. 114.

атеистическую пропаганду: «Однако, пока ещё революционный процесс не преобразовал экономику миллионов крестьянских хозяйств, продолжающих существовать в тех же условиях тяжёлой зависимости от природы … пока в городах частнокапиталистические производственные отношения продолжают сохраняться и даже развиваться в условиях НЭПа … до тех пор расшатанные и подорванные жизнью религиозные предрассудки будут ещё долго сохранять под собой почву» [59] . Вновь, как и в первом постановлении, подчёркивается необходимость избегать оскорблений чувств верующих, так как это приводит к обратному эффекту.

В программе сделан акцент на лиц, исповедующих ислам: «Принимая во внимание, что 30-миллионное мусульманское население Союза Республик до сих пор почти в неприкосновенности сохранило многочисленные, связанные с религией средневековые предрассудки, используемые для контрреволюционных целей, необходимо выработать формы и методы ликвидации этих предрассудков, учитывая особенности различных национальностей» [60] . Вероятной причиной такого внимания особого внимания к исламу могла быть продолжающая борьба Красной Армии с басмачеством в Туркестане и необходимость лишения антисоветского движения социальной поддержки верующих.

В 1923 году выходит в свет книга руководителя антирелигиозной политики того периода, председателя «Союза воинствующих безбожников» – Емельяна Ярославского - «Как родятся живут и умирают боги и богини»[61]. В книге автор описал содержание основных религиозных конфессий, в том числе магометанства. Поскольку Емельян Ярославский не был ни историком, ни востоковедом, а профессиональным пропагандистом, он достаточно кратко и скептически описывал исламскую религию: «Кроме Корана, или закона писаного, есть ещё немало правил или нравоучений, которые были произнесены Магометом случайно, а затем, после его смерти, записаны со слов тех, кто их

---

[59] Там же. С. 114

[60] Там же. С. 115.

[61] Ярославский Е. М. Как родятся живут и умирают боги и богини. М.: Красная Новь, 1923. 283 с.

слышал, и переписаны в одну книгу, называемую Сунной, или законом устным. Её считает священною, наравне с Кораном, одна магометанская секта, последователи которой называются, поэтому суннитами; другие же магометане отвергают Сунну, признавая её подложною; эти последние называются шиитами» [62]. Этот фрагмент наглядно показывает особенности восприятия ислама людьми, отвечающими за проведение религиозной политики,

Конечно, стоит сказать, что сочинение было предназначено не для научной аудитории. Такая литература была направлена на агитаторов и пропагандистов в условиях ликвидации безграмотности. Примечательно, что при написании своей работы автор не ссылается на авторитетных востоковедов того периода, например, Бартольда В. В., а лишь использует труд американского писателя-романиста Ирвинга Вашингтона «Жизнь Магомета», которая была переведена на русский язык в середине XIX века как популярное издание.

«Недостаток высококвалифицированных марксистки подготовленных специалистов по вопросам ислама и большая потребность в антирелигиозной литературе вынуждали до поры до времени пользоваться и такими несовершенными в пропагандистском отношении работами, поскольку они всё же помогали вскрывать антисоветские происки мусульманского духовенства и связи их с прочими реакционными элементами»[63].

Следует подробнее остановиться на военных действиях Красной Армии в Туркестане как факторе, повлиявшем на изучение ислама в 1920 гг. Установление власти Советов в Средней Азии, где далеко не все разделяли коммунистические ценности, встретило противодействие со стороны движений «басмачества» и «Алаш-Орды», опиравшихся, в том числе и на ислам. Реакцией на эти события стало появление сочинений о деятельности советской власти в этом регионе, в которых историки не могли не соприкасаться с исламом. Рассматривая начальный период изучения «басмачества», можно сделать вывод,

---

[62] Там же. С. 190 – 191.

[63] Смирнов Н. А. Очерки истории изучения ислама в СССР. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1954. С. 159.

что для этого времени характерен дефицит работ профессиональных историков и преобладание мемуарной литературы.

К таким работам можно отнести труд Г. И. Сафарова – «Колониальная революция (опыт Туркестана)», изданный в 1921 и переизданный в Казахстане в 1996 году[64]. В начале 1920-х годов сочинение признают антисоветским и запретят. В своём отношении к исламу историк вполне лоялен и описывает религию как явление, оказавшее существенное влияние на уклад социально-политического устройства Туркестана: «… историческое развитие Туркестана до русского завоевания объясняет прочность феодально-патриархальных отношений среди народов, его населяющих, а также и устойчивость религиозного мировоззрения Ислама»[65]. Г. И. Сафаров в монографии развивает мысль о строительстве и формировании Советского Востока мусульман, что явно противоречит концепции единого государства.

Причинами же возникновения «басмачества» историком называются развитие национального самоопределения, экономический кризис, последовавший в период установления советской власти. Ислам же использовался как один из факторов для объединения недовольных: «В руках баев и улема знамя Ислама, естественно превратилось в знамя национальной борьбы против русской советской власти»[66]. Идеи Сафарова в переводе на язык современной социологии звучат правомерно – в условиях распада государства для защиты собственной целостности население прибегало к традиционным формам самоидентификации и искало опору в коллективной религиозной идентичности.

Уже упоминавшийся ранее Н. А. Смирнов в статье посвящённой пятидесятилетию исламоведения в СССР, период борьбы с «басмачеством» отмечает как один факторов, оказавших влияние на интерес к изучению ислама. По мнению историка, пятьдесят лет советского исламоведения можно разделить

---

[64] Сафаров Г. И. Колониальная революция (опыт Туркестана); Бочагов А. К. Алаш-Орда. Краткий исторический очерк о национально-буржуазном движении в Казахстане периода 1917 – 1919 гг. Алматы: Жалын, 1996. 272 с.

[65] Там же. С. 47.

[66] Там же. С. 146 – 147.

на три периода в истории советского общества. Первый из этих периодов как раз проходил в условиях жесткой классовой борьбы, а критика ислама была одним из элементов установления советской власти. Борьба с «басмачеством», включалась в этот первоначальный этап. «Кулачество и басмачество опирались на разного рода религиозные организации для борьбы с Советской властью. <…> Одним из средств противодействия всем этим явлениям стало издание соответствующей литературы, в том числе и по критике ислама»[67].

Смена вектора лояльного отношения партии к исламу начинается с конца 1920-х гг. В 1926 году происходит событие, имеющие важное значение для всего мусульманского сообщества Советского Союза. Основатель Саудовского королевства Абдель Азиз ибн Сауд организовал Мекканский конгресс, куда была приглашена и делегация советского мусульманского духовенства, и некоторые исламские интеллектуалы. Полученное одобрение на участие в таком со стороны атеистического руководства страны имело сугубо прикладные цели дипломатического и торгового характера. А именно - выдавливание английского влияния из Аравии. Как полагают некоторые исследователи, советская делегация смогла оправдать доверие и выполнить возложенные на неё задачи: «Большевистская дипломатия от поездки делегации ЦДУМ в Мекку получила свои ощутимые дивиденды, причём не только агитационно-пропагандистского характера, но и некоторые перспективы, сулящие определённые торгово-экономические выгоды»[68]. Но данные успехи были непродолжительными. Советская дипломатия стала сталкиваться с новыми проблемами: «Что же касается рассматриваемого периода (*1927 год – Р. А.*), то помимо дискриминационных мер в торговле антироссийский характер имело и решение властей, согласно которому воспрещался доступ в Мекку для «европейцев,

---

[67] Смирнов Н. А. Пятьдесят лет советского исламоведения // Вопросы научного атеизма: Победы научно-атеистического мировоззрения в СССР за 50 лет. М.: Мысль, 1967. Вып. 4. С. 407.

[68] Цит. по: Фархшатов М. Н. Дипломатическая миссия советской делегации на всемирном конгрессе мусульман 1926 г. // Проблемы востоковедения. 2019. Вып. 4 (86). С. 24.

считавших себя мусульманами», но фактически отрицавшим религию. Ясно, что под этот запрет могли попасть и советские дипломаты-мусульмане …»[69].

К тому же контакты делегатов мусульманского духовенства с некоторыми мигрантами с откровенно антисоветскими идеями вызывали беспокойство внутри страны. «Делегация мусульман Советского Союза, возвращаясь с Мекканского конгресса, посетила Константинополь, где имела продолжительную беседу с видными представителями восточной эмиграции, в частности, с Заки Валидовым. Основными мыслями, высказанными З. Валидовым в беседе с делегатами, были указания на необходимость организации вокруг духовных управлений антисоветского актива и на решающую роль такого рода организаций на окраинах с мусульманским населением, в частности, в Средней Азии, в деле “освобождения мусульман от советской власти”»[70]. В результате, ислам в Советском Союзе может лишится опеки, а критика «Союза воинствующих безбожников» приведет к отторжению уммы от политики властей. По мнению, Фархшатова М. Н. именно данные обстоятельства привели к разрыву исламских связей и стали причинами остановки дальнейшего дипломатического сближения: «“Воинствующие безбожники” сделали невозможным или почти невозможным использование советского ислама и его служителей в качестве действенного инструмента внешней политики в регионе Ближнего Востока»[71].

В том же 1926 году партийные руководители ещё были полны оптимистических ожиданий на турецком дипломатическом направлении. Как отражение этих ожиданий может служить монография советского дипломата Г. А. Астахова «От султаната к демократической Турции»[72]. Автор работы занимал в период с 1922 по 1923 год должность заведующего отделом печати полпредства

---

[69] Наумкин В. В. Ислам и мусульмане: культура и политика (статьи, очерки и доклады разных лет). М.: Изд-во МГУ им. М.В. Ломоносова, 2009. С. 197.

[70] Цит. по: Арапов Д. Ю., Косач Г. Г. Ислам и советское государство (По материалам Восточного отдела ОГПУ. 1926 г.). М.: Изд. дом Марджани, 2010. С. 110.

[71] Цит. по: Фархшатов М. Н. Дипломатическая миссия советской делегации на всемирном конгрессе мусульман 1926 г. // Проблемы востоковедения. 2019. Вып. 4 (86). С. 24.

[72] Астахов Г. А. От султаната к демократической Турции. М.: Госиздат, 1926. 152 с.

СССР в Турции. В будущем он сыграл значительную роль в заключении советско-германского договора о ненападении 1939 года. Статьи, написанные Г. А. Астаховым со свойственным тому периоду идеализированным описанием происходивших внутриполитических изменений в Турецкой Республике. Историк старался увидеть в этих событиях ростки, направленные в сторону социалистических изменений. И некоторые предпосылки такого рода дипломат усматривал на политическом поле Турции: «Константинопольский процесс “обвиняемых в коммунизме” закончился до неожиданности блестяще. Суд постановил дело прекратить и всех подсудимых освободить, что и было сделано “под гром” аплодисментов всей публики» [73] . В монографии ислам не рассматривается как религия. Напротив, историк анализирует деятельность представителей духовенства, находящегося в русле консервативного политического движения, оказывающего сопротивление политическим реформам Мустафы Кемаля Ататюрка и левым идеям. «<…> учитывая подобную перспективу, клерикалы с бешенством отчаяния защищают свою изрядно потрёпанную позицию, производя порой вылазки и атаки на противника»[74].

Неоправданные политические ожидания в Турции и Ближнем Востоке окончательно сняли все табу в критике магометанской религии. Кроме этого, в январе 1929 года на комиссии Политбюро ЦК ВКП(б) в условиях секретности утверждается Протокол № 61 «О мерах по усилению антирелигиозной работы»[75], содержащий указания на неудовлетворительные результаты антирелигиозной работы, в том числе и среди мусульман. «ЦК обращает внимание на то, что успехи антирелигиозной пропаганды тормозятся тем, что в рядах партийцев, комсомольцев, членов профсоюзов и других советских организаций, наблюдается недооценка таких явлений, как усиление реакционного влияния религиозных организаций не только на широкие массы рабочих и крестьян, но

---

[73] Там же. С. 78.

[74] Там же. С. 22.

[75] РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 3. Д. 723. л. д. 9 – 11. URL: http://sovdoc.rusarchives.ru /sections/ government //cards/72742/ images.

кое-где, в особенности на мусульманском Востоке и в Белоруссии, и на низовой аппарат советской власти; недооценка таких явлений, как политические выступления сектантов, как развитие религиозной печати, как пропитывание религиозными и мистическими идеями художественной литературы, как широкое разлитие хозяйственной и организационной деятельности сектантских обществ (развитие сектантских кооперативов, сектантских касс взаимопомощи при них, работы по презрению, благотворительности и проч.); как работа религиозных организаций среди женщин и детей; как проникновение служителей культа в общественные организации; как отсутствие борьбы с хозяйственным обслуживанием советскими организациями религиозных праздников и т. п.»[76].

Особенное внимание в документе уделено «Союзу воинствующих безбожников» как единственной организации в стране, ведущей антирелигиозную борьбу. ЦК призывает другие ведомства всячески поддерживать этот союз. Ставя задачи, направленные на поддержку движения «безбожников», было решено: «Комитету по делам печати включить в план первоочередного снабжения бумагой издательство “Союза безбожников” и прекратить снабжение бумагой религиозных издательств и организаций»[77]. Такие установки определили дальнейшую религиозную политику советского государства на протяжении всех 1930-х годов, которая, в свою очередь, оказала влияние на научный подход в исследовании ислама.

Снятые негласные ограничения на критику исламской религии в начале 1930-х годов дают издательству «Центрального совета союза воинствующих безбожников СССР», возможность расширить количество издаваемых работ, содержащих критику религии с позиции атеистических идей. К тому же за полтора десятилетия существования новой идеологии, в Советском Союзе уже удалось подготовить «своих» специалистов, исследующих мусульманскую религию. В 1931 году под эгидой издательства «Безбожник», выходят очерки по

---

[76] Там же. л. д. 9.

[77] Там же. л. д. 10.

истории религиозных течений представителя Института красной профессуры, профессора А. М. Аршаруни.

В сочинении «Очерки панисламизма и пантюркизма России»[78], историком отображается царская религиозная политика, направленная на стагнацию культурного развития татарского населения. «Главнейшим всяких новаторских течений среди татар, была религия <…> Мусульманское духовенство <…> всячески держалось за эти консервативные формы медресе и принимало все меры к недопущению их ломки, прибегая к самым подлым способам борьбы, вплоть до обращения за помощью к царской политике <…>»[79].

В книге также дана оценка деятельности джадистов[*], по мнению историков, предназначение прогрессивных исламистов заключалось в распространении буржуазии. «Татарское духовенство делится на две части, из которых прогрессивная, “джадисткая”, становясь сторонницей либеральной буржуазии, выступает как её научная и культурная опора»[80].

В свою очередь, традиционный ислам, также был подвергнут обвинениям в русле приверженности религии царскому режиму. «Сращивание реакционного мусульманского духовенства с аппаратом царского самодержавия принимало самые широкие размеры и муллы превратились в прямых его агентов и всячески стремились подавить не только революционное движение среди татар, но и весьма умеренное движение национальной буржуазии, которое никак нельзя было назвать революционным»[81].

Таким образом, в работе был отражен почти официальный взгляд на сформировавшиеся в этот период мусульманские движения в СССР. Как видно,

---

[78] Аршаруни А. М., Габидуллин Х. З. Очерки панисламизма и пантюркизма в России. Рязань: Изд-во Безбожник, 1931. 138 с.

[79] Там же. С. 9.

[*] Джадизм - (араб. усул-и-джадид - новый метод) – буржуазно – либеральное, националистическое движение, зародившееся в 80-х гг. 19 в. среди татарской буржуазии. Первоначально - это узкое, культурное движение за реформу старой системы мусульманского образования, за необходимость европейского образования для мусульман.

[80] Там же. С. 14.

[81] Там же. С. 21.

многие из них содержат критику ислама в любых его проявлениях. Изданный в начале нового десятилетия труд отражает окончание периода относительно лояльной политики советского государства 1920-х годов к исламской религии. На протяжении 1930-х годов позиция советского государства по отношению к исламу мало, чем отличалась от отношения к РПЦ, и характеризовалась укреплением пропаганды атеизма. Тем не менее, даже в таких условиях появляются отдельные работы, характеризующие возникновение советского востоковедения, частью которого выступало «легальное» изучение ислама.

Эта тенденция нашла свое выражение в издании работ, посвящённых народам и республикам Средней Азии, входящих в состав СССР. Например, выходит «История Казахстана (с древнейших времён)» [82], «Материалы по истории туркмен и Туркмении» [83] и другие работы, издававшиеся вплоть до начала Великой Отечественной войны. Маркировка данных трудов идеологическими подходами была в некоторой степени ослаблена, в связи с чем разоблачение ислама, как глубоко антисоветского явления не выступало основным лейтмотивом в анализе.

Возможно, такая ситуация объясняется уже сформировавшимся в советской науке пониманием ислама, выраженном в советских энциклопедиях. Анализ ислама осуществляется в контексте классовой борьбы, где ему отводится место реакционной идеологии, используемой в борьбе с коммунистическим движением. «В царской России И. (*ислам. – Р. А.*) был опорой правительства в его борьбе против революц. (*революционного. – Р. А.*) движения в мусульманских областях, служа в тоже время орудием эксплуатации трудящихся мусульман их единоверными капиталистами и помещиками. После Октябрьской революции И. (*ислам. – Р. А.*) стал знаменем контрреволюц. (*контрреволюционных. – Р. А.*) элементов в восточных республиках СССР»[84].

---

[82] Асфендиаров С. Д. История Казахстана (с древнейших времён). Алматы: Санат, 1998. 304 с.

[83] Струве В. В. Боровокова А. К. Материалы по истории туркмен и Туркмении. Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1938. Т.1, 612 с.

[84] Ислам // Малая советская энциклопедия. М.: ОГИЗ РСФСР, 1935. Т. 4. С. 672.

Вторая половина 1930-х годов в истории известна как время гонений и террора в отношении религии в СССР. Значительная часть этих процессов выпала и на долю исламского духовенства. Составными частями политического преследования являлись уголовные дела, известные в современной науке, как дело «о заговоре руководителей Центрального духовного управления мусульман» (Дело ЦДУМ 1936–1938) [85], «Дело ЦДУМ», в свою очередь, разрабатывалось параллельно с «делом об Идель-Уральской организации (1938)» [86]. Апофеозом политических репрессий стало дело с поэтическим названием «Цепь Корана (1940)». Материалы этого дела были введены в научный оборот и проанализированы в 2017 году доктором исторических наук Ю. Н. Гусевой[87]. Интересным представляется тот факт, что значительную роль в обвинении духовенства в «панисламизме», сыграла политика лояльности 1920-х годов, о которой речь шла выше. Когда духовенству в вину вменяли их связи во время Мекканского конгресса. «… активность уфимского муфтията в деле сохранения и расширения своих социально-религиозных позиций в 1920-е гг. в СССР и за рубежом стала удобным предлогом для развёртывания репрессий на всём пространстве Союза» [88]. Такая внутренняя политика переплеталась с внешней и имела определенные последствия. Параллельно с этими процессами в Советском Союзе закрываются посольства ряда исламских государств: Афганистана. Турции, Ирана.

Такие масштабные гонения на ислам не могли не оказать влияния на научное сообщество, изучающее ислам. Писать об исламе и про ислам стало делом рискованным. Любой даже неумышленный реверанс в пользу этой религии мог трактоваться как пропаганда панисламистских идей. Поэтому, для периода с 1935 по 1940 год, характерно, в первую очередь, снижение общего

---

[85] Гусева Ю. Н. Мрачное эхо «Дела ЦДУМ»: «Цепь Корана» и репрессии против мусульманской элиты в СССР (1940 год) // Новый исторический вестник. 2017. № 2. С. 85.

[86] Там же. С. 91.

[87] Там же. С.85-102.

[88] Там же. С. 96.

количества работ об исламе. Только к 1940 году вновь появляются сочинения о мусульманском вероучении, вернее, о его классовой сущности.

Следуя в русле дискредитации ислама Г. А. Ибрагимов в своей монографии, описывая возникновения ислама в Аравии, утверждает, что первыми приняли мусульманство сначала крупные феодалы. Таким образом, подчёркивалась близость этой религии к богатой верхушке. Интересной представляется идея автора о трансформации языческих верований в монотеизм, и его связью с торговыми отношениями: «Кроме того, арабские купцы, отправляясь в далёкие торговые путешествия, отдавали себя под покровительство своего племенного бога и, естественно, успешный торговый рейс приписывали его помощи. Божество, таким образом, лишалось своего местного характера и поднималось в их глазах до ступени вездесущего <…> Это было уже серьёзным шагом на пути освоения идеи единобожия»[89]. Несмотря на классовый подход, в основе которого лежат идеи К. Маркса и Ф. Энгельса, обязательно содержащиеся и в этом труде, Г. А. Ибрагимов высказывает гипотезу о происхождении ислама актуальную и в настоящее время и нехарактерную для всего периода изучения истории мусульманства в СССР. «Ислам, выросший на почве ханифизма, не является какой-то совершенно новой и оригинальной религией, ниспосланной Аллахом через “пророка” Мухаммеда, как это утверждает мусульманское духовенство. Значительная часть исламской идеологии возникла до ислама»[90].

Политика секуляризации, проводимая М. К. Ататюрком в Турции, обеспечивала упоминание республики практически во всех сочинениях с антирелигиозной риторикой. Работа Г. А. Ибрагимова не стала исключением. Но если в ранних трудах отделение церкви от государства приветствовалось как прогрессивная тенденция, то к 1940 году стало понятно, что это не будет иметь ни такого идеологического обоснования, ни такого масштаба как в Советском Союзе. Поэтому описание светской политики Турции в этом направлении имело

---

[89] Ибрагимов Г. А. Ислам его происхождение и классовая сущность. М.: ОГИЗ Государственное антирелигиозное издательство, 1940. С.31–32.

[90] Там же. С. 35.

скорее негативный оттенок. «В дни месяца рамазана учащиеся, чиновники и офицеры в Турции так же усердно постятся, как и раньше. Религиозные праздники проходят с такой же торжественностью, как и прежде»[91].

Реагируя на актуальные политические события 1930-х годов, историк инкорпорирует религиозные антисоветские процессы в такое идейно-политическое движение как «троцкизм». Прописав леворадикальное движение в «правый блок», историк помещает туда религиозных антисоветчиков. «На процессе антисоветского “право-троцкисткого блока” бандит и шпион Икрамов показал, что им было получено задание от кровавого пса Бухарина организовать восстание в Узбекистане кулацкое восстание против советской власти, использовав для этого религиозный фанатизм, мусульманское духовенство и бывших басмачей»[92]. Стоит отметить, что такой способ компрометирования религии можно встретить нечасто в исследованиях об исламе.

Г. А. Ибрагимовым перечисляются и те проблемы, с которыми сталкивается советская власть в национальных республиках в борьбе с исламской религией и традицией. В будущем описанием данных проблем станет обыкновенной частью советской литературы посвящённых исследованию ислама вплоть до распада Советского Союза.

Ещё более значительные процессы происходили во внешнеполитическом пространстве в 1930 гг. Эти события историк смог совместить с исламской тематикой: «Сирийская газета «Саут-аш-Шааб» сообщает любопытные факты: “Для создания кадров фашистских агентов из среды туземного населения Италия основала в Хараре (Абиссиния) “исламский университет”, в который направляются завербованные агенты из всех африканских стран …”. Окончивших этот университет итальянские фашисты используют для выполнения более “ответственных заданий”»[93]. В 1940 году Г. А. Ибрагимов уже открыто писал о подготовке войны против СССР и о том, как использовали враги представителей мусульманского духовенства в подрывной деятельности «В

[91] Там же. С. 87.

[92] Там же. С. 90.

[93] Там же С. 103.

подготовке войны против СССР империализм широко использовал ислам. В длиной цепи гнусных мероприятий по подготовке к войне буржуазные разведки применяют организацию в нашем тылу опорных пунктов и подготовку кадров шпионов, убийц и диверсантов с помощью мусульманского духовенства»[94]. Таким образом, Г. А. Ибрагимову удалось внедрить в свой труд политические события 1920–1930-х годов, увязывая их с критикой ислама как социально-политического явления.

В предвоенный период профессор Л. И. Климович выпускает свою монографию «Праздники и посты ислама».[95] Она содержит упоминания о вредительских действиях мусульманского духовенства второй половины 1930-х годов. В целом, историк написал сочинение, тема которой в будущем не раз будет использоваться в пропагандистских целях. Автор указывает на вредоносность, например, такого праздника как Курбан-байрам и предшествовавшему ему поста в месяц Рамадан. Так как, по мнению агитаторов, этот праздник наносил ущерб скотоводству, в связи с неплановым забоем скота и в целом оказывал негативное воздействие на сельское хозяйство, снижая работоспособность мусульманского населения во время поста. Автор, исследуя исламские праздники, утверждает, что своё начало они берут в доисламской культуре. Ну, и, конечно, главным бенефициаром этих праздников выступали явно эксплуататорские классы.

В связи с предвоенной обстановкой Л. И. Климович обращается к позиции мусульман во время Первой мировой войны и ставит им в укор молитвы о победе царской армии и русского оружия, а также сбор средств на военные нужды. «В Закаспийском крае в целях выкачивания из населения денег на нужды войны духовенством была проведена компания за отказ от обычно устраивавшихся после уразы конских скачек»[96]. Предполагал ли историк, что всего через два года

---

[94] Там же. С.107.

[95] Климович Л. И. Праздники и посты ислама. М.: ОГИЗ Государственное антирелигиозное издательство, 1941. 103 с.

[96] Там же. С. 46.

во время ВОВ, аналогичные действия по сбору средств будет применять и советская власть, но с такого ракурса об этом писать уже никто не будет.

Продолжая военную тематику, автор припомнил мусульманскому ополчению содействие белогвардейцам и интервентам: «Устраивая во время гражданской войны в стране “юбилейное” тысячное празднование курбан-байрама, мусульманское духовенство с благословения интервентов, белогвардейцев, басмачей и местной национальной буржуазии вело агитацию за борьбу против советской власти»[97]. Упомянул и о присвоениях воинским отрядам мусульманских названий, формирование которых приобщалось к исламским праздникам: «Одновременно мусульманское духовенство организовывало “полки Мухаммада”, сражавшиеся наряду с “полками Иисуса”, на стороне белогвардейцев и интервентов»[98]. Похожие мероприятия будут проводиться и в Красной Армии во время Великой Отечественной войны, когда воинские формирования будут называться именами мусульманских героев. Наряду с освещением классовости религии, в сочинении Л. И. Климовича уже можно различить ноты военного времени. Пагубность религиозного мировоззрения связывается с милитаристскими устремлениями.

Таким образом, можно сделать следующие выводы: изучение ислама в 1920–1930-х годах определялось не только единым идеологическим подходом. Значительную роль сыграли политические факторы, показывающие как общие моменты религиозной политики в СССР, так и раскрывающие специфическую политическую конъюнктуру в отношении ислама в 1920–1930 гг. Общая оценка ислама в трудах отдельных учёных имела отрицательные коннотации, но даже эти работы выполняли социально-просветительские функции, например, отделение ислама от движения «басмачества». Обоснование новых ориентиров во внешней политике советского государства после Мекканского конгресса и изменения во внутренней политике Турции, обозначение преимуществ светской политики, отличной от самых прогрессивных исламских течений, таких как

---

[97] Там же. С. 91 – 92.

[98] Там же. С. 92.

«джаддизм» на территориях с мусульманским населением и другие сюжеты – все это показывает ростки и первые достижения советского востоковедения, составной частью которого стало изучение ислама. В 1920 гг. политический климат в отношении изучения ислама допускал определенную веротерпимость. Подтверждением этому может служить работа Г. И. Сафарова, изданная в 1921 году и в последующем запрещённая. Все эти факторы раскрывают специфику отечественного изучения ислама в период формирования советской науки. В последующем на смену «исламотерпимости» приходит воинствующий атеизм 1930-х годов, изучением ислама становится не безопасным занятием, но, тем не менее, в советской науке появляются научные теории о происхождении ислама, ставшие основанием для формирования собственных исламоведческих исследований.

1.2. Концепция торгового капитализма М.Н. Покровского и изучение ислама в работах советских историков в 1920-1940 гг.

Общие политико-идеологические установки 1920 гг. с их акцентом на понимании религии как исторически ранней формы общественного сознания, при всей их тенденциозности, открывали возможность применения марксистского подхода в оценке ислама. Это, в свою очередь, открыло возможность формирования научного поля в изучении ислама в советской исторической науке. Уже в начале 1930-х годов в вопросе возникновения ислама возникает несколько исторических теорий. Одна из них - «торгово-капиталистическая» даже получит признание в качестве «школы М. Н. Покровского*». К наиболее авторитетным последователям этой концепции

* Покровский Михаил Николаевич (1968-1932) – известный советский историк, сформировался под влиянием «московский исторической школы», был учеником В. О. Ключевского и П. В. Виноградова. В 1930-х наступает период критики научных построений М. Н. Покровского в связи с их несоответствием марксистко-ленинской, а главное – сталинской – интерпретации исторического процесса. Активная стадия критики, поддерживаемая и инспирируемая партийными органами, началась ещё при жизни историка и продолжилась после его смерти. В 1934 году вышло знаменитое Постановление Совнаркома и ЦК ВКП (б) о преподавании гражданской истории в школе. Школа М. Н. Покровского, не вписавшись в очередной идеологический поворот, критиковалась теперь не столько научными, сколько партийными кругами. Апогеем критических нападок стал выход двух сборников:

относят М. А. Рейснера, Е. А. Беляева, В. Т. Дитякина, Л. И. Климовича и Б. Н. Николаева.

Необходимо отметить, что специальных исследований о возникновении религий у М. Н. Покровского не было. Для понимания вопроса о связи религии и концепции торгового капитализма необходимо представлять определенный мировоззренческий контекст ученого. Для его реконструкции обратимся к суждениям историка о церковном расколе в XVII веке. «Но то, что эта церковь была гонима и преследуема, придавала ей в массах уважение и сочувствие, так как эта церковь и массы являлись жертвами одной и тоже силы – растущей торговой буржуазии и тесно связанного с нею помещичьего класса. В борьбе с гнётом тогдашнего торгового капитала раскольничьи общины сами скоро сделались силой, накапливающей этот же торговый капитал. Трезвые, трудолюбивые раскольники, крепко державшиеся друг за друга, выступающие сплочённо, оказались великолепными сберегателями»[99]. Такие же качества были свойственны исламской общине времён пророка Мухаммеда, позволившие сохраниться исламу, накопить силы и стать частью торговой буржуазии Аравии. Учитывая эти общие черты с раскольничьей церковью, а также благосклонность ислама к торговле, возникновение и развитие этой религии несложно вписывалось в торгово-капиталистическую теорию Покровского.

Одним из первых адептов применения идей М. Н. Покровского в отношении происхождения ислама являлся профессор М. А. Рейснер. Концепция руководителя Института Красной профессуры в известной мере определила и выбор используемого Рейснером материала из Корана и нашла отражение в работе «Идеология Востока: Очерки восточной теократии»[100].

«Против исторической концепции М. Н. Покровского» (1937) и «Против антимарксистской концепции М. Н. Покровского» (1940). Труды историка были названы «базой для вредительства со стороны врагов народа, разоблачённых органами НКВД, троцкистско-бухаринских наймитов фашизма, вредителей, шпионов и террористов, ловко маскировавшихся при помощи вредных антиленинских концепций М. Н. Покровского».

[99] Покровский М. Н. Русская история в самом сжатом очерке // Избранные произведения. М.: Мысль 1967. Т. 3. С. 88.

[100] Рейснер М. А. Идеология Востока: Очерки восточной теократии: 2-е изд. М.: Изд-во Либроком, 2012. 344 с.

В своем сочинении М. А. Рейснер характеризует ислам как форму идеологии, в основе которой лежат торгово-экономические отношения, вполне понятно проявившиеся не только в далеком прошлом, но и в недавнем НЭПе. Историк видит в религии проявление определенных материально-капиталистических отношений. «Коран, впрочем, и не стесняется прямо поставить отношение человека к богу на чисто утилитарную почву известной выгоды и прибыли. <…> И в Коране много раз повторяются подробнейшие перечисления всего, что может бог, что он сделал и что ещё сделает для того, чтобы показать, что тут деловой оборот с божеством не только не будет убыточным, но, наоборот, принесёт большую прибыль»[101]. Таким образом, историк переносит идеологию ислама в лагерь буржуазных антагонистов советской власти, придавая религии изначально негативный оттенок. Исходя из этого, М. А. Рейснер приходит к выводу: «Отношение человека к богу, по системе Корана, основано, прежде всего, на точном учёте его материального могущества и желании наилучшим образом использовать это могущество. Именно для таких совершенно утилитарных целей каждый отдельный верующий вступает в свою выгодную “торговлю” с божеством …»[102].

Интересным представляется классовый подход историка к Корану в его описании взаимоотношений праведников и грешников в некотором смысле наполненный эмоциональным контекстом. «Когда же обитатели огня станут просить райских жителей о том, чтобы они излили от рая на страдальцев какую-либо малость воды или что-либо из того, чем “наделил” их бог, то праведные в чисто земном самодовольстве скажут: «бог то и другое запретил для неверных». Такое настроение обитателей рая отнюдь нельзя назвать немилосердным, ни даже лишённым самых грубых признаков эгоизма, какие свойственны и на земле имущим по отношению к неимущим»[103].

Стоит отметить, что исследовательские изыскания М. А. Рейснер делал, опираясь на перевод Корана, осуществленный Саблуковым Г. С. Этот вариант

---

[101] Там же. С. 140.

[102] Там же. С. 142.

[103] Там же. С. 146

оставался до 1963 года самым авторитетным русскоязычным переводом. Опираясь на этот же вариант перевода начал изучать Коран и известный в дальнейшем историк-исламовед Люциан Климович. В 1929 году им была подготовлена монография «Содержание Корана»[104]. Впоследствии она была переиздана с дополнениями в 1930 году. Книга стала одной из первых в череде будущих работ по изучению ислама и востоковедению профессора. Несомненный интерес представляет предисловие ко второму изданию, написанное профессором В. Т. Дитякиным. Здесь прямо названы причины необходимости разоблачать классовую сущность ислама. Среди наиболее актуальных причин называются: « <…>; 2) участие мусульманского духовенства в басмаческих (бело-бандитских) отрядах <…>; 5) борьба против советской системы суда – за казийские шариатские суды. Борьба за адаты <…>; 11) пантюркизм, представляющий собою равнение по буржуазным странам, создание мощного национального буржуазного всетюркского государства …»[105]. Сам Л. И. Климович в авторском предисловии обращает внимание на то, что ислам ранее занимал более привилегированное положение в государстве. «Ибо, ведь, нечего греха таить, мы до сих пор мало обращали внимания на этот крупнейший участок нашего фронта, сосредоточив его главным образом на христианстве»[106].

Отличительной чертой самого сочинения можно назвать множество цитирований Корана, занимающих значительную часть работы. Также на протяжении всей монографии историк активно апеллирует к мнению академика В. В. Бартольда в вопросах толкования текстов Корана и этимологии коранических понятий. При этом критика религиозной стороны ислама выглядела достаточно сдержанной. Сам Л. И. Климович называет свою работу первой попыткой изложения Корана с раскрытием внутренних противоречий священного писания. В книге проведена резкая грань между эксплуататорами, в

---

[104] Климович Л. И. Содержание Корана: 2-е изд. М.: Изд-во «Атеист», 1930. 96 с.

[105] Там же. С. 4–5.

[106] Там же. С.7.

интересах которых написан Коран, и эксплуатируемыми, от которых требуется покорность, послушание и вера в загробную жизнь, полную райских утех.

Подобно Рейснеру, Л. И. Климович связывает становление и развитие ислама с торгово-капиталистической теорией через прагматическую интерпретацию коранических догматов благосклонных к торговле. «Чисто практические цели торгового капитала преследовал бог корана и в делении суток на день ночь. “Ночь и день, – говорит он, – поставили мы двумя знамениями: когда прекращаем знамение ночи, ставим тогда знамения дня, дающее всё видеть для того, чтобы вам искать щедрот господа вашего”, то есть, видеть товары торговли вашей (17, 13)»[107]. «В… осуждении нечестной торговли – обмеривания, обвешивания – и чрезмерной лихвы мы лишний раз видим диктовку интересов торгового капитала, стремящегося к организации»[108]. «Купеческий коллектив, развивавшийся торговый капитализм, кодексом которого в известной степени явился коран, требовал установления в интересах всего “коллектива” известной дисциплины, нормировки торговых отношений» [109] . Подтверждая свою приверженность идеям школы М.Н. Покровского, необходимо отметить самостоятельный взгляд автора на происхождение ислама, возникшего якобы на почве разложения общинного строя и росте торгового капитала.

Особенности исторической роли ислама в царской России профессор Л. И. Климович анализировал в своей монографии «Ислам в царской России».[110] Историк поставил перед собой цель выявить место ислама в царской политике. Он подчёркивал, что ислам в СССР мало изучен. Таким образом, профессор Л. И. Климович одним из первых противопоставил историческое изучение данной религии в дореволюционной и советской науке. Он одним из первых имплицитно выводил за научные рамки дореволюционные исследования. Автор сообщает читателю, что эта книга задумывалась как первый том, второй том будет посвящён истории ислама в СССР. Историк сразу же проводит черту между

---

[107] Там же. С. 62.

[108] Там же. С. 66.

[109] Там же. С. 67.

[110] Климович Л. И. Ислам в царской России: печатается по изд. 1938 г. Казань: Изд-во Иман, 2003. 225 с.

своей работой и теми исследованиями ислама, которые проводились в 1920-х годах, когда сохранялась некая религиозная толерантность. В отличие от предшествующей работы, Л. И. Климович сразу категоричен: «Например, в советской исторической литературе нередко протаскивались идеи об исламе как о гонимой, угнетавшейся «православным» самодержавием религии. Говорилось, что мусульманские организации в истории национально-освободительных движений в колониальных странах якобы сыграли некогда (или даже сейчас играют) положительную, революционную роль и т. д. и т. п. <…> Тщательное изучение истории ислама устанавливает, что эти взгляды также ложны. Как и утверждения некоторых буржуазных исламоведов, что ислам возник как “движение социалистического порядка”»[111].

Более того, Л. И. Климович выдвинул интересную для того времени гипотезу относительно изучения ислама в царской России не как религии, а как определенной политической силы: «… как показывает дальнейшее рассмотрение труда князя Дм. Кантемира, ислам интересовал его не потому, что он якобы “изобретение повреждённого мозга и плод глупейшего разума”. Князь Дм. Кантемир с поощрений Петра I изучал ислам потому, что тот являлся политической силой»[112]. И далее историк, рассматривая союз российской монархии с исламом, отводит последнему роль сугубо политического инструмента. «Так Екатерина II, защищая свои захватнические интересы, уже первого муфтия превращала в помещика-крепостника. Ведь даже лица православного духовенства единолично не пользовались такими правами»[113].

Также историк подчёркивает заблуждение современных ему историков о таком явлении как «мусульманский фанатизм» в борьбе с завоевателями России, объясняя этот фактор проявлением материальных интересов мусульманского духовенства, отстаивающего свои интересы в контрреволюционной борьбе. «Поэтому тотчас после революции 1905 г. мусульманское духовенство

---

[111] Там же. С. 7–8.

[112] Там же. С.13.

[113] Там же. С.15.

развёртывает широкий “крестовый поход” против всего нового, против всего, что было направлено к свержению власти эксплуататоров»[114].

На основании изученных документов историк выдвигает предположение о внутриполитическом значении мусульманских праздников: «Высшие мусульманские учреждения царской России требовали точного соблюдения установленных ими сроков наступления постов и праздников ислама по политическим мотивам. Мусульманский праздник или пост рассматривался высшими органами ислама как время возможной политической компании, когда мусульманская церковь могла быть призвана российским самодержавием к помощи ему по проведению того или иного мероприятия»[115]. В подтверждение своего предположения приводится постановление, в котором объявляется строгий выговор мулле за перенос Курбан-байрама на один день. Продолжением политики управления, по мнению историка, является также использование религии для удержания мусульманского населения от получения образования: «А это и было нужно правительству великорусских шовинистов. “Россия для русских”, – писали они. Покорённым ими народам предлагалось довольствоваться даже в их “высших школах” плодами самого мрачного средневековья»[116].

Из приведенных примеров можно сделать вывод о том, что основной целью историка было стремление показать, использование ислама и мусульманского духовенства правительством царской России для управления и контроля колонизированных территорий с мусульманским населением. Тем самым, исламу отводилась та же роль, что и православию в закреплении определенных форм классового господства. Для своего времени оригинальность работы заключалась в выдвижении Л. И. Климовичем новых гипотез о положении ислама в царской России на основе самостоятельного, широкого анализа исторических документов, не так уж часто встречавшегося в СССР в 1920-1930 гг. Конечно, некоторые выводы в работе профессора тенденциозны.

---

[114] Там же. С. 26.

[115] Там же С.32.

[116] Там же С. 43

Они содержат априорную апологию марксизма-ленинизма и детерминируют изучение ислама оценкой его роли исключительно с определенных классовых позиций. Но наличие ряда новых моментов позволяет говорить о научном характере исследования. Как минимум, работа с источниками явно выделяется из потока атеистической пропаганды тех лет, что, по нашему мнению, позволяет говорить о ней, как о научной попытке интерпретации политической роли ислама с марксистских позиций.

Несмотря на то, что Н. А. Смирнов относит В. Т. Дитякина к сторонникам «торгово-капиталистической» теории, сам В. Т. Дитякин достаточно скептически относится к идеям профессора М. А. Рейснера в области исторического изучения ислама. Данное обстоятельство говорит о том, что даже среди сторонников школы М. Н. Покровского применительно к изучению предмета данной работы существовали разные подходы. В. Т. Дитякин писал о торговом капитализме как об экономической формации родоплеменного строя в ранней Аравии. «Своеобразие общественной обстановки Мухаммедовой Аравии в том и заключается, что существовавший и развивавшийся здесь торговый капитализм существовал в форме ещё крепкой родовой организации. Ясно, что именно поэтому нельзя, методологически недопустимо, представлять ислам как религию торгового капитализма того же типа, что лежит в основе христианства. Именно поэтому ислам и не смог стать такой типичной религией этой общественной формы, как стало ею христианство. Это своеобразие не подмечено М. Рейснером, слишком поспешно сближающим социально экономическую подоснову ислама с таковой же христианства»[117].

По нашему мнению, Н. А. Смирнов ошибочно включил В. Т. Дитякина в состав «школы М. Н. Покровского» так как последний считал, что происхождение ислама обусловлено «революцией» общественного сознания первоначально в бедуинской среде. В дальнейшем ислам, попав в общество торговцев, создавал синкретическую формацию из развивающихся сил

---

[117] Дитякин В. Т. Основные принципы историко-материалистического анализа происхождения и развития ислама // Атеист. 1928. Вып. 27. С. 66.

хозяйства пустыни и торгово-феодальной культуры. Взгляды В. Т. Дитякина, на происхождение ислама заключались именно в таком видении вопроса о происхождении и распространении ислама.

Почему Н. А. Смирнов проигнорировал такой очевидный факт отрицания В. Т. Дитякиным значения теории «торгового-капитализма» остаётся неизвестным. В тридцать пятом номере журнала «Атеист» в своей статье В. Т. Дитякин, критикуя «бедуинскую» теорию возникновения ислама вполне ясно выразил свою позицию: «Ислам гораздо более сложное явление, чем думают последователи этих борющихся теорий (бедуинской и торгово-капиталистической – *Р. А.*) <…> Ислам – очень сложное религиозно-общественное движение, выросшее в своеобразной обстановке сосуществования двух хозяйственно-общественных укладов, в диалектическом становлении и развитии которых он возникает и как движение в Аравии в VII в., и как одна из всемирных религий»[118]. Изучая эту проблему, В. Т. Дитякин ссылался на труды В. В. Бартольда и зарубежных историков, среди них Шантепи де ла Соссе, Август Мюллер и Мартин Хартман. Использование работ как зарубежных, так и отечественных дореволюционных исследователей, отнюдь не означало некую преемственность. Советские историки считали их научные позиции «идеалистическими» и даже заимствуя у них, некоторые идеи подвергали их критике. В то время эти труды сыграли свою положительную роль, главным образом благодаря богатству фактического материала.

Другой знаковый для этого времени исследователь ислама – С. П. Толстов связывает возникновение мусульманской религии с несколькими причинами. Во-первых, с переходом аравийского общества от родового строя к рабовладельческому. Данный процесс сопровождался некоторыми элементами феодализации верхушки общества, а также кризисом арабской торговли. Нарастающие противоречия между феодалами и более низкими классами

---

[118] Дитякин В. Т. «Бедуинская» теория происхождения ислама и её новый защитник // Атеист. 1928. Вып. 35. С. 56.

аристократов и постепенное закабаление последних первыми приводит к формированию нового уклада и усилению классового противостояния.

Монография С. П. Толстова, в которой он отразил свои взгляды на возникновение, а вернее будет сказать, распространение ислама, носит название «Очерки первоначального ислама» [119]. В сочинении историк приводит сравнительный анализ общественных формаций Римской империи, античных государств и Аравии. Он пытается объяснить причины распространения магометанства сменой общественного строя, классовыми и материальными противоречиями. Самому же исламу, как уникальному социальному явлению исследователь, на наш взгляд, не уделяет достаточно внимания. С. П. Толстов сосредоточился на причинах экспансии ислама на этапе его движения от религии к халифату. Причины же возникновения религии до арабских завоеваний, как и вопросы оценки факторов распространения ислама у различных слоёв населения Аравии им не поднимались. Такие содержательные лакуны на общем фоне попыток применения теории торгового капитализма делают работу С. П. Толстова несколько тенденциозной, лишая изучение мусульманской религии собственно исторической точки опоры.

Тем не менее, С. П. Толстов в своей статье предпринял попытку исторического разбора биографии Мухаммеда, тем самым, заложив «развенчание» религии с иного аспекта. Он проводит сравнительный анализ легенд о его происхождении и пророческой деятельности с легендами о шаманах народов Крайнего Севера. Для этого С. П. Толстов пользуется трудами другого исследователя – Г. В. Ксенофонтова: «1) Так, культу божественных шаманов (улуу ойун) свойственно представление о непорочном зачатии. “Легендарные шаманы рождаются от любовного сопряжения с духом, сошедшим с неба (сын Улу-Тойона) или старухой, которая имеет дряхлого мужа, неспособного к супружеской жизни, или, наконец, совсем беспорочно – от поцелуя умирающего мужа (у бурят и более древних монгольских степняков великие цари и шаманы рождаются от поглощённой девой, или вообще женщиной, градинки, от

[119] Толстов С. П. Очерки первоначального ислама // Советская этнография. 1932. Вып. 2. С. 24–82.

солнечного луча, от любовных связей женщин с волками, посланниками неба и т. д.)”. Рождение Мохаммеда от женщины, потерявшей мужа, безусловно, входит в этот цикл. Сюда же можно отнести упоминание о белой птице, покрывающей чрево матери во время родов. Здесь след предания о непорочном зачатии великого шамана арабов от бога – тотема птицы»[120]. Эти аналогии приводят С. П. Толстова к выводу о том, что миф о Мухаммеде есть разновидность мифа о великих шаманах.

Нередко представители различных концепций генезиса ислама в своих сочинениях дают критическую оценку научным произведениям своих оппонентов. Так, С. П. Толстов критикует позицию М. Л. Томара, который считает, что ислам возник в бедняцкой части крестьянского населения Хиджаза. Для понимания этой позиции М. Л. Томара – С. П. Толстов приводит объёмные цитаты из его монографии. «Основные положения ислама (законы о наследовании, запрет ростовщичества, уравнительное обложение) и аграрная политика его первых вождей направлены против родового строя и кочевого быта, с одной стороны, и в пользу бедняцких слоёв земледельческого населения – с другой»[121]. Такая оценка уже явно противоречила подходу советских историков об исламе, показывая его оружием «бедных против богатых».

В исследуемый период наиболее экстраординарной концепцией возникновения ислама выступала идея, изложенная Н. А. Морозовым в его многотомной работе «Христос»[122]. Историк ставит под вопрос сам факт существования пророка, а формирование ислама приписывает средневековому периоду Крестовых походов XII века.

Идея возникновения ислама, как и вопрос о существовании пророка Мухаммеда, были настолько наполнены ложными аргументами и устаревшими сведениями, что ненаучность этой работы была признана сразу же после её выхода. Так, в 1933 году Е. А. Беляев в журнале «Антирелигиозник» подверг жёсткой критике работу Н. А. Морозова. Для понимания всей тенденциозности

---

[120] Цит. по: Там же. С. 67.

[121] Цит. по: Там же. С. 29.

[122] Морозов Н. А. Христос. Из вековых глубин: 2-е изд. М.: Крафт+Леан, 1998. Т.6. 656 с.

позиции историка приведём цитату из сочинения Н. А. Морозова, а также аргументы его оппонентов. «Таким образом, из-за “Магометова бога”, не родившегося сына, завязались жаркие споры впервые лишь через полторы тысячи лет после смерти его предполагаемого автора! Но на что же это похоже?! Только на то, что и сам Магомет жил и творил свои “безумные бредни” незадолго до 1180 года, когда поднялась против него в Византии буря, продолжавшаяся тут свыше двух месяцев»[123]. Е. А. Беляев в свойственной ему манере, отличающейся развязанным тоном, так высказался об умозаключениях Н. А. Морозова: «Первая часть разбираемой работы представляет собою сплошное недоразумение, так как автор имеет весьма смутное, однобокое и превратное представление об исламоведении, создавшееся у него под влиянием поповских черносотенных сочинений по исламу»[124].

Уже сами названия частей работы предрешают итоговые выводы. Так, часть первой шестого тома начинается с главы «Волшебная сказка об основателе правоверия на земле»[125]. На второй странице читатель сталкивается вот с таким мнением историка о Каабе и происхождении пророка Мухаммеда: «Так храм Каабы я буду называть храмом Метеоритного камня, так как метеоритная природа его теперь доказана … самого Магомета просто пророком, потому что Магомет, как я уже много раз говорил, не есть имя, а посмертное прозвище значащее “достославный”. Действительно же имя его, – как говорят нам эти сами первоисточники, – было Абу-Казем, сын Абдаллы, внук Муталиба, что довольно трудно для нашего произношения, да и в переводе значит просто: Отец Мироздания (Космоса), сын Богослужителя, внук Взыскующего»[126]. Ещё более удивительной кажется ссылка исследователя на перевод подлинного имени пророка Мухаммеда как Абу-Касим. Н. А. Морозов переводит его на русский язык как – Отец Кузьма. Создаётся впечатление, что историк, как будто сознательно занимает нигилистическую позицию ко всем современным ему

---

[123] Там же. С. 578.

[124] Беляев Е. А. Н. Морозов об исламе // Антирелигиозник. 1933. Выпуск 3. С. 40.

[125] Морозов Н. А. Христос. Из вековых глубин: 2-е изд. М.: Крафт+Леан, 1998. Т.6. С. 181.

[126] Там же. С. 184.

исследованиям об исламе, саботирует изучение этимологии арабских слов и других научных достижений в изучении ислама. Н. А. Морозовым игнорируются исследования В. В. Бартольда и других авторитетных исследователей, без ссылки на работы которых не обходилось практически ни одно сочинение об исламе. Заканчивая анализ данной работы, подведём итог лаконичным мнением Н. А. Смирнова: «Разумеется, рассуждения Н. А. Морозова об исламе не имеют никакого научно-познавательного значения, что и отмечалось критикой»[127].

В 1930 году был опубликовано исследование самого Н. А. Смирнова под названием «Современный ислам»[128]. Даже своим объёмом эта работа серьезно выделялась на фоне остальных сочинений. В монографии уделяется внимание происхождению ислама, его направлениям, давалась оценка роли ислама в современном для историка мире. Отдельный параграф был посвящён Мекканскому конгрессу 1926 года.

Соответственно духу времени и господствующей в исторической науке парадигме, причины возникновения ислама объяснялись сугубо материалистическими факторами. «В основу учения ислама была положена практическая задача прекращения междоусобной родовой вражды бедуинов и объединение их в одну религиозную общину для совместной борьбы за более лучшие условия существования»[129]. Историк выдвигает гипотезу, о том, что исламская религия возникает благодаря усилиям корпорации торговцев. Целью этого объединения должно было стать преодоление экономического кризиса и кооперация собственных интересов. Пророку Мухаммеду отводится в этом плане вторичная роль. «Совершенно понятно, что при такой постановке вопроса личность Мухаммеда останется в стороне. Так как подлинная организующая роль в исламе принадлежит целой группе меккской торговой буржуазии, которая фактически оформила новую идеологию и использовала её для своих классовых идей»[130]. Спустя двадцать лет сам автор признает весьма слабый уровень

---

[127] Смирнов Н. А. Очерки истории изучения ислама в СССР. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1954. С. 201.

[128] Смирнов Н. А. Современный ислам. М.: Безбожник, 1930. 228 с.

[129] Там же. С. 6.

[130] Там же. С. 7

подобной гипотезы, которая проявилась в главе о происхождении и характере ислама.

Тем не менее, небезынтересной кажется идея Н. А. Смирнова о происхождении шиизма, в которой историк высказывается о том, что это направление в исламе возникло вследствие борьбы за власть новой арабской феодальной знати в завоёванной Персии. «Таким путём вырабатывалось новое учение, которым чрезвычайно умело воспользовалась ушедшая в Персию оппозиционная арабская группировка, пытавшаяся объединить вокруг себя все элементы недовольные арабским завоеванием»[131].

Изданное в 1930 году сочинение описывает по «горячим следам» становление Саудовской Аравии, где статус закона имеет учение Мухаммада ибн аль - Ваххаба – ваххабизм, именуемый ныне сектой. Н. А. Смирнов был одним из первых, кто занял по отношению к ваххабизму подобную позицию. Он указывает на одну из особенностей сектантства: после приобретённого ею статуса государственной религии «… в известный момент, а именно когда сектантство из гонимого положения переходит к господствующему, оно, ходом событий, вынужденно обнажать свою политическую программу и на ней, а не на религиозной части своего учения … строить свою политику»[132].

Сохраняла свою актуальность и тема «басмачества» в Средней Азии. Исследователь определяет место этого движения в одном из проявлений панисламизма, оплотом которого являлась Турция. «Теперь уже достаточно хорошо известно, что движение басмачей вдохновлялось панисламскими идеями и пользовалась материальной помощью вождей панисламизма» [133] . Такая риторика отражала те изменения внешнеполитических отношений СССР и Турции, которые проявились после того, когда стало понятно, что новое руководство Турецкой республики не видит коммунизма на своём будущем политическом пространстве. Но и западная буржуазия сталкивается с проблемами распространения своих институтов на территориях Востока. Н. А.

---

[131] Там же. С. 33.

[132] Там же. С. 56 – 57.

[133] Там же. С. 76.

Смирнов главным препятствием на пути роста влияния буржуазии называет архаичный уклад жизни жителей Востока. Результатом этого противостояния, по мнению историка, стала инкопорированность буржуазии в религию, где ислам был инструментом, создающим благоприятные условия для этого класса. В качестве образца такого взаимодействия историк приводит в пример статьи из журналов о сельском хозяйстве публикуемых в Турции. С позиций сегодняшнего дня приведённые Н. А. Смирновым примеры не доказывают высказанного им тезиса.

Немало в работе уделено внимания современному для автора положению ислама в странах, где традиционно исповедовалась данная религия. Это Турция, Египет. Персия, Индия, а также противостоянию религиозного духовенства и сторонников нового прогрессивного мышления в борьбе за государственную идеологию. Несмотря на это соперничество, историк подчёркивает, что правящая буржуазия никогда не хотела по-настоящему отделения церкви от государства: «Религия ей нужна, но без политики»[134]. Говоря о положении ислама в молодой Советской республике, Н. А. Смирнов, подчеркивал особое место этой религии. Он пишет о том, что только в 1927 году вышло постановление о запрете шариатских судов, что не всегда соблюдалось на местах.

Работа Н. А. Смирнова имела большое значение для формирования предмета собственно исторического понимания ислама в 1920-1950 гг. Не уделяя особого внимания анализу догматической составляющей, историк сконцентрировался на оценке роли религии в современном для него политическом пространстве. Даже то, что Н. А. Смирнов на некоторые события и явления смотрит сквозь призму классового подхода, в целом никак не подменяло необходимость анализа места исламской религии в мировых социально политических процессах в истории и современности.

Таким образом, большинство упомянутых ученых широко использовали труды зарубежных авторов и работы небольшого числа дореволюционных

---

[134] Там же. С.104.

отечественных специалистов, и были убеждены в пересмотре «старых» схем понимания ислама и необходимости проведения исследований на новой основе. Как следствие, в указанный период появляются не одна, а сразу нескольких гипотез возникновения ислама. По версии, Н. А. Смирнова, их было пять: 1) торгово-капиталистическая; 2) теория феодального переворота; 3) гипотеза возникновения ислама из бедняцкой части населения; 4) гипотеза Н. А. Морозова об исламе как ответвлении арианства; 5) гипотеза социально-религиозного движения. Отличительной чертой выдвинутых идей было то, что их авторы исходили из примата экономического положения арабского населения VII века. Как следствие, ислам являлся лишь идеологической надстройкой и фактором, детерминирующим процессы торгово-экономического развития внутри арабского общества. Пусть не все гипотезы получили в дальнейшем свое историческое подтверждение, что признавалось уже современниками, но это были первые попытки научной адаптации марксисткой методологии к проблеме генезиса ислама. Вне этого интеллектуального контекста сложно представить появление первых советских концепций, которые позволяют говорить о формировании отечественных работ по изучению ислама в отрыве от традиций дореволюционной науки.

Результатом изучения ислама в рамках адаптации теории «торгового-капитализма» школы М. Н. Покровского стал, в конечном счете, отказ от самой концепции. Тем не менее, осуждение школы в 1930 гг. как немарксистской объективно содействовало развитию других светских идей и методов в вопросе изучения ислама. В период 1920-1940 гг. советский марксизм демонстрировал динамичность возникновения и принятия к рассмотрению различных новаций в изучении ислама, а использование отдельных достижений дореволюционных и зарубежных историков свидетельствовало даже о некотором научном плюрализме мнений, но при условии принятия общего идеологического подхода к пониманию роли религии.

Как считает профессор М. М. Шахнович, в этот период разработка новых подходов и определенная теоретизация знания была свойственна всей советской науке о религии. «Конец 1920-х – середина 1930-х годов – очень важный период

в истории отечественной науки о религии. Тогда параллельно с антирелигиозной пропагандой помимо изучения истории мировых религий и религиозных движений, истории религиозного свободомыслия и атеизма в стране велась систематическая работа по изучению религиозных верований и практик, была разработана методика исследования религиозной повседневности, созданная на базе самостоятельного опыта полевых исследований и достижений современных теоретических трудов»[135].

Великая Отечественная война стала новым этапом в отношениях советского государства с исламской общиной. В тяжёлые годы войны целью руководства страны было желание консолидировать общество в борьбе с нацистской Германией. Для этого пришлось отказаться от наиболее резких проявлений атеистической пропаганды и прежней практики безудержного религиозного гонения на веру и верующих. В целом, данный период характеризуется переходом к более сдержанной религиозной риторике. В условиях войны обострение конфессионального фактора могло привести к сбою в работе тылового обеспечения фронта, росту напряжённости в РККА.

Эти процессы своеобразно проецировались на исторические исследования по заявленной теме. Научных работ с критикой ислама, характерной для периода 1930-х гг., не издавалось. В. А. Ахмадуллин объясняет такую перемену в науке прагматическими обстоятельствами. Он полагает, что немаловажную роль в прекращении антирелигиозной пропаганды, кроме необходимости сплочения общества ради победы, сыграл и экономический фактор – стране надо было беречь ресурсы, которые в мирное время направлялись на издание антирелигиозной литературы»[136].

Политика в отношении ислама в исследуемый период переживала различные метаморфозы, от «исламотерпимости» 1920 гг. до политических репрессий 1930 гг. Эти обстоятельства своеобразно проецировались на изучение

---

[135] Шахнович М. М., Чумакова Т. В. Идеология и наука: Изучение религии в эпоху культурной революции в СССР. Спб.: Наука, 2016. С. 14.

[136] Цит. по: Ахмадуллин В. А. Политика советского государства по отношению к мусульманской религии в 1917 – 1945 гг. : дис. … канд. ист. наук. М., 2002. С. 98.

различных вопросов, связанных с исламской религией. В первую очередь, специфика изучения ислама проявилась в разработке и адаптации новых методологических подходов, затрагивающих оценку ислама. Это вопрос о генезисе ислама, который открывал возможности светского исторического анализа, выявление подходов к оценке роли исламской религии на различных исторических отрезках, понимание религиозной специфики при контактах с мусульманскими странами. При этом, для советского государства доминирующим политическим подходом оставался атеизм. Несмотря на значительную долю идеологии в освещении религиозной проблематики, выражавшейся в доминировании атеистической пропаганды, рассматриваемый период в науке был отмечен появлением собственных подходов в оценке возникновения и распространения ислама. Тем самым, закладывались основы для появления самостоятельных религиоведческих исследований внутри отечественного востоковедения в дальнейшем.

2. НАУЧНЫЙ АТЕИЗМ И РАЗВИТИЕ СОВЕТСКОГО ВОСТОКОВЕДЕНИЯ В 1950 – 1960 гг.

2.1. Научный атеизм и исследовательские практики изучения ислама в 1950-е годы.

Некоторые современные историки считают 1949 год началом нового этапа в отношении советского государства к религии [137]. Именно тогда изменения в политике начались с постепенного сокращения количества открытых церквей. Данные ограничения коснулись и мечетей. Так, заместитель председателя Совета Министров СССР К. Е. Ворошилов указывал на необходимость сокращения вновь открывшихся религиозных учреждений: «... открытие новых мечетей способствует разгоранию пламени из тлеющей головешки» [138]. Установившееся статус-кво в отношениях церкви и государства, когда за религиозные убеждения не преследовали, но и не давали ей расширять пространство своего влияния, просуществовало до смерти Сталина.

Необходимость в урегулировании взаимоотношений между государством и религией была разрешена Постановлением ЦК КПСС «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах её улучшения», которое было принято 7 июля 1954 года. В нем указывалось на необходимость пересмотреть и даже осудить прежнюю политику в церковном вопросе: «ЦК КПСС отмечает, что многие партийные организации неудовлетворительно осуществляют руководство научно-атеистической пропагандой среди населения, в результате чего этот важнейший участок идеологической работы находится в запущенном состоянии»[139]. В документе было отмечено, что издаваемая литература «… не

---

[137] Ахмадуллин В. А. Государственно-мусульманские отношения в СССР в 1944 – 1965 гг.: дис. … д-ра ист. наук. М., 2020. 538 с.; Потапова А. Н. Религиозная политика Советского государства и её осуществление на Южном Урале в 1941 – 1958 гг.: дис. … канд. ист. наук. Оренбург. 2004. 247 с.

[138] Одинцов М. И. Хождение по мукам. 1939 – 1954 гг. // Наука и религия. 1990. Вып. 8. С. 20.

[139] Постановление ЦК КПСС «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах её улучшения» // Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. М.: Изд-во политической литературы, 1985. Т. 8. С. 428.

носит боевого, наступательного характера …» [140] . Отмечается неудовлетворительная работа Министерства просвещения союзных республик и Министерства высшего образования СССР. Резолюция постановления содержит директиву из двенадцати пунктов, направленных на борьбу, с пассивным отношением к религии. Один из пунктов директивы содержит распоряжение создания плановой издательской деятельности по выпуску атеистической литературы на научной основе «… разобрать и осуществить в 1954 – 1955 гг. план издания естественно-научной и атеистической литературы, предусмотрев в нём издание лекций и материалов в помощь лекторам; обеспечить научность и популярность издаваемой литературы …»[141].

Последовавшие за этим постановлением изменения в государственно-церковных отношениях сопровождались тактикой «бури и натиска» на религиозные организации. Это породило в обществе «вульгарный атеизм», суть которого сводилась к примитивному оскорблению священнослужителей и религии. Категоричной трактовке этого постановления способствовала и личная позиция первого лица государства. «Н. С. Хрущёв, как и многие партийные функционеры, полагал, что высокая религиозность в стране объясняется, прежде всего, результатом недостаточной антирелигиозной пропаганды, пассивностью КПСС и чрезмерной активностью духовенства и верующих. Соответственно, активная воспитательная работа среди населения могла, с точки зрения лидера государства, дать позитивные результаты, если только форсировать усилия в данной сфере»[142].

Спустя всего четыре месяца реакцией на такой вульгарный атеизм, было Постановление ЦК КППС от 10 ноября 1954 года, «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения», в котором говорилось о недопустимости оскорбления чувств верующих, а религия называлась частным

---

[140] Там же. С. 429.

[141] Там же. С. 431.

[142] Горбатов А. В. Пропаганда в СМИ в период хрущёвской антирелигиозной кампании (1954 – 1964 гг.) // Вестник Кемеровского государственного университета. Серия: Гуманитарные и общественные науки. 2014. Т. 2, № 3(59). С. 157.

делом, имеющим право на существование[143]. Комсомольским и партийным ячейкам рекомендовалось заниматься атеистической работой, основанной на подлинно научном подходе: «… партия считает необходимым проведение глубокой систематической научно-атеистической пропаганды, не допуская при этом, однако, оскорбления религиозных чувств верующих, а также служителей культа»[144]. Отличительной чертой этого документа можно назвать то, что он содержит установку указывать на различие в положении церкви в СССР и за рубежом. «При проведении научно-атеистической пропаганды следует учитывать, что нельзя отождествлять положение церкви в стране социализма с положением церкви в эксплуататорском обществе. В буржуазном обществе церковь является опорой и орудием господствующих классов …»[145]. Соблюдение этого предписания будет встречаться во всех атеистических трудах научного сообщества Советского Союза. На первый взгляд может показаться, что речь идёт о смягчении антирелигиозной риторики, но то же постановление утверждает: «Исправление ошибок, допущенных в антирелигиозной пропаганде, не должно привести к ослаблению научно-атеистической пропаганды …»[146].

После названных выше партийных постановлений последовали публикации авторитетных ученых по вопросам научно-атеистической пропаганды, подчёркивая, таким образом, приоритет идей второго постановления. Предполагалось, что просветительская и воспитательная деятельность на основе атеистической пропаганды должна иметь научное обоснование, внедрённое в марксистско-ленинскую теорию общества.

Проявлением этого нового подхода в 1950-х годах можно считать сборник статей «Вопросы истории религии и атеизма», выходивший из недр Сектора истории религии АН СССР. В 1950 году сборник пришёл на смену журналу «Безбожник». Всего в период с 1950 по 1964 год было издано 12 сборников,

---

[143] Постановление ЦК КПСС «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения» // Коммунистическая партия Советского союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. М.: Изд-во политической литературы, 1985. Т. 8. С. 446.

[144] Там же. С. 449.

[145] Там же. С. 448.

[146] Там же. С. 448.

которые содержали лишь четыре статьи об исламе. Три из них принадлежали перу историка Н. А. Смирнова. Все его статьи объединяла тематика исламских движений на Кавказе. Ещё одна статья была написана Т. Изимбетовым[147]. Выполняя похожие идеологические и политические задачи с журналом «Безбожник», новое издание по содержанию статей имело и принципиальные отличия. Над статьями работали профессиональные ученые и содержащаяся в периодическом издании критика теперь должна была получить не только пропагандистское обоснование.

Цели, которые ставили перед собой создатели журнала, были сформулированы в первом выпуске ответственным редактором В. Д. Бонч-Бруевичем: «В условиях СССР религия является одним из пережитков прошлого в сознании людей, пережитком живущим, мешающим части трудящихся, политически менее развитой, сознательно и активно участвовать в строительстве социалистического общества. Требуется большая систематическая и настойчивая просветительная работа для преодоления этих пережитков»[148].

Среди публиковавшихся в сборнике историков, можно выделить статью уже известного к тому периоду тюрколога, доктора исторических наук, профессора Н. А. Смирнова. Появлению статьи предшествовала монография «Реакционная сущность движения мюридизма и Шамиля на Кавказе»[149]. Статья же «О реакционной идеологии мюридизма» хорошо укладывалась в новый политический заказ[150]. Ученый писал, что на фоне активных внешнеполитических событий в мире, таких, как Корейская война 1950 – 1953 гг. и организованный спецслужбами Великобритании и США переворот в Иране 1953 года, вопрос о роли религии в обществе приобретает новые оттенки. Обе

---

[147] Изимбетов Т. Об использовании ислама в качестве идеологического оружия антикоммунизма // Вопросы истории религии и атеизма: сб. статей. М.: Изд-во Академии Наук СССР, 1950. Вып. 12. 79 – 85 с.

[148] Бонч-Бреувич В. Д. От редакции // Вопросы истории религии и атеизма: сб. статей. М.: Изд-во Академии Наук СССР, 1950. Вып. 1. С. 5.

*Мюридизм – религиозное мистическое направление в исламе, получившее распространение на Кавказе в 19 в.

[149] Смирнов Н. А. Реакционная сущность движения мюридизма и Шамиля на Кавказе. М.: Знание, 1952. 24 с.

[150] Смирнов Н. А. О реакционной идеологии мюридизма // Вопросы истории религии и атеизма: сб. статей. М.: Изд-во Академии Наук СССР, 1954. Вып. 2. 45 – 68 с.

работы имели целью указать на использование национализма и религиозного фанатизма в качестве инструмента, применяемого для достижения политических целей сторонниками империалистического лагеря. «Вот почему разоблачение ошибочной концепции о якобы освободительном характере движения мюридизма и Шамиля имеет актуальное значение. Оно помогает советским людям и всему прогрессивному человечеству беспощадно разоблачать нынешние попытки империалистов прикрыть свои захватнические планы всякого рода демагогическими фразами и лживыми националистическими лозунгами»[151].

В работах освещается деятельность повстанческого движения на Северном Кавказе и его лидера Шамиля, исповедовавшего мюридизм. С позиции советского марксизма Н. А. Смирнов доказывает антинародный характер идеологии и самого политического движения. Мюридизм описывается как разновидность панисламизма и пантюркизма, распространяемых Турцией на Кавказе. «Сочетание религиозных лозунгов “священной войны” с агитацией за присоединение Кавказа к Турции и за признание главенства турецкого султаната – халифа должно было дать, по мнению английских и турецких захватчиков, нужный эффект, необходимый при проведении их агрессивных действий на Кавказе»[152].

На наш взгляд, целью работы Н. А. Смирнова было стремление показать ретроспективным способом на примере движения Шамиля современные планы капиталистических держав по вмешательству во внутренние дела других государств. Второй целью, хотя и не менее значимой, стояла задача развенчать образ Шамиля, почитаемого как тогда, так и сейчас на Северном Кавказе, как исконного борца за ислам на этой территории.

Другой одарённый исследователь Востока – Е. А. Беляев, выдающийся арабист своего времени, член АН Объединённой Арабской Республики также принял участие в разработке нового подхода к религии. Ученый долгое время

---

[151] Смирнов Н. А. Реакционная сущность движения мюридизма и Шамиля на Кавказе. М.: Знание, 1952. С. 4.

[152] Смирнов Н. А. О реакционной идеологии мюридизма // Вопросы истории религии и атеизма: сб. статей. М.: Изд-во Академии Наук СССР, 1954. Вып. 2. С. 61.

преподавал на кафедре истории и экономики стран Ближнего и Среднего Востока Московского института востоковедения. Е. А. Беляев, изучая возникновение ислама, также остаётся в рамках советского марксизма и придерживается позиции выявления классовых интересов в своей работе. В труде «Мусульманское сектантство», рассуждая об образе Аллаха, арабист приписывает религии черты, которые отрицают коммунистическое общество и советский гражданин: «Аллах изображён в Коране с типичными чертами рабовладельца, а люди – люди его рабами, чей удел покорность и терпение. Образ Аллаха наделён также некоторыми характерными признаками купца; в этом получила отражение торговая обстановка Мекки»[153].

Традиционно критикуя буржуазных ориенталистов, Е. А. Беляев оспаривает мнение о том, что Коран был написан пророком Мухаммедом. «Отдельные части Корана настолько различны по содержанию и стилю, что считать его произведением одного автора довольно трудно. На основании свидетельств ряда мусульманских писателей известно, что эта книга уже в первых веках истории ислама подвергалась значительным сокращениям и дополнениям»[154]. Хочется отметить, традиционно мусульмане считают Коран несотворенным, и сложно подумать, что историк этого не знал. В связи с чем можно предположить, о разделении автором в этой части идеологических установок, свойственных тому времени.

В своей фундаментальной работе «Арабы, ислам и арабский халифат в ранее средневековье»[155], в главе, посвящённой возникновению ислама, Е. А. Беляев начинает с критики источников и литературы, научных концепций, а также их авторов. Е. А. Беляев проводит анализ трудов арабских историков, отмечая наиболее ценные из них. В сочинении рассматриваются основные концепции возникновения ислама. К тому времени историк пересмотрел свои взгляды на возникновение ислама и считал «торгово-капиталистическую»

---

[153] Беляев Е. А. Мусульманское сектантство (исторические очерки). Институт востоковедения. М.: Изд-во Восточная литература, 1957. С. 10.

[154] Там же. С. 10.

[155] Беляев Е. А. Арабы, ислам и арабский халифат в ранее средневековье: 2-е изд. М.: Наука, 1966. 279 с.

теорию ошибочной и не соответствующей положениям марксизма-ленинизма, также им были рассмотрены «кочевническая» и «земледельческая» концепция генезиса данной религии. Е. А. Беляев склонен считать наиболее обоснованной «рабовладельческую» теорию происхождения С. П. Толстова. Она была построена на смене общественных формаций в аравийском обществе. Е. А. Белеяв писал: «Гораздо обстоятельнее представляется концепция С. П. Толстова, который обратил серьёзное внимание на рабовладельческие отношения Аравии в VI – VI вв. Если отбросить слишком смелые, чисто субъективные суждения и взгляды автора по отдельным частностям, то основное положение о социальных корнях начального ислама окажется научно убедительным»[156]. Подчёркивая приверженность этой теории, в заключении главы о возникновении ислама историк приходит к следующему выводу: «… ислам, новая идеология, отразившая существенные изменения в арабском обществе, а именно: имущественное неравенство, рабство и развитие обмена. Появление новой идеологии было вызвано образованием рабовладельческого уклада в разлагавшемся первобытнообщинном строе»[157]. Хотя один из учеников Е. А. Беляева – доктор исторических наук, востоковед Роберт Григорьевич Ланда, не считает, что рабовладельческая теория возникновения ислама была центральной у его учителя: «всё же мне представляется, что Евгений Александрович вовсе не был, как это считают его оппоненты, безусловным сторонником “рабовладельческого” характера ислама. И в своей монографии он писал не о “решающем значении” рабовладения в возникновении ислама, а о “должном внимании” к рабовладельческим отношениям при рассмотрении данного процесса»[158].

Свой вклад в развитие атеизма Е. А. Беляев вносил и лекциями в университетских аудиториях. Подтверждением тому служат воспоминания того же Р. Г. Ланда: «Евгений Александрович был щедр на уничтожающие

---

[156] Там же. С. 94.

[157] Там же. С. 127.

[158] Цит. по: Ланда Р. Г. Талант ученного и учителя. Воспоминания о Е. А. Беляеве (1895 – 1964) // Слово об учителях. Московские востоковеды 30 – 60-х годов. сб. статей. М.: Наука, 1988. С. 319.

характеристики многих первых правителей халифата, в частности таких, как “дважды зять посланника аллаха” Осман, “любитель породистых лошадей и молодых рабынь”, сумевший стать третьим “праведным халифом”, накопив при этом несметные богатства и потворствуя жадности и вороватости своих многочисленных родственников»[159]. Нет сомнений в том, что труды Е. А. Беляева по вопросам исторического происхождения ислама имели для своего времени научную ценность и не утратили определенного значения и в настоящее время. Вместе с тем, они также соответствовали политическим установкам того периода, способствовали формированию положительного образа атеистического подхода, реализованного на научной основе. И все же собственно исторический компонент работ ученого представляется более фундаментальным результатом, чем прикладная разработка идей научного атеизма.

К концу 1950-х гг. маховик антирелигиозной политики начал вновь набирать обороты, что сопровождалось новой антирелигиозной кампанией. Отправной точкой по усилению наступления на «религиозные пережитки» советских людей стало Секретное постановление ЦК КПСС от 4 октября 1958 г. «О записке Отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам “О недостатках научно-атеистической пропаганды”»[160]. Появление этого документа было связано с тем, что, вопреки принятым постановлениям ЦК, и мерам по их реализации, позиции религиозных институтов в стране продолжали усиливаться. Одну из причин такого усиления партийное руководство страны видело в недостаточной научно-атеистической работе: «Всесоюзное общество по распространению политических и научных знаний, Министерство культуры СССР, Министерство высшего образования СССР, Министерства просвещения союзных республик, ВЦСПС и ЦК ВЛКСМ неудовлетворительно выполняют постановление ЦК КПСС от 7 июля 1954 года, в котором были определены конкретные задачи этих организаций в деле атеистического воспитания

---

[159] Цит. по: Там же. С. 317.

[160] Записка Отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам «О недостатках научно-атеистической пропаганды» // Российское объединение исследователей религии. URL: https://rusoir.ru/03print/03print-02/03print-02-239/.

населения страны»[161]. В части касающейся распространения атеистической пропаганды содержался призыв привлечения научных кадров - «широко организовать научно-атеистические лектории, к работе в которых привлечь виднейших учёных, педагогов, пропагандистов»[162].

Определенным примером реализации новой антирелигиозной политики в науке могут служить труды профессора Л. И. Климовича, который выстраивал оценки, опираясь на критические высказывания, стихотворения и поэмы о религии мыслителей и философов Востока. Он активно использовал в своей антирелигиозной позиции высказывания и труды таких ученых, как Абу Юсуф Якуб аль-Кинди (IX в.), Абу-Али ибн Сина (Авиценна) (XI в.), Абу Рейхан аль-Бируни (XI в.), Абу Бакр ибн Туфайль (Абубацер) (XII в.), Омар Хайя́м Нишапури (XII в.) и др. Вывод, к которому приходит ученый, состоял в том, что «критически относясь к учениям Корана, выдающиеся представители науки и культуры народов Востока не отдавали предпочтения какой-либо религии»[163]. Характеризуя сущность религиозного мировоззрения, например, Омар Хайям во всех верах находил «язык смиренья рабий»[164]. Л. И. Климович использует и такой способ «развенчания», как ссылки на великие имена и идеи представителей исламской уммы для того, чтобы светская критика религии была «санкционирована» для верующих через авторитетное мнение лиц, разделяющих мусульманские традиции и культуру.

27 января – 5 февраля 1959 года состоялся внеочередной XXI съезд ЦК КПСС, главным лозунгом которого стало провозглашение необходимости перехода советского общества к построению коммунизма. Среди широкого спектра идейно-воспитательных задач, необходимых для реализации этого замысла, были поставлены цели в области идеологической работы, такие как:

---

[161] Там же.

[162] Там же.

[163] Климович Л. И. Коран и его догматы. Алма-Ата: Казахское государственное издательство, 1958. С. 41.

[164] Там же. С. 41.

«преодоление пережитков капитализма, борьба с буржуазной идеологией»[165]. По установившейся традиции религию относили именно к этим явлениям буржуазного общества.

Подводя итоги десятилетия, партия в 1960 году ставила и другую задачу - воспитание «нового человека». В январе того же года было принято Постановление «О задачах партийной пропаганды в современных условиях»[166]. Это постановление затрагивало широкий круг общественных вопросов, в том числе и отношения к религии. Акт определял «основные направления идеологической работы, формы и методы её осуществления»[167]. Документ был более объёмный, чем ранние партийные постановления и содержал развернутый перечень мер идеологической работы по различным направлениям.

Как и ранее, указывалось на недостаточность усилий в борьбе с религией. «Руководители некоторых партийных организаций не ведут настойчивой борьбы против чуждой идеологии … иногда занимают оборонительную позицию по отношению к враждебной марксизму-ленинизму идеалистической, религиозной идеологии …» [168]. Также документ содержал установки, нацеленные на регулярный выпуск атеистической литературы: «Обеспечить подготовку и издание в 1960 – 1961 гг. для системы партийного просвещения популярных учебников по философии, атеизму …»[169].

Спустя три года партия ставит новые цели в идеологической борьбе, в Постановлении «Об очередных задачах идеологической работы партии» [170].

---

[165] Резолюции и постановления съезда по докладу т. Хрущева Н. С. «О контрольных цифрах развития народного хозяйства СССР на 1959 – 1965 годы» извлечение // Коммунистическая партия Советского союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. М.: Издательство политической литературы. 1986. Т. 9. С. 302.

[166] Постановление «О задачах партийной пропаганды в современных условиях» // Коммунистическая партия Советского союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. М.: Издательство политической литературы. 1986. Т. 9. С. 491 – 511.

[167] Там же.

[168] Там же. С. 496 – 497

[169] Там же. С. 506.

[170] Постановление «Об очередных задачах идеологической работы партии» // Коммунистическая партия Советского союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. М.: Издательство политической литературы. 1986. Т. 10. С. 352 – 367.

Постановление делало акцент на противостоянии социалистической и капиталистической систем: «Теперь правящие круги империалистических стран, не отказываясь от других форм борьбы против социализма, делают главную ставку на идеологические диверсии в отношении социалистических государств, на оголтелый антикоммунизм»[171]. «Проблема воспитания нового человека – гражданина коммунистического общества - нерасторжимо связывалась с борьбой против буржуазной идеологии, с пережитками прошлого в сознании советских людей»[172]. «Вести настойчивую борьбу против религиозных пережитков, шире развернуть научно-атеистическую работу»[173]. Такого рода лозунги стали основой нового развития научно-атеистического подхода.

Подводя итоги трёхлетней политической кампании, можно выделить два основных направления, которым необходимо было следовать при изучении религии: 1) исследования религии должны иметь связь с повседневной жизнью советского гражданина, то есть быть практико-ориентированными; 2) исследования должны были содержать элементы борьбы с враждебной капиталистической идеологией. Последнее обстоятельство изначально смешивало научный анализ с политической целесообразностью. Поэтому, работы 1960-1970 гг. по данной теме характеризует причудливое сочетание тенденции к развитию светского знания, выполняющего роль научной экспертизы, с идеологической ангажированностью, при необходимости получения практических антиклерикальных результатов. Разнонаправленность и противоречивость этих мер предопределяли внутреннюю невозможность развития научного атеизма как новой теоретической основы для религиозной критики. Тем не менее, и такой «политический заказ» приносил определенные результаты в изучении религии.

В частности, с подобных позиций выступал профессор А. С. Карлюк. «В настоящее время, когда советский народ вступил в полосу развёрнутого строительства коммунизма, борьба с чуждой нашему обществу идеологией

---

[171] Там же. С. 353

[172] Там же. С. 354

[173] Там же. С. 359

приобретает особо актуальное значение. Одной из форм такой идеологии является религия»[174]. В подготовке своей книги «Очерки по научному атеизму», историк использует опыт научной пропаганды историков, который был рассмотрен выше. «В частности мы следовали ходу мыслей А. И. Крывелева при рассмотрении гносеологических корней религии <…>. Социальные и гносеологические корни религии, … заимствовали некоторый материал из работ Е. А. Беляева “Мусульманское сектантство” …»[175].

В главе посвящённой исламу А. С. Карлюк начинает знакомство читателя с этой мировой религией с необходимости изучения Корана. Рассматривая создание мира по Корану, историк сразу указывает на примитивность описания окружающего мира. «Представления о разостланной ковром земле, как бы подпираемой горами, также весьма примитивны и близки представлениям древних людей о земле, как неподвижной плоскости»[176]. Таким образом, историк делает вывод, что описанные явления воспринимались глазами человека, жившего в древние века. Тем самым, ученый разоблачал миф о сотворении Священного Писания на небесах и подводил к наблюдению о том, что создание книги выступало продуктом человеческой мысли. Более того, А. С. Карлюк использует уже ставший классическим к 1960 гг. приём в критике ислама - указание на закрепление в Коране принципа неравенства людей. «Коран оправдывает классовое неравенство и эксплуатацию человека, человеком»[177]. Тем самым, принципы современного общества должны были быть противопоставлены «рабовладельческой древности».

А. С. Карлюк в своем объяснении причин зарождения ислама исходил из экономической и хозяйственной обусловленности. Главным фактором он считал необходимость обеспечить защиту земледелия, что потребовало объединения арабских племён от внешнего мира и проведение масштабных ирригационных работ. «Именем самого Аллаха религия ислама призвала всех правоверных

---

[174] Карлюк А. С. Очерки по научному атеизму. Минск: Изд-во АН БССР, 1961. С. 3.

[175] Там же. С. 4

[176] Там же. С. 359

[177] Там же. С. 361

подняться на борьбу с иноверцами. Так в религиозной форме отражались сугубо политические тенденции»[178]. Такой подход закладывал в основу зарождения религии экономическую основу, которая в своем развитии демонстрировала процесс классовой борьбы.

Ещё одной из любопытных идей, высказанной в работе, является мнение о том, что ислам распространился так быстро по территориям, потому что наслаивался на другие религии, отражавшие схожие процессы в иных обществах. «… Ислам не получил бы сравнительно быстрого распространения на обширных территориях, если бы положенные в его основу представления не были близки к тем, которые уже сложились ранее. В этом обстоятельстве заключается ещё один аргумент, подрывающий миф о боговдохновенном характере Корана»[179].

Небезынтересный взгляд высказал А. С. Карлюк и на образ мистиков – суфиев в исламе: «Отказ от активной общественной борьбы, проповеди аскетизма, непротивления злу, отрешённости от мирских благ – все это затушевывало социальное зло, проводило угнетенные массы к обезволеванию, в чем больше всего нуждались феодальная верхушка и духовенство»[180].

Говоря о положении ислама в СССР, историк осуждает тех, кто пытается найти общее в исламе и научном коммунизме. «На Северном Кавказе, например, его «левое» крыло открыто проповедовало в конце 1920-х годов, что между исламом и научным коммунизмом противоречий – де нет, и что идеи коммунизма уже давно якобы высказанным Мухаммедом <…> Такие попытки не могут иметь успеха <…> Как уже говорилось выше, ислам не обещает ничего хорошего рядовому верующему в реальной жизни»[181]. Справедливости ради, стоит отметить, что в 1920-х годах коммунистическая партия сама искала точки соприкосновения с исламом для использования религии в своих интересах.

Карлюк А. С. также подверг осуждению роль ислама в революционный период: «Великую Октябрьскую социалистическую революцию мусульманское

---

[178] Там же. С. 370

[179] Там же. С. 370

[180] Там же. С. 383

[181] Там же. С. 401

духовенство встретило в штыки. С первых дней Гражданской войны оно оказалось в лагере внутренней контрреволюции и шло на прямой сговор с иностранными интервентами»[182]. Данное обстоятельство ранее встречалось в работах крайне редко. В 1960-е годы даже трудно было представить, что в Советском Союзе возможна политическая сила, которая могла бы представлять интересы религиозно настроенной части общества. Поэтому, критика религии, а не отдельных лиц и социальных групп, исповедующих ислам, приобрела огульный характер.

В заключение работы был рассмотрен вопрос о значении ислама в современных для историка международных отношениях. В частности, говорится об использовании религии западными странами в борьбе за сырьевые ресурсы и влияние в странах Африки «Нефть, а не защита ислама не даёт покоя американо-английским монополиям, до сих пор не оставившим мечты вести вооружённые силы в страны Арабского востока»[183]. В целом, работа А. С. Карлюка не содержала новых подходов в изучении ислама, но благодаря привлечению работ дореволюционных историков, что также характеризует период 1960-1970 гг., в истории ислама удалось увидеть ряд новых сюжетов, анализ которых ранее вряд ли был возможен.

Стоит отметить увеличение в 1960-х годах исследований об исламе в национальных республиках СССР, где эта религия являлась традиционной. Неотъемлемым условием публикации таких исследований должно было быть служение атеистической пропаганде. В авангарде «регионального» подхода к критике ислама стоял Дагестан. Отчасти такую позицию можно объяснить усилиями республиканской партийной ячейки. «На VIII пленуме обкома КПСС, где обсуждался вопрос о массово-политической работе в Кахибском и Карабудахкентском районах, много внимания было уделено научно-атеистической пропаганде среди населения. Улучшению научно-атеистической

[182] Там же. С. 401

[183] Там же. С. 422

пропаганды был посвящён пленум Дагестанского отделения Всесоюзного общества по распространению политических и научных знаний»[184].

Одним из ведущих центров критики ислама в этот период становится Дагестанский государственный университет им. Ленина. Среди наиболее активных сторонников научно-атеистического похода в этом ряду критиков выступил Серажутдин Муртазалиевич Гаджиев, из-под пера которого вышло множество трудов о современном исламе и его положении в Советском Союзе. К наиболее известным его работам относятся такие, как «Основные черты современного ислама», «О рае и аде»[185], «Мир глазами науки и Корана»[186] и другие. В контексте проблематики темы данного исследования обратимся к самой объёмной его работе - «Пути преодоления идеологии ислама»[187]. Как и большинство историков того периода С. М. Гаджиев, в качестве идеологического ориентира использует отдельные решения XXII съезда ЦК КПСС. Он заявляет об уничтожении всех источников религиозного мировоззрения в результате построения социализма. Но в то же время, отмечает историк, в обществе не просто сохраняется религиозный уклад, но наблюдается и его возрождение: «Одной из серьёзных причин оживления пережитков ислама в нашей стране, является то, что за последнее время было допущено ослабление научно-атеистической пропаганды»[188].

Описывая историю появления ислама, С. М. Гаджиев, на наш взгляд, не вполне корректно использует термины. Например, первых последователей пророка Мухаммеда историк называет ханифами, хотя сам и отмечает, что это религиозное течение было доисламским[189]. В своих рассуждениях о приходе

---

[184] Арапов Д. Ю. Ислам в России и Евразии. Ислам и советское государство (1944 – 1990): сб. документов. М.: Изд. дом Марджани, 2011. Вып. № 3. С. 179.

[185] Гаджиев С. М. О рае и аде. Махачкала: Дагкнигоиздат, 1962. 66 с.

[186] Гаджиев С. М. Мир глазами науки и Корана. Махачкала: Дагкнигоиздат, 1966. 155 с.

[187] Гаджиев С. М. Пути преодоления идеологии ислама (По материалам Северного Кавказа и Дагестана). Махачкала: Дагкнигоиздат, 1963. 245 с.

[188] Там же. С. 5.

[189] Ханифизм, одна из форм религиозного монотеистического движения, возникшая в доисламской Аравии и испытавшая влияние как иудаизма, так и христианства. Последователи (ханифы), проповедуя монотеизм и аскетизм, призывали к упразднению племенных и местных божеств, но, не принимая целиком ни христианства,

ислама на Кавказ, Гаджиев подверг критике специалистов, ссылающихся на то, что ислам во времена восстания Шамиля использовался как идеологическое оружие в войне с Россией. С. М. Гаджиев утверждает: «Известно, что нашествия Тимура, лезгинский поход Надир-шаха, а также разорительные походы в северную часть Азербайджана персидского шаха Ага-Мохаммеда в 1795 и 1797 гг., вторжение Омар Хана в Грузию в 1785 г., и др. были освящены исламом. Используя религию, все они готовили ещё до присоединения Грузии к России, идеологическую почву для своих будущих завоеваний»[190]. Такая гипотеза об общих идеологических замыслах, направленных в будущее у разных правителей, представляется сегодня весьма сомнительной.

Нельзя не отметить в сравнении с работами предшественников, что некоторые исторические аспекты темы стали раскрываться на исторических источниках, а не под влиянием внутренних убеждений исследователя. Глава о политической позиции мусульманского духовенства в период строительства социализма была наполнена многочисленными интересными фактами из документов центральных архивов и национальных архивов республик. В частности, были найдены свидетельства о действиях белогвардейских командиров, использовавших знамя ислама в борьбе с большевиками. Любопытно доказывался тезис о сопротивлении советизации Дагестана и Чечни духовными лидерами, имамом Нажмутдином Гацианским и шейхом Узун – Гаджи Салтныским. Такой подход был явно рассчитан на уроженцев Кавказа, исповедующих ислам. Его цель - показать, как религиозное духовенство Северного Кавказа встретило советскую власть.

В республиках Центральной Азии и Татарской АССР также в этот период выходило множество работ атеистической направленности, где изобличалась реакционная сущность ислама. Примером таких публикаций можно назвать работу Тажена Изимбетова «Ислам и современность»[191]. Здесь он пытается

ни иудаизма, стремились к созданию относительно простой, доступной для Аравии 6 — начала 7 вв. религиозной системы. Ханифизм оказал значительное влияние на первоначальный ислам.

[190] Там же. С. 14.

[191] Изимбетов Т. Ислам и современность. Нукус: Каракалпакгиз, 1963. 160 с.

критиковать попытки представителей исламского духовенства приспособиться к новым социально-экономическим условиям.

Изучив тенденции приспособления религии как в СССР, так и за рубежом, в своём исследовании Т. Изимбетов, ставит следующие задачи: «Исходя из этих обстоятельств, в рамках данной работы и делается попытка раскрыть на основе марксистско-ленинской теории и партийных решений несостоятельность попыток мусульманского духовенства приспособить ислам к достижениям науки, к социалистической действительности …»[192]. Исследователь выражает благодарность профессору, историку Л. И. Климовичу за содействие в написании книги.

Нельзя не заметить наличия практически в каждой главе отсылок к высказываниям Первого секретаря ЦК КПСС о религии Н. С. Хрущёва. Хотя совсем недавно был разоблачён культ личности Сталина, авторы в восточном стиле продолжают традиционное цитирование лидера партии. Т. Изимбетов - один из немногих учёных, который пытался критиковать не только бытовые проявления ислама, но и мировоззренческие идеи сторонников культа. «В настоящее время мусульманские теологи и “учёные” защитники ислама всячески стараются сгладить некоторые грубые положения Корана при помощи аргументов объективного идеализма, в частности неотомизма* <…> Человеческий мозг не может проникнуть со своим знанием в сущность жизни бога, ставить вопрос об источнике этой жизни тщетно: “оно есть” – это аксиома, с признания которой начинается человеческая мудрость»[193]. Исследователь даёт ответ на эти философские изыскания теологов с позиции материалистической диалектики. «Весь исторический ход развития науки, и основанная на нём диалектико-материалистическая философия доказали, что единство мира

---

[192] Там же. С. 10.

* Неотомизм – резко противостоит как материализму, так и субъективному идеализму. Он претендует на универсализм, объединение в целостном синтезе веры и разума, умозрения и эмпирии, созерцательности и практицизма, индивидуализма и соборности. Это объединение осуществляется в неотомизме на жёстко фиксированной догматичной основе, определяемой непререкаемостью и общеобязательностью для философии божеств. откровения: неотомистская философия является служанкой богословия.

[193] Там же. С. 16.

заключается в его материальности, материя есть единственная субстанция, которая существует объективно …»[194].

Т. Изимбетов подчёркивает, что «примирением» ислама и науки занимаются молодые учёные, священнослужители, знакомые с наукой «“Примирением” ислама с наукой, как показали личные наблюдения, занимаются в большей степени молодые культослужители, окончившие медресе и действуют они очень активно» [195] . Как кандидат философских наук Т. Изимбетов не мог обойти философские аспекты спора: «Попытки “примирения” ислама с наукой есть попытки возрождения о “двойственности истины”»[196]. Он пишет, что для своего времени «теория двойственности» была прогрессивной, но в современности апологеты как христианства, так и ислама используют её для согласия с наукой. «Поэтому приспособление современного ислама к достижениям современного естествознания, попытки “примирения” ислама с наукой нельзя рассматривать как отказ религии от борьбы с наукой …»[197]. Т. Изимбетов в своей работе целую главу посвятил отношению ислама к искусству, что ранее редко можно было заметить в атеистических трудах. Он отмечает, что под знаменем этой религии было уничтожено множество произведений искусства. «Мусульманские фанатически настроенные служители культа постоянно преследовали представителей науки и искусства, душили народные таланты, запрещали пользоваться даже посудой с изображением зверей»[198]. Оставаясь на своих позициях изобличителя, Т. Изимбетов говорит, что примирение невозможно, так как противоречия не во внешних принципах, а вопросах существенных мировоззренческих.

Сочинение Т. Изимбетова вряд ли сегодня может представлять интерес для исследователя истории ислама, но полностью соответствует всем требованиям Постановлений ЦК КПСС начала 1960-х годов. Труд содержит все те же главные

---

[194] Там же. С. 17 – 18.

[195] Там же. С. 45

[196] Там же. С. 62.

[197] Там же. С. 63.

[198] Там же. С. 65.

акценты, которые требовали Постановления – недопустимость религиозной повседневности, борьба с капиталистической идеологией и разоблачение приспособленческих тенденций религии.

Было бы заблуждением, считать, что историки советского государства в своём критическом подходе к изучению истории ислама следователи только установкам коммунистической партии о распространении атеизма. Воспитанные в парадигме советского марксизма, они и не могли исповедовать других идей. Большое значение в этом сыграли их собственные биографии. «… Смирнов Н. А. безоговорочно принял Октябрьскую революцию …» [199] . «Николай Александрович вновь добровольно вступает в ряды Красной Армии. Направленный в систему Главвсевобуча, он все годы Гражданской войны был занят подготовкой кадров для Красной Армии …»[200].

С учётом изложенного обратимся к мнению специалистов Омского государственного университета, представленным в коллективной работе, посвящённой новым исследовательским практикам. «Важнейшим содержательным компонентом такой трансформации является утверждение в советской исторической науке уникальной профессиональной субкультуры, важнейшей составной частью которой является культура партийности. В советский период формируются и сменяются поколения историков, для которых нормы политической борьбы переносятся на нормы научной этики, точнее, они совпадают. Это происходит потому, что государственная идеология становится одновременно и научной методологией. Речь идёт не только о вере, но и об определённой конвенции – есть единственно правильный подход, нормативное аксиологическое единство в рамках марксисткой методологии, никаких альтернативных подходов в принципе быть не может»[201].

Значение практик научного атеизма 1950-х гг. для исследовательского сообщества заключалось в кристаллизации исследовательских методов при

---

[199] Там же. С. 284.

[200] Там же. С. 285.

[201] Корзун В. П. Несколько лекций по методике историографического анализа: современные исследовательские практики: уч. пособие. Омск: Изд-во ОмГУ, 2012. С. 47.

изучении ислама. Устанавливая новые правила, где в основу заложена «научность», такая политика открывала перед исследователями новые возможности, проявлявшиеся в предоставлении доступа к новым сведениям и источникам, необходимым для реализации утверждения верховенства советского марксизма. Вместе с тем, научный атеизм 1950-х гг. поднимал вопросы изучения религии с конкретно-исторического на мировоззренческий уровень. Изучение ислама не представляло исключения.

2.2. Реформа Института Востоковедения и прагматические задачи отечественного востоковедения в 1960-е годы.

Послевоенное устройство мира и успехи антиколониальных движений, породили новую расстановку сил на международной арене. Сформировались благоприятные условия для расширения геополитического влияния Советского Союза на Ближнем Востоке и в других регионах. Эти изменения потребовали приспособления советского востоковедения к изучению актуальных вопросов международных отношений. Неотъемлемой частью востоковедческих проблем была, и оценка роли ислама в общественно-политических процессах мусульманских государств. Переориентация исследовательских задач привела к смещению научного интереса в сторону современного положения религии в странах Ближнего Востока, Азии и Африки. Попытки сделать востоковедение прикладным предпринимались и ранее, что приводило к неоднократным реорганизациям Института востоковедения. Но самые значительные изменения, определившие на долгие годы исследовательские направления научных центров, произошли в середине XX века.

К 1950 году деятельность Института востоковедения была признанной неудовлетворительной, вследствие чего 01.07.1950, Президиум АН СССР принял постановление «О состоянии научной работы в области востоковедения в институтах Академии наук СССР». В нем говорилось: «Президиум Академии Наук СССР устанавливает, что научная работа в области востоковедения,

ведущаяся в Академии Наук, находится в неудовлетворительном состоянии»[202]. Из письма заведующего сектором науки Отдела пропаганды и агитации ЦК ВКП(б) Ю. А. Жданова к Г. М. Маленкову: «Одной из главных причин неудовлетворительного состояния научной работы в области востоковедения является то, что Институт востоковедения Академии наук СССР (директор – академик Струве В. В.) и его московская группа не справляется с возложенными на них задачами. Дирекция института не обеспечивает правильного ведения научной работы и разрешения актуальных проблем в области востоковедения… Институт востоковедения находящийся в г. Ленинграде, оторван от центральных партийных и научных учреждений и не получает необходимого направления в работе… В целях коренного улучшения научной работы в области востоковедения считаем целесообразным принять предложение президиума Академии Наук о переводе Института востоковедения из г. Ленинграда в г. Москву…»[203].

В результате проведенной реорганизации был создан Московский институт востоковедения (МИВ) и Ленинградское отделение Института востоковедения (ЛО ИВ). Это решение на долгие годы предопределило направления изучения ислама в Советском Союзе. Московский Институт Востоковедения «… сосредоточился на изучении современного политического ислама и идеологии современных мусульманских национальных движений за рубежом»[204].

Ленинградское отделение «лихорадило» ещё в течение 6 лет и только в 1956 году отделение смогло войти в рабочее русло. Хранение на базе (ЛО ИВ) оригинальных источников и архива определили специфику исследовательских работ. «Перед ЛО ИВ была поставлена задача ввести в науку большое количество первоисточников, содержащихся в восточных рукописях,

---

[202] Об Институте востоковедения Академии Наук СССР (С-т от 1.VII.50 г., пр. № 516, п. 2-с; ОБ от 3.VII.50 г. пр. № 513, п. 7). 3 июля 1950 г. Протокол № 75, п. 254 // Академия наук в решениях Политбюро ЦК РКП(б) – ВКП(б) – КПСС. 1922 – 1991. 1922 – 1952. М.: Российская политическая энциклопедия (РОСПЭН) 2000. Т. 1. С. 456.

[203] Там же. С. 457 – 458.

[204] Bobrovnikov V. The contribution of Oriental scholarship to the Soviet anti-Islamic discourse: from the Militant Godless to the Knowledge Society // The Heritage of Soviet Oriental Studies. New-York. Routledge, 2011. 71-72 p.

хранящихся в ЛО ИВ, и продолжить традиционные исследования в области истории докапиталистических формаций. Это должно было обеспечить необходимую и непрерывную связь с исследованиями современного Востока с его историческим прошлым. При этом учитывались имевшиеся в Ленинграде научные традиции в области исследования культуры народов Востока, наличие кадров старшего поколения востоковедов и, разумеется, богатейшие собрания первоисточников, хранящихся в Рукописном отделе и Архиве востоковедов ЛО ИВ»[205].

Накопленные за много лет источники определили темы для будущих исследований Ленинградского отделения ИВ РАН. Это были труды, изучающие ислам, связанный с хадисоведением, коранистикой, доксографией и переводом оригинальных письменных источников. Большая часть из них была систематизирована и проанализирована в кандидатских и докторских диссертациях. Долгое время, остававшиеся в тени конъюнктурного изучения ислама, они были известны лишь узкому кругу специалистов внутри академической среды.

В ЛО ИВ имелись также кадровые проблемы, которые решались за счёт студентов Восточного факультета ЛГУ, что естественным образом создавало лакуну на определённых этапах в публикации научных трудов в области изучения ислама. Структура института не подразумевала предметного изучения ислама, исследования проводились в рамках кабинетов: арабского, иранского и так далее.

Полученный многолетний опыт Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР в развитии академического исламоведения по-настоящему реализовался только после 1990 года. «Надо сказать, что уже в восьмидесятом году мы оказались единственным подразделением, в котором уже готовились, либо уже были подготовлены исламоведы…»[206]. До этого

---

[205] Базиянц А. П., Бертельс Д. Е. Азиатский музей – Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М.: Наука, 1972. С. 70.

[206] Фонд Ибн Сины // Изустная история / Станислав Михайлович Прозоров (часть 2). 2023. URL: https://www.youtube.com/watch?v=Fku_mnOTGUM&t=15s.

времени изучение ислама было тесно связанно со страноведением и политическим востоковедением, обслуживающим в основном внешние политические задачи.

Закономерно, что изучение ислама, в основе которого лежала работа с историческими текстами была тесно связана с ретроспективными сюжетами. Как уже было сказано выше, эти исследования не имели широкого распространения, так как изучаемые вопросы сложно было связать с процессами классовой борьбы для их популяризации.

Изучение антиколониальных движений и развитие классового сознания в странах Азии, Африки и Востока имело прикладное значение для выстраивания дипломатических отношений СССР в этих регионах. В результате в 1954 году Ленинградское отделение Института востоковедения было присоединено к МИВ и Московскому государственному институту международных отношений (МГИМО). Это было связанно с отсутствием желаемых результатов от предыдущих реорганизаций. Такую точку зрения, в своём письме в ЦК ВКП(б), излагал первый секретарь Компартии Таджикской ССР Б. Г. Гафуров, «…Победа народно-освободительного движения в Китае с каждым днём оказывает всё большее влияние на все страны Востока…Влияние революционного Китая воздействует особенно на положение в Индии и Пакистане. Нет никакого сомнения, что в ближайшее время мы будем свидетелями крупнейших событий в этих странах. Однако мы к этим событиям подготовлены плохо…Кадры востоковедов готовят: Институт востоковедения в Москве, восточные факультеты в Московского, Ленинградского, Тбилисского, Ереванского и Ташкентского университетов. Кадры, выпускаемые этими учебными заведениями, стоят на крайне низком уровне. В 1947 – 1948 – 1949 гг. в Таджикистан на практику приезжали группы выпускников этих учебных заведений. Почти все они не могут разговаривать на индустани, урду и пушту, только при помощи словарей в состоянии перевести лёгкий текст. Выпускники Института востоковедения и восточных факультетов плохо знают географию, историю, этнографию восточных стран и современное положение в них. Я считаю, что сейчас крайне необходимо принять целый ряд мер по исправлению

сложившегося положения»[207]. Сведения о некачественной подготовке дошли до Н. С. Хрущёва, после чего были проведены многочисленные проверки подтвердившие выводы Б. Г. Гафурова. Несмотря на это проводить какие-то радикальные изменения в структуре института не предполагалось. Тем не менее, 1 июля 1954 годы Совет министров СССР принял постановление «Об упорядочении подготовки специалистов по международным отношениям, а также по филологии и истории стран зарубежного Востока»[208]. Постановление определяло присоединение МИВ к МГИМО, сокращение студентов в МИВ «…и повышение качества подготовки специалистов по международным отношениям, филологии и истории стран зарубежного Востока…»[209]. На первый план в работах реорганизованного Института востоковедения выдвигалось изучение проблем кризиса колониальной системы, развития национально-освободительного движения, социально-экономических и культурных преобразований в освободившихся от колониального гнёта странах Востока, политики империалистических стран в Азии и Африке.

16 мая 1956 года при Московском государственном университете (МГУ), был основан Институт восточных языков (ИВЯ). Создание института связывали с активизацией внешнеполитических связей со странами Востока и Азии. Так и создание ИВЯ было объявлено после поездки Н. С. Хрущёва в Индию. «В те годы общественный интерес к Ближнему и Среднему Востоку в Советском Союзе находился на пике. Руководство СССР открыто декларировало решимость “защищать свободу, независимость и невмешательство во внутренние дела региона”. Так гласила гневная нота МИД СССР по случаю создания в 1955 г. Багдадского пакта. Главными реципиентами советской дружбы и поддержки рассматривались арабские режимы, воздержавшиеся от участия в продвигаемых Западом региональных военно-политических блоках»[210]. При создании ИВЯ

---

[207] Цит. по: Алаев Л. Б., Алексахин А. Н. Воевода Е. В. Главы из истории московского востоковедения. Лазаревский институт – Московский институт востоковедения. М.: МГИМО, 2015. С. 245.

[208] Там же. С. 246.

[209] Там же. С. 247.

[210] Шлыков В. И., Шлыков П. В. По заветам академика В. В. Бартольда… // Вестник московского университета. Серия: Востоковедение (13). 2021. №. 3. С. 4.

главными направлениями и проблемами исследований стали вопросы филологических дисциплин. Трансформация института произошла в 1972 году, когда в институте на базе социально-экономического отделения открылось отделение с социально-политической направленностью исследований. Расширение проблемного поля исследований вызвали необходимость переименования института в Институт стран Азии и Африки (ИСАА). Сближение с современными политическими процессами повели ИСАА тем же путём, что и МИВ в МГИМО. «Особое место занимали дискуссии, связанные с осмыслением выбора путей развития афро-азиатских обществ в процессе деколонизации, на начальном этапе суверенного развития, происходившего в условиях биполярной модели мироустройства. Вместе с тем сохранялась и односторонность в изучении колониального и современного периодов, выражавшаяся в приоритетном развитии тематики национально-освободительных движений…»[211].

Таким образом, близость МИВ и ИСАА к центру принятия политических решений оказывали существенное влияние на задачи к изучению ислама. Религия рассматривалась в контексте современных ближневосточных общественных процессов, антиколониальных движений и формирований независимых государств, в которых исламу, всегда отводилось значительное место. Конъюнктурность данного пути как можно заметить, закладывалась уже при создании исследовательских центров. Такой подход сохранялся до конца 1970-х годов. Действия военного контингента СССР в Афганистане (1979-1989) и Исламская революция в Иране (1979), потребовали пересмотра и переосмысления методов изучения ислама. Для понимания значения этой религии в общественно-политических процессах мусульманских государств необходимо было обратиться к первоисточникам исламской догматики. В это время и понадобились многолетние наработки Ленинградского отделения Института востоковедения.

---

[211] Сафронова А. Л. Традиционные направления и новые тенденции в деятельности исторического отделения ИСАА МГУ // Вестник московского университета. Серия: Востоковедение (13). 2016. №. 2. С. 11.

Во второй половине 1950-х годов после становления столичных центров начинается переориентация периферийных востоковедческих отделений ИВ АН СССР на изучение актуальных проблем, имевших значение для выстраивания дипломатических отношений с зарубежными государствами.

Институт востоковедения АН Узбекской ССР одним из первых запустил «модернизацию» своей исследовательской деятельности. «В свете решений XX–XXII съездов партии и последующих пленумов ЦК КПСС, а также московских совещаний… перед советским востоковедением стоят большие и ответственные задачи – изучение международного рабочего и национально-освободительного движения, борьбы народов зарубежного Востока против империализма… их борьбе за окончательную ликвидацию колониальной системы…»[212]. Здесь надо отметить схожесть положений ЛО ИВ АН СССР и Института востоковедения АН УзССР. В Ташкенте, как и в Ленинграде, на базе института находилось множество первоисточников исламской культуры. Это обстоятельство способствовало тесному взаимодействию двух востоковедческих центров и даже обмену кадров. Институт востоковедения АН УзССР ввиду его многопрофильности являлся самым авторитетным из периферийных отделов.

В 1958 году на базе АН Азербайджанской ССР был сформирован Институт востоковедения. Задачи, которые были поставлены перед институтом, следовали в русле генеральных установок ИВ РАН. «Главной задачей Института стало тщательное изучение и анализ закономерностей и особенностей исторического, общественно-политического, экономического и культурного развития стран Ближнего и Среднего Востока»[213].

С 1959 года в Таджикистане при Институте языка и литературы создаётся отделение восточных рукописей, к 1971 году ставшее Институтом востоковедения.

---

[212] Азимджанова С. А., Пикулин М. Г. Востоковедение в Узбекистане за 40 лет // Общественные науки в Узбекистане. Ташкент: Изд-во Академии Наук Узбекской ССР. 1964. № 8-9. С. 54.

[213] Керимова-Коджаева Т. С. Становление востоковедных исследований в Азербайджане // Ориенталистика. 2023. Т 6, № 1. С. 110.

Отдельно хотелось бы сказать о причинах по которым, свой Институт востоковедения не получила Казань. Одной из них был призрак «султангаливщины» и обвинения в националистических направлениях исследований. Такая ситуация складывалась до самого распада СССР. Также не было своих центров в Дагестане и Казахстане. Как полагают, некоторые специалисты это было связано с отсутствием общих границ с зарубежными государствами. «Решение создать полноценные восточные институты только в самых южных республиках СССР, вблизи Турции, Ирана, Афганистана и Пакистана, показывает, что основной целью этих учреждений было наблюдение за политическим развитием в этих соседних странах. Очевидно, что Казахстан, а также Татарстан и Дагестан не получили «своих» восточных институтов, поскольку не имели в качестве соседей зарубежных мусульманских стран. (Однако Казахстан граничит с мусульманским Синьцзяном/Восточным Туркестаном, и поэтому в 1986 году в Алматы был открыт Институт уйгурских исследований)»[214].

Изучение ислама после реорганизации Института востоковедения стало тесно связано со страноведением. Происходит уход от исследовательского поиска причин возникновения религии к оценке её места в современных общественных и государственных отношениях. В будущем для обеспечения релевантных знаний, советским исследователям расширят доступ к зарубежным источникам. Появятся новые направления в изучении ислама. Например, больше внимания будет уделено положению ислама в Юго-Восточной Азии.

Помимо неудавшейся идеологической попытки поставить атеистический подход в центр религиозной критики в исторических и философских работах, рассматриваемый период характеризуется развитием отечественного востоковедения. Составной частью этого направления в науке выступало и изучение исламских стран. В 1960-х годах профессиональное сообщество

---

[214] Kemper M. The expansion of Oriental studies after the Second World War // The Heritage of Soviet Oriental Studies. New-York. Routledge, 2011. 11 p.

училось анализировать исламскую специфику Пакистана, Ирана, арабских стран Ближнего Востока и Африки. Взаимодействие с этими странами выступало перспективным направлением внешней политики, а ислам рассматривался как составная часть политической культуры данных государств. Кроме того, до определенного момента исламский традиционализм рассматривался как своего рода буфер от попыток проникновения в мусульманские страны III мира интересов империалистических государств. Известно, что СССР пытался возглавить движение стран «бедного» Юга против капитализма. Это обстоятельство открывало дорогу развитию ориентализма и ряда исламских сюжетов. В 1960 гг. большим авторитетом в области религиоведения и ориентализма пользовался уже упоминавшийся в первой главе Е. А. Беляев. Его точка зрения в области возникновения ислама получила поддержку.

Изучению развития ислама в Индии и его влиянию на образование нового государства Пакистан посвящены труды Л. Р. Гордон – Полонской. Особого внимания среди них заслуживает работа «Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана (критика “мусульманского национализма”)»[215]. Разбирая термин «мусульманский национализм», историк опирается на разъяснения идей национализма в работах классиков советского марксизма. Привлекаются и программные документы КПСС. Обобщая их, историк приходит к следующему выводу: «Идеи “мусульманского национализма” формировались в процессе приспособления теологической общественной мысли эпохи феодализма к нуждам современного буржуазного общества. Решающее влияние на возникновение “мусульманского национализма” оказала колониальная зависимость Индии от Англии»[216]. Ответственность за эксплуатацию «мусульманского национализма» была возложена на империалистические страны. Монография Л. Р. Гордон-Полонской ставила целью изучение и «раскрытие подлинной сути социально-политических и философских течений … и изучение исторических корней и основных

---

[215] Гордон – Полонская Л. Р. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана (критика «мусульманского национализма»). М.: Изд-во восточной литературы, 1963. 326 с.

[216] Цит. по : Там же. С. 6.

направлений “мусульманского национализма” в Индии и Пакистане»[217]. Она отмечала одностороннее обследование этого явления зарубежными историками, которые рассматривают только её теологический аспект «… в отдельных работах преимущественно американских историков и социологов …»[218], что, по мнению историка, вызвано кризисом буржуазной исторической науки. Учитывая такое положение в западной науке Л. Р. Гордон – Полонская, проводит выборку некоторых сочинений и делает неплохой историографический обзор. Правда, она отмечает, и дефицит исследований по данному вопросу, существующий в отечественной науке. «К сожалению, в советской литературе исследованию общественной мысли народов бывших колоний до сих пор уделялось мало внимания»[219]. Для восполнения этого пробела историк призывает не к более широкому знакомству с буржуазной наукой, но к использованию трудов отцов-основателей марксизма-ленинизма: «Оценка “мусульманского национализма” и его отдельных течений во многом определяется высказываниями К. Маркса и Ф. Энгельса о религиозных формах средневековья и зарождающейся буржуазной идеологии, о роли ислама и так называемом “феодальном социализме” …»[220].

В основной части сочинения Л. Р. Гордон – Полонская, характеризует основные идеологические движения в мусульманской и индуистской общинах Индии и Пакистана. Она выявляет и анализирует истоки зарождения и формирования «мусульманского национализма», катализатором которого была английская колониальная политика. Развитие религиозного национализма приводит к идейному обоснованию создания независимого Пакистана. Как видим, в данном случае отмечается консолидирующая роль религии, стимулировавшая «прогрессивное» национально-освободительное движение.

Изучению возникновения ислама в Иране и его особенностям посвящена монография доктора исторических наук И. П. Петрушевского – «Ислам в Иране

---

[217] Там же. С. 12.

[218] Там же. С. 12.

[219] Там же. С. 19.

[220] Там же. С. 19.

VII – XV веках»[221]. Вопрос о генезисе ислама историк связывает с возникновением классового общества. И. П. Петрушевский обозначает, что в советской науке есть две гипотезы возникновения ислама. Первая из них основана на разложении патриархально-общинного строя и формировании рабовладельческого общества, которое в дальнейшем трансформировало в раннефеодальное общество. В обосновании этого взгляда историки шли от работ Е. А. Беляева.

Вторая точка зрения состояла в том, что «… ислам с самого начала был религией складывающейся феодальной верхушки общества»[222]. Сам И. П. Петрушевский был сторонником первой гипотезы, хотя и признавал, что оба предположения являются рабочими. Компромисс между элементами позиций ученый объяснял наличием «белых пятен» в доисламской социальной истории Аравии. «Несомненно во всяком случае одно: возникновение ислама было отражением процесса разложения патриархально-родового строя и появления предпосылок классообразования у северных арабов …»[223]. Большую роль в этом вопросе историк отводит материальным процессам с отсылками к трудам Ф. Энгельса: «Основа для зарождения новой религии была материальная, социально-экономическая <…> Только такая идеология и могла стать руководящей идеей нового общеарабского государства»[224].

Интересной, представляется гипотеза И. П. Петрушевского о влиянии на ислам христианства и иудаизма. Если большинство авторов говорит о заимствовании исламом каких-то элементов этих религий, то И. П. Петрушевский, обозначает перенимание только из одного ответвления христианства. «Дело в том, что все эти три (*монофизитство, несторианство, православие – А. Р.*) христианские церкви признают божественную природу Иисуса Христа, хотя и в разных формулировках. Но по учению ислама, ‘ Иса ал-Масих (Иисус Мессия, т. е. Христос) был человеком – одним из великих

---

[221] Петрушевский И. П. Ислам в Иране VII – XV веках. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1966 г. 390 с.

[222] Там же. С.6.

[223] Там же. С. 7.

[224] Там же. С. 10.

пророков, непосредственным предшественником Муххамеда, последнего из пророков. Такая вера ближе всего подходила к учению иудео-христиан, именовавшихся также эбионитами (от евр. Ebionim – “бедные”), – одной из наиболее архаичных христианских сект»[225].

И. П. Петрушевский склоняется к оценке, в соответствии с которой после начала арабских завоеваний ислам легко усваивался на новых территориях, так как во многом имел сходный характер с христианством и иудаизмом. «Арабам, не знавшим иудейских и христианских священных книг, идеи Корана казались новыми и оригинальными. А после арабских завоеваний этот же недостаток оригинальности психологически облегчил принятие ислама многим христианам, иудеям и зороастрийцам, ибо в Коране они находили религиозные идеи, родственные идеям и представлениям, воспринятым ими от их прежних религий»[226].

Автор работы, безусловно, видит в религии классовое начало. Он пишет: «… ханифиты полагают, что всякое восстание против законного мусульманского правителя, управляющего на основе шариата … может квалифицироваться как вероотступничество <…> Легко заметить, что в этом вопросе взгляды факихов, особенно ханифитов, отражали интересы господствующего класса в феодальном обществе»[227]. Критический подход к некоторым исследователям, также имеет место в работе. В частности, подвергаются критике дореволюционные труды историка В. А. Иванова, «В. А. Иванов утверждает также, что в идеологии исмаилитов никогда не было “ни малейшего следа классовой борьбы” и “ни малейшего намёка” на “коммунистические идеалы”. Насколько это голое отрицание классово тенденциозно и не исторично можно судить и на основании работ не только советских ученных, но и западных ученных не марксистов – Л. Массиньона и Ф. Хитти …»[228].

---

[225] Там же. С. 12.

[226] Там же. С. 117 – 118.

[227] Там же. С. 172.

[228] Там же. С. 278 – 279.

Изучение ислама в Западной Африке освещается в работе Е. А. Тарвердовой «Распространение ислама в Западной Африке (XI – XVI вв.)»[229]. В книге историк подчёркивает, что изучение специфики ислама в Африке на фоне проникновения идей социализма в страны континента занимает важное место, поскольку ислам является серьёзной проблемой на пути построения социализма.

Е. А. Тарвердова не ставит слишком спорных вопросов о происхождении ислама. Она сразу характеризует эту религию как представляющую интересы определённого класса. «Ислам – религия классового общества – своей догматикой и культом единобожия как нельзя лучше отвечал назревшей тенденции сплочения разрозненных племён в раннефеодальные государства <…> Ислам в Западной Африке служил прежде всего интересам господствующего класса, представители которого первыми принимали новую религию»[230]. Историк уже традиционно для советской литературы отмечает использование ислама в борьбе с коммунизмом: «Реакционные феодальные группировки, которые продолжают поддерживать связь с империалистическими кругами колониальных держав, используют ислам как средство для запугивания верующих, которым якобы угрожает “коммунистическая опасность”»[231]. Е. А. Тарвердову также можно отнести к сторонникам подхода Е. А. Беляева и его гипотезы о возникновении ислама: «При написании главы об исламе в Северной Африке были использованы труды советского исламоведа Е. А. Беляева <…> Первым редактором книги был доктор исторических наук Е. А. Беляев, скончавшийся в 1964 г.»[232].

В монографии изучается социально-экономический и политический строй государств Западной Африки, при котором ислам распространялся на этой территории. Значительная часть работы посвящена распространению веры среди племенной знати и правителей африканских государств. Меньше уделяется

---

[229] Тарвердова Е. А. Распространение ислама в Западной Африке (XI – XVI вв.). М.: Наука, 1967. 86 с.

[230] Там же. С. 4.

[231] Там же. С.5.

[232] Там же. С. 12.

внимание вопросу принятия и распространения ислама среди крестьян и ремесленников. Возможно, что причиной тому была позиция историка о том, что религия проникала в африканские народы через политическую элиту. Другой причиной мог быть недостаточный объем источников по данному вопросу, следствием чего автор пыталась опираться на труды зарубежных исследователей стран Востока.

Е. А. Тарвердова делает вывод, что влияние родоплеменных отношений очень долго способствовало синкретизму ислама и местных традиций. Подтверждение этой теории она находит в трудах Ф. Энгельса: «… чтобы стать религией, монотеизм испокон века должен был делать уступки политеизму, начиная уже с Зенд-Авесты»[233]. Исповедование ислама носило показательный характер и служило лишь фасадом, за которым стояли внешнеполитические цели. «Главная особенность ислама в Западном Судане заключается в том, что исповедование мусульманской религии африканцами, как правило, носило чисто внешний характер. Некоторые народы и после обращения в ислам продолжали придерживаться своих старых религиозных верований или же вскоре совсем отрекались от новой религии»[234].

Особенностью следующего сочинения «Народное движение в Магрибе под знаменем хариджизма»[235], специалиста по Аравии и Магрибу доцента Ленинградского государственного университета М. В. Чуракова, в том, что оно было опубликовано в 1990 году, хотя писалось в 1960-х годах. Потому эта монография в полной мере отражает те взгляды, которые бытовали в историческом сообществе того времени, и обоснованно занимает своё место в данной главе работы. Стоит также отметить и предисловие, составленное доктором исторических наук В. В. Матвеевым, в котором он указывает, что на момент написания монографии исследований социально – экономического устройства Северной Африки до X века было крайне мало как в отечественной, так и в зарубежной науке. «Начало более или менее систематичного изучения

---

[233] Цит. по: Там же. С. 64.

[234] Там же. С. 63.

[235] Чураков М. В. Народное движение в Магрибе под знаменем хариджизма. М.: Наука, 1990. 207 с.

истории и культуры народов и стран Северной Африки в нашей стране относится к сравнительно недавнему времени – всего лишь около тридцати лет назад <…> Что же касается средних веков, то в нашей стране читатель мог судить о них только по кратким компилятивным очеркам, составленным на основе работ, как правило, французских востоковедов или же французских переводов арабских источников»[236]. В. В. Матвеев считает, что в 1960-е годы идеи М. В. Чуракова, о социально – политическом и религиозном хариджитском восстании были самыми новаторскими. «… ему принадлежит заслуга первого осмысления и объяснения исторического процесса в указанное время в названном регионе с позиций исторического материализма»[237].

М. В. Чураков, во вступительной части считает нужным определить свою позицию по отношению к взглядам, существовавшим в советской исторической науке по поводу общественно-политического устройства арабского общества, в период возникновения ислама: «При решении этих вопросов автор исходил из гипотезы, существующей в советской науке о феодальном характере ближневосточного общества после возникновения ислама»[238]. Вероятно, что М. В. Чуракова, также можно отнести к сторонникам гипотезы разработанной и введённой в советскую историографию Е. А. Беляевым.

Предпосылки возникновения такого течения, как хариджизм,* историк видит в двойственном поведении пророка Али. «По-видимому, известия источников отражают непоследовательность политической линии поведения Али, который, как можно полагать, желал опираться на широкие массы неимущего населения или бедноты и не порывать в то же время с мусульманской знатью»[239]. Али после битвы при Сиффине согласился на третейский суд, чем вызвал недовольство среди бедняков-соратников посчитавших, что их интересы

---

[236] Цит. по: Там же. С. 3.

[237] Цит. по: Там же. С. 10.

[238] Там же. С. 31.

*Хариджизм (от араб. "хаваридж" – вышедший, отделившийся) – религиозно-политическое движение в мире ислама, отличается отношением к духовной власти и требованием соблюдения интересов общины с возможностью смещения (и даже лишения жизни) имама-халифа.

[239] Там же. С. 46.

были преданы. Отделившаяся часть войска получила название хариджиты. В своём труде М. В. Чураков, приравнивает борьбу хариджитов к борьбе трудящихся масс с произволом правящей верхушки. «Хариджитское движение на востоке было первым массовым выступлением против верхов, первым шагом на исторической арене класса трудящихся, способствовавшим становлению феодальных отношений в халифате <…> Так борьба за равенство объективно совершало процесс развития страны и облегчала участь трудовых масс»[240]. О том, какие изменения и новообразования получил ислам в таком течении как хариджизм, и как это в первую очередь религиозное движение повлияло на социально-политические условия в местах правления хариджитов, автор не упоминает. При этом, отмечал, что хариджизм несмотря на оппозиционность к официальному суннитскому исламу, способствовал проникновению именно последнего учения в Магриб.

Изучение такого государства, как Саудовская Аравия невозможно без исследования такого течения в исламе, как ваххабизм. В монографии «Пуритане ислама? Ваххабизм и первое государство Саудидов в Аравии (1744/45 – 1818)»[241], советский и российский учёный, доктор исторических наук Алексей Михайлович Васильев разбирает социально-политические процессы, происходившие в Аравии, способствующие приходу к власти Саудидов. Как известно, учение Мухаммеда Ибн аль-Ваххаба играло первостепенную роль в образовании Саудовской Аравии.

Вступительная часть монографии А. М. Васильева, не содержит характерных ссылок к идеям и взглядам на религию советских марксистов, но то, что историк исходил с атеистических позиций понятно из написания в тексте слова «Аллах», с маленькой буквы, а принцип классового подхода не раз нашёл отражение в труде. Источниками для написания монографии послужили произведения арабских мыслителей и мусульманского духовенства. В том числе труды Мухаммеда Ибн аль-Ваххаба и его потомков. Исследования и записи

---

[240] Там же. С. 202.

[241] Васильев А. М. Пуритане ислама? Ваххабизм и первое государство Саудидов в Аравии (1744/45 – 1818). М.: Наука, 1967. 262 с.

английских, французских, итальянских ученных и военных, а также простых путешественников. А. М. Васильев утверждает, что в Российской империи сведений о ваххабитском движении в Аравии в этот период было весьма немного.

Историк, говоря о зарождении ислама, считает, что эта религия возникла на заре классового общества: «Ислам зародился в хиджазском обществе первой трети VII в.; он отражал примитивное социальное расслоение, складывающиеся там классовые отношения»[242], следуя вышеуказанной классификации И. П. Петрушевского, – А. М. Васильева можно отнести к сторонникам второй группы советских учёных в вопросах происхождения ислама. Исследователь, описывая Аравию до ваххабитского периода, подчёркивает, что ислам на этой территории за двенадцать веков представлял калейдоскоп верований и их атрибутов. «Картина духовной жизни Аравии в целом накануне появления ваххабизма выглядела пёстрой и противоречивой. Здесь была представлена широкая гамма цветов и оттенков ислама – от ханбалитов через ортодоксальных суннитов и других толков и зейдитов до шиитов и ибадитов; культ святых стал всеобщим и распространённым; а рядом, переплетаясь с исламом или заменяя его, существовали домусульманские религиозные верования и культы – колдовство, идолопоклонничество, солнцепоклонничество, анимизм, фетишизм, культ предков»[243].

Появление ваххабизма как течения ислама, по мнению А. М. Васильева интересно, прежде всего, потому, что оно формировалось через идеи и взгляды Мухаммеда Ибн аль - Ваххаба, как антипод тем религиозным обрядам, в первую очередь существовавшим в Аравии. В основе ваххабизма, по мнению исследователя, лежат идеи мусульманского теолога-философа Таки ад-Дина Ибн Тамийи и его ученика Ибн аль-Кайима. «Свою систему доводов, яростную атаку на культ святых, на “новшества” ваххабиты заимствовали у Ибн Тамийи и Ибн аль-Кайима … его труды (*Ибн Тамийи – А. Р.*), а также сочинения Ибн аль-

---

[242] Там же. С. 90.

[243] Там же. С. 100–101.

Кайима были для них фактически “настольными книгами”»[244]. А. М. Васильев, склонен считать ваххабитов сектантами «Тем не менее ваххабиты – это сектанты именно потому, что они выступили против суннизма в той форме, которая тогда господствовала, хотя бы с позиций очищения этого суннизма»[245]. Там же объясняет, почему проводятся параллели между европейскими пуританами и ваххабитским течением, отчасти объясняя название монографии: «В европейской и арабской литературе широко распространено определение ваххабитов как “пуритан или протестантов ислама” <…> Это сравнение ваххабизма с европейскими течениями средневековой реформации по чисто формальному признаку, т. е. по внешнему стремлению “очистить” первоначальную религию от последующих наслоений»[246].

Автор делает акцент на социально-политическом содержании ваххабизма. Пытаясь объяснить его влияние на общество Аравии и то, какие цели преследовались. А. М. Васильев отмечает, что ваххабизм, возрождая ортодоксальный ислам, предлагал: «… довольно тонкую систему маскировки классового гнёта и неравенства, почерпнутую в более чем тысячелетних традициях ислама»[247] Также ученый акцентирует внимание на том, что за призывами равенства в трудах Мухаммеда Ибн аль-Ваххаба, всегда стояли интересы правящего класса. Упорядочение всех сфер жизни общества ваххабизмом рассматривается А. М. Васильевым не более, чем завуалированной эксплуатацией: «… умеренная эксплуатация, всё-таки остаётся эксплуатацией. И никакие поверхностные изменения в механике классовых отношений, которые проповедовал ваххабизм, не меняли сути этих отношений …»[248]. Вопреки этому, ваххабизм распространился среди крестьян, так как нёс в себе эгалитарные идеи. Уравнительное движение привлекало крестьянство. Немаловажный аспект заключался и в политическом содержании ваххабизма, в его влиянии на борьбу

---

[244] Там же. С. 103–104.

[245] Там же. С. 105.

[246] Там же. С. 105.

[247] Там же. С. 107.

[248] Там же. С. 109.

политических элит современной тому времени Аравии. «В ваххабизме были заложены идеи объединения прежде всего Неджда, неджийской знати в борьбе с её традиционным противником – хиджаской аристократией»[249].

А. М. Васильев называет ошибочными выводы другого советского историка М. Томара, о том, что в ваххабизме главной идеей является представление интересов крестьянства и упущение из виду интересов знати в этом течении. «Ход событий показал, что выходец из привилегированного слоя неджийских богословов Ибн Абд аль-Ваххаб постоянно стремился обеспечить поддержку своему учению у власть имущих, и, лишь обретя её, ваххабизм стал могущественным движением»[250]. Из этого заключения А. М. Васильева мы можем сделать вывод, о том, что его позиция о классовом характере ислама и его неоортодоксального течения была более категоричной, чем у его предшественника М. Томара.

Изучение стран Ближнего Востока и Африки не может рассматриваться в отрыве от истории ислама и процессов его развития в этих странах. Исследуя влияние религии на социально-политические движения историки 1960-х гг. остаются на позициях классового подхода, признавая за исламом роль идеологии, выражавшей интересы власть имущих. Исключением представляются взгляды М. В. Чуракова на протестные движения хариджитов. При этом, труды востоковедов, даже при определенной идеологической составляющей, отнюдь не кажутся только пропагандистскими. Доказательством тому может служить огромная работа по сбору, обработке и введению в научный оборот огромного количества ранее мало известных в отечественной науке исторических источников. Как следствие, за специфической формой написания книг и статей можно увидеть объективную картину процессов, происходивших на Ближнем Востоке и Африке. С этой точки зрения результатом работ 1960-х стало формирование современного востоковедения и африканистики, где

---

[249] Там же. С. 112.

[250] Там же. С. 115.

вопросы изучения ислама стали частью научного анализа, пусть и в весьма специфической форме и объеме.

В результате регламентации научного подхода советская историческая наука, пусть и не в полной мере, но стала избавляется от «вульгарного атеизма» и примитивного идеологического доктринерства. Происходит процесс углубления и систематизации исторических представлений. Он проявился в знакомстве с источниками и постепенном приобщении к наиболее видным достижениям зарубежной науки по заявленной теме. Усиление антирелигиозной политики не помешало историкам получить доступ к зарубежной литературе и новым источникам, что постепенно оказывало влияние на оценки роли ислама. Постепенно формировался и предмет изучения. В целом, советская историческая наука оставалась в пределах господствующей идеологической парадигмы и ориентировалась на политический заказ. Но ряд изменений 1960-х гг. можно оценить и как период первоначального накопления знаний, способствовавших формированию предмета исторического изучения ислама.

Таким образом, исследовательские практики 1950 – 1960 гг. способствовали институционализации изучения ислама в рамках отдельных научных сообществ - от региональных и республиканских до общесоюзных, от ориентированных на местные проблемы до острых международных тем. На этой основе в дальнейшем будут выстраиваться исследовательские треки изучения ислама в Советском Союзе и современной России.

3. ВОПРОСЫ «МОДЕРНИЗАЦИИ» ИСЛАМА И «ИСЛАМСКОЕ ВОЗРАЖДЕНИЕ» В РАБОТАХ СОВЕТСКИХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ В 1970-1980 гг.

3.1. Внутренние процессы в СССР и интерес к исламу в работах советских ученых 1970 гг.

С начала 1970-х годов принимается ряд новых нормативных актов, которые придали импульс в сфере отношений религии и государства в СССР, а в дальнейшем, оказали влияние на развитие исторической науки по заявленной теме. Наиболее важным среди них представляется Постановление XXIV съезда ЦК КПСС от 16 июля 1971 г. «Об усилении атеистического воспитания населения»[251]. Примечательно, что список лиц, которые были ответственными за его исполнение, был засекречен и обнародован только в 2015 году[252]. Документ содержал обычное для такого рода документов указание на «… ослабление внимания к атеистическому воспитанию населения …» и ставил новые задачи, мало чем отличающиеся от прежних[253]. В частности, здесь содержался призыв «обратить особое внимание на подготовку и переподготовку кадров пропагандистов атеизма, шире использовать для этого университеты марксизма-ленинизма, школы пропагандистов»[254].

Уже 19 июня 1972 года утверждается Постановление Президиума Совета Министров РСФСР «О состоянии религий и контроля за соблюдением законодательства о культах в РСФСР»[255], документ ставил задачи по дальнейшей реализации права на свободу религии. В соответствии с этим постановлением органам народного образования, культуры, здравоохранения предлагалось принять все необходимые меры для ограничения детей, подростков и молодёжи от религиозного влияния. Требовалось решительно пресекать факты совершения

---

[251] Об идеологической работе КПСС. М.: Политиздат, 1977. С. 309.

[252] РГАНИ, Ф. 4, Оп. 22, Д. 10, л. д. 158 – 161.

[253] Об идеологической работе КПСС. М.: Политиздат, 1977. С. 309.

[254] Там же. С. 310.

[255] ГИАОО, Ф. 2603, Оп. 1, Д. 84, л. д. 52.

религиозных обрядов над детьми без согласия обоих родителей, исключать случаи посещения детьми молитвенных домов и церквей без родителей. В этот период главная задача в борьбе с религией – ограждение детей и молодёжи от религиозного влияния.

Невзирая на новые законодательные усилия, 17 мая 1973 года в своём докладе «О некоторых вопросах совершенствования контроля за соблюдением законодательства о религиозных культах»[256], председатель совета по делам религии при Совете Министров СССР – В. А. Куроедов, указывал на отсутствие прогресса в вопросе секуляризации населения. «В широких слоях населения, в т. ч. и части интеллигенции, исполнение мусульманских религиозных обрядов истолковывается как соблюдение национальных обычаев и традиций»[257]. Доклад В. А. Куроедова, наверное, вызвал удивление у советского научного сообщества того периода. В частности, слова о степени изученности религий, о том, что ранее она изучалась примитивно: «Мы стали больше привлекать к изучению религий наших учёных, но надо прямо сказать, что в этом направлении делали только первые шаги <…> Мы обязаны хорошо знать религии, видеть слабые и сильные стороны в деятельности церквей, тенденции, новые явления в религиях. Здесь без широкого привлечения учёных никак не обойтись. Мы заинтересованы в глубоком изучении состава верующих, их настроений, причин того, почему религия ещё крепко держится в сознании многих людей. Не примитивно, а по-настоящему, по-научному, как следует изучать проповедническую деятельность духовенства, приспособление религии к современности, её модернизацию. Без этого нельзя квалифицированно вести работу»[258]. На наш взгляд, данным выступлением В. А. Куроведов, пусть и не специально, но признал недейственность атеистической политики в Советском Союзе в среде верующих, существовавшей на тот момент уже 50 лет.

Как можно заметить, «остриё» атеистического законодательства направлено не на идейные основы религии и попытки её разоблачения, но на

---

[256] ГИАОО, Ф. 2603, Оп. 1, Д. 107, л. д. 11.

[257] Там же. л. д. 14.

[258] Там же. л. д. 33.

проявления религиозности в повседневной жизни граждан, сохранение религиозных «предрассудков» в национальных традициях. Вследствие этого, непосредственной ареной атеистической пропаганды должны были стать семья, школа, учебное заведение, трудовой коллектив.

Подтверждением на практике того, что ислам уходил в обрядную национальную традицию служит «Информационный отчёт Совета по делам религий о состоянии ислама в СССР за 1973 г., представленный в ЦК КПСС»[259]. В объёмном отчётном документе представлены сведения о проведённых мероприятиях во исполнение постановления ЦК КПССС от 16 июля 1971 г., «Об усилении атеистического воспитания населения». А также описано положение дел в исламской общине СССР в начале 1970-х годов. В документе говорится: «Пережитки ислама наиболее ярко проявляются в бытовой сфере и в соблюдении обрядов. Наблюдения показывают, что соблюдение некоторых мусульманских обычаев, традиций и обрядов довольно широкими слоями населения, в том числе и частью интеллигенции, объясняется неправильным отождествлением понятия «мусульманин» с национальной принадлежностью»[260]. В это время с подачи духовенства, кроме сращивания ислама с бытовыми национальными традициями, происходит приспособление религиозных обычаев к трудовым задачам, поставленным перед рабочим классом. Так, духовенство освобождало от соблюдения поста «ураза» трудящихся на полях и в тяжёлых условиях.

Не остались без внимания мусульманских проповедников внешнеполитические шаги Советского Союза, особенно на пространстве Ближнего Востока, которые представлялись как праведное дело: «А вот как говорил об этом на богослужении … имам А. Бибарсов: <…> Мы своими глазами видели, как израильтяне зверски проливали кровь наших братьев-мусульман – арабов, безжалостно убивали детей, стариков, женщин. Если бы наше государство не защитило наших арабских братьев, то был бы разгромлен

---

[259] Арапов Д. Ю. Ислам и советское государство (1944 – 1990): сборник документов. М.: Изд. дом Марджани, 2011. С. 267.

[260] Там же. С. 304.

мусульманский мир и оказался бы под ногами Израиля»[261]. Трактовка таких благодарностей государству, расценивалась однозначно - только как приспособление ислама к существовавшему социально-политическому строю. «Как видим, через все эти выступления … красной нитью проходит мысль о благородстве принципов ислама, о том, что многие из этих принципов “поддерживаются” народами и “не противоречат” идеям коммунизма»[262]. Основной идеей доклада является указание на адаптацию ислама к социалистической реальности. Приспособление верований к условиям советского государства станет одним из направлений идеологической работы в 1970-х годах. Оно будет активно использоваться в атеистическом подходе при изучении религий.

Опираясь на тезис о «модернизации» ислама в 1970-х годах широкий разбор всех аспектов этой тенденции в своих трудах проделал доктор философских наук Нугман Аширов. Он выстроил свою критику на изобличении перемен в исламе, включавших в себя широкие изменения от ухода в национально-бытовые традиции до интерпретации коранических сур в соответствии с законами социализма, общности идей ислама и коммунизма. «Именно изменение социального состава верующих, их посильное участие в строительстве социализма и коммунизма толкают мусульманское духовенство не только на лояльное отношение к социалистическому строю, но и побуждают его производить переоценку идеологических ценностей, искать сходство между коммунистическими идеями и идеями ислама»[263].

В сочинении «Эволюция ислама в СССР»[264], представлена позиция мусульманского духовенства по идеологическим вопросам, таким как Октябрьская революция. «… мусульманские служители культа говорили о том, что Октябрьская революция “осуществлена по всем правилам, установленным Кораном и с соблюдением заветов Мухаммеда”, что те, кто противодействует

---

[261] Там же. С. 321.

[262] Там же. С. 322.

[263] Аширов Н. Ислам и современность. М.: Знание, 1970. С. 5.

[264] Аширов Н. Эволюция ислама в СССР. М.: Политиздат, 1973. 152 с.

Советской власти, должны быть признаны «противодействующие богу и пророку»[265]. Даже появление главных идеологов коммунизма К. Маркса и Ф. Энгельса, было объяснено волей всевышнего. «И всемогущий аллах подготовил полководца, подобного К. Марксу и Ф. Энгельсу. Дело было передано в руки нашего великого полководца В. И. Ленина»[266]. Комментируя такие выступления, Аширов Н., указывает на парадоксальность этих высказываний не без доли иронии: «Оказывается, сам бог избрал великих атеистов для руководства действиями масс по осуществлению его предначертаний о замене строя угнетения и эксплуатации новым общественным строем. Тут, как говорится, ни прибавить, ни убавить»[267].

Аширов Н., исследуя речи мусульманских теоретиков, отмечает изменения идеологических позиций по таким общественным явлениям как; культура, театр. «Так отвечая на многочисленные запросы служителей культа и верующих, Духовное управление мусульман европейской части СССР и Сибири издало специальную фетву, в которой в частности говорилось “Все эти (музыкальные. – *Н. А.*) инструменты являются произведениями искусства …”. Доказательств того, что использование их являлось бы грехом, ни в Коране, ни в изречениях пророка мы не видели <…> Исходя из этого, духовенство признало необходимым “не препятствовать развитию кино и театрального искусства”».[268]

Возникновение модернистского ислама, Аширов Н., объясняет влиянием повседневной жизни советского государства, идущему к коммунистическому обществу, где атеизм будет естественным состоянием. Пересмотру в среде духовенства подвергаются даже догматические устои Корана. «Современное общественное развитие и невиданные достижения науки заставляют защитников ислама признать не только тот неоспоримый факт, что Коран и хадисы не могут дать ответ на все проблемы, возникающие в жизни. В сочинениях современных мусульманских религиозных деятелей, в их устных выступлениях всё чаще

---

[265] Там же. С. 16.

[266] Там же. С. 40.

[267] Там же. С. 40.

[268] Там же. С. 83.

звучит мысль о том, что “священные книги” поднимают лишь те вопросы, которые возникали перед людьми в период ниспослания Корана аллахом, в период жизни пророка Мухаммеда»[269]. Подчёркивая мировую тенденцию в модернизации ислама, а также чтобы убедить читателя – слушателя, что эта тенденция существует не только в СССР, Аширов Н., приводит в пример статьи в буржуазных изданиях. «Было время, когда люди обожествляли Солнце и Луну, – говориться в еженедельнике “Мусульманский мир” по случаю запуска в сторону Луны “Аполлона – 11” и “Луны – 15” <…> Для нас, мусульман, все космические достижения настоящего и будущего являются только подтверждением слов бога о способностях и возможностях людей»[270].

В заключение Н. Аширов, делает вывод о том, что «подчищая» и «осовременивая» ислам, исламские богословы, «… маскируют реакционный характер религиозной идеологии, способствуют утверждению ложного представления о “прогрессивности” мусульманской религии». [271] Учитывая данное обстоятельство, исследователь предлагает «… определить главные направления научной критики современного мусульманства …»[272].

В своём объёмном труде «Ислам и нации»[273], следуя в определённом фарватере взглядов на положение этой религии в СССР, автор пытается аргументировано отделить национальную культуру Востока от религии. В таком уходе в национальные традиции он видит угасание ислама и расценивает это как способ религиозного самосохранения. Подчёркивая, что: «Ослабление позиции религии побуждает духовенство искать дополнительные аргументы в её защиту. Важнейшим источником, который может “облагородить” ислам, продемонстрировать его “непреходящие” ценности для восточных народов, служители культа считают религиозную интерпретацию исторических явлений и отождествление религиозного с национальным»[274].

---

[269] Там же. С. 111.

[270] Там же. С. 131.

[271] Там же. С. 151.

[272] Там же.

[273] Аширов Н. Ислам и нации. М.: Политиздат, 1975. 144 с.

[274] Там же. С. 38.

Как источник для получения материала для анализа специалист зачастую использует журнал «Мусульмане Советского Востока», который издавался в период с 1968 по 1991 год на различных языках, включая: узбекский, арабский и даже английский и французский. Главная цель журнала, показать свободу вероисповедания ислама в СССР, а также вести идеологическую борьбу с формировавшимся к тому времени на Западе институтом советологии. Вычленяя идею о нации в мусульманской мысли, Н. Аширов проводит анализ религиозной литературы и находит такое определение нации: «Нация - это шариат и религия»[275]. Первым контраргументом данного тезиса исследователь считает процессы в молодом исламском государстве Пакистан. Здесь вопреки провозглашению национального исламского государства, произошло отделение одной нации и образование нового государства – Республика Бангладеш. «Так ещё раз был развеян миф о религии как основе создания самостоятельного национального государства»[276].

В продолжение Н. Аширов обосновывает невозможность создания единой «мусульманской» нации. Главным препятствием к этому он считает исламских религиозных деятелей, которые выдвигали подобную идею, преследуя интересы эксплуататорского класса и стагнацию народов Средней Азии. «Вопреки утверждениям богословов, что существует “единый тюркский народ”, с единым языком и культурой, на практике было доказано, что есть целый ряд народов со своими языками, древними самобытными культурами, которые и получили небывалое развитие именно в результате решения национального вопроса на основе ленинской национальной политики КПСС»[277].

Нугман Аширов утверждает, что исламские апологеты внедряют в историческое повествование народов Востока исламскую идентичность, приписывая персонажам и событиям религиозный характер. В вопросе межнациональной дружбы он также не видит перспектив в рамках исламской религии: «… ибо всё учение ислама, его обряды, деятельность религиозных

---

[275] Цит. по: Там же. С.9.

[276] Там же. С. 11.

[277] Там же. С. 37.

организаций ведут к обособлению людей разных национальностей друг от друга»[278].

Немалая доля внимания Н. Ашировым уделена изучению того, как ислам и нации видят за пределами СССР. В поле анализа автора книги такие именитые исследователи ислама как А. Беннигсен, Ш. Лемерсье-Келькаже, Р. Конквиста и другие. Помимо, общей критики социализма этими учёными, их критика национально-религиозной политики в Советском Союзе, по мнению исследователя, основывается на том, что: «Защитники капитализма пытаются уверить своих читателей в том, что народы советского Востока, и в особенности мусульмане, не приемлют социалистический строй, относятся к социалистическому государству, как государству чуждому их интересам и нуждам»[279]. Глава о взглядах советологов на положение ислама в Советском Союзе, в большей части состоит из подборов контраргументов на идеологическом поле и мало содержит сведений об исламе.

В заключение Н. Аширов говорит, что «Ислам пытается выступать в качестве хранителя и выразителя национальной самобытности народов Востока, их национальных интересов»[280], и главным инструментом в борьбе с этим движением является всё-таки атеистическое воспитание, которое позволит отделить национальное от религиозного.

Неотъемлемой частью современного быта является правила поведения в обществе. Которые во многом основаны на традициях воспитания и нравах. Именно эти моральные правила выделил Нугман Аширов и задался вопросом, какую роль играет религия, в частности, ислам, в их становлении. Он утверждает, что через мораль ислам пытается сохраниться, монополизируя моральные взаимоотношения человека. «Богословская концепция морали принижает человека. В ней утверждается, что только бог может создать мораль, а человек не в состоянии выбрать моральные понятия, что только неуклонное следование предписаниям Аллаха делает индивида нравственным, попытка же человека

---

[278] Там же. С. 81

[279] Там же. С. 101 – 102.

[280] Там же. С. 142.

действовать по своему усмотрению ведёт его к пороку. Низменная природа человека тянет его к греху, и только страх божьего наказания вынуждает его быть добродетельным <...> Исламская мораль исходит из того, что поведение человека определяется боязнью божьей кары»[281].

Но в условиях модернизации религии эти постулаты пересматривались. Сами жизненные ориентиры социума диктовали эти изменения. Так как в уже состоявшемся, по мнению исследователя, атеистическом обществе «… показывают образцы высокоморального поведения на производстве, в общественной жизни и в быту, хотя они и не являются неверующими»[282]. Рассуждая о критериях нравственности и морали в религии, он находит в них слабые стороны: «В богословской трактовке человек творит добро не потому, что оно добро, а лишь потому, что такое его поведение приведёт к освобождению от геенны огненной на том свете и к божьему воздаянию <…> Более того, если любое человеческое действие является нравственным только в том случае, когда совершается ради одного Аллаха, тогда даже самый благородный поступок, если он не посвящён богу, следует признать безнравственным»[283]. Исходя из этого, Н. Аширов задаётся вопросом, как быть в том случае, когда предписанные Кораном и Сунной требования противоречат духу времени? Например, как выстраивать отношения мусульманину в современном мире с людьми другого вероисповедания. Другой проблемой нравственности ислама он видит в оторванности мусульманина от реальной жизни, а значит, оторванности от строительства социализма. «В конечном итоге религиозная мораль ведёт к формированию в сознании верующих убеждения о необходимости стремиться к обретению потустороннего воздаяния, путь к которому лежит через веру в бога и соблюдения религиозных обрядов и предписаний, что не может не ослаблять интереса мусульман к земной жизни …»[284].

---

[281] Аширов Н. Нравственные поучения современного ислама. М.: Знание, 1977. С. 15 – 16.

[282] Там же. С. 15.

[283] Там же. С. 32.

[284] Там же. С. 63.

В 1970 годы появилось небольшое количество этнографических работ, где вопросам специфики ислама стали уделять определенную долю внимания. Причина подобных новаций состояла в том, что этнографы ранее старались дистанцироваться от религиозной проблематики в силу небезопасного характера таких исследований и концентрировались, главным образом, на описательной стороне быта и традиций народов СССР. К 1970 гг. был накоплен достаточный эмпирический материал, который выступал и предпосылкой для дальнейших исследований, а эволюция политического режима страны в авторитарно-бюрократическом направлении создавала возможность «прощупать» эту возможность.

Вопросы генезиса ислама и его дальнейшее развитие в Абхазии, на основе полевых этнографических исследований изучал Г. В. Смыр. Результаты его исследования были представлены в монографии «Ислам в Абхазии и пути преодоления его пережитков в современном обществе»[285]. Как можно заметить, всё чаще в названиях работ советских исследователей религии присутствует слова «преодоление» и «пережитки». Их вставляют обычно в конец названия работ. Как правило, в последних главах или заключении «пережиткам» и способам борьбы с ними уделяется доля внимания. Часто в работах присутствуют и рекомендации, как побороть эти «пережитки» и что уже сделано для этого. Но в целом, эти наблюдения говорят о том, что борьба с религиозными предрассудками становится элементом формы работ, где затрагивается религиозная проблематика.

Г. В. Смыр приводит несколько гипотез о распространении ислама в Абхазии. В соответствии с первой: «В сложной политической обстановке в первой половины VIII века Абхазия искусно лавировала между Арабским халифатом и Византией, которые боролись за сохранение и расширение своих владений <…> Абхазия в то время особенно стремилась подорвать силы Византии – своей давнишней поработительницы»[286]. «Для осуществления такой

---

[285] Смыр Г. В. Ислам в Абхазии и пути преодоления его пережитков в современном обществе. Тбл.: Мецниереба, 1972. 225 с.

[286] Цит. по: Там же. С. 60.

политики абхазские владетели, очевидно, посчитали меньшим злом признание ислама и распространение его в своей стране»[287].

Вторая гипотеза возникновения ислама, была связана с насильственным насаждением религии в Абхазии – Османской империей и её засланными муллами. Кроме того, ислам распространялся как бы сейчас сказали путём «мягкой силы». «Многие из князей и дворян, особенно члены владетельного дома, экономически и политически были связаны с Турцией. Дети некоторых абхазских ашнакма, князей, дворян … получили воспитание в столице Оттоманской Порты, где усваивали турецкий язык и обычаи, а также догматы мусульманского вероучения и законы шариата»[288]. Историк склонен считать, что нельзя согласиться с ранее существовавшем мнением о незначительном влиянии ислама на абхазов.

Увлекательно Г. В. Смыр рассуждает о месте вина в жизни абхаза-мусульманина. «Абхазы-мусульмане, действительно, не считают употребление вина греховным. Это объясняется тем, что вино занимало большое место в домашнем быту и первобытных религиозных обрядах абхазов <…> Известно, что арабского писанного шариата, который запрещает всем мусульманам употребление вина, абхазы не знали, а строго соблюдали свой местный неписаный шариат, обычай (*возможно, автор имел в виду адат – Р. А.*), в котором не было запрета вина»[289]. Далее автор даёт ссылки на аяты Корана и Сунны (*в переводе И. Ю. Крачковского*), в которых, по его мнению, нет запрета на употребление вина. Кроме этого, историк приводит результаты опроса среди престарелых мусульман-абхазов. «“Порядочно пить вино – не грех. Было время, когда даже и сам пророк пил вино …”. (Т. Ф. Базба, 92 лет, неграмотный, житель села Абгархук, опрошен 15 июля 1969 г.)»[290].

Подводя некоторые промежуточные итоги, Г. В. Смыр приходит к выводу, что проведённые в Абхазии исследования опровергают преобладающее в

---

[287] Там же. С. 65.

[288] Там же. С. 68.

[289] Там же. С. 77.

[290] Цит. по: Там же. С. 78.

советской исламоведческой литературе мнение, будто бы ислам распространялся за пределы Аравии только насильственно. Но, несмотря на это подчёркивает, что насаждение ислама Турецкой Портой было особенно тяжёлым. Это было связано с материальными тяготами для абхазского населения. Справедливости ради стоит отметить, эти обременения не носили религиозный характер и не имели к исламу никакого отношения. Они являлись злоупотреблениями властью местной феодальной верхушки, носителями исламского вероисповедания, которые пользовались религиозными постулатами для утешения бедствующего населения. «Невыносимое экономическое положение трудящихся оправдывалось мусульманской пропагандой, верой в общественную справедливость аллаха и способствовало закреплению религиозных предрассудков – веры в лучшую загробную жизнь, воздаяние за страдания на земле»[291].

По словам историка в результате исследования у него сложилось мнение, о том, что абхазы не были подвергнуты религиозному фанатизму и даже были склонны к атеизму: «Важно причиной слабого влияния религии на абхазов было национальное самосознание абхазского народа, сложившееся на базе многовекового опыта общественно-трудовой деятельности. Оно способствовало абхазам вырабатывать материалистические, атеистические представления во взглядах на явления природы и жизнь общества …»[292]. Такая гипотеза исследователя, кажется, нам не вполне соответствующей действительности и является лишь шаблоном в трудах подобного рода. Встаёт вопрос, почему только у абхазов древности вследствие их трудовой деятельности сформировались материалистические взгляды? Почему таким путём не пошли иные этносы?

Подводя итоги, Г. В. Смыр приходит к выводу о том, что религиозные пережитки ещё не побеждены в Абхазии. Причин тому несколько: сильные родственные связи абхазов, дуализм традиции и религии, влияние капиталистического мира и так далее. По мнению историка, распространение

---

[291] Там же. С. 110.

[292] Там же. С. 124.

ислама на территории Абхазии имело, в целом, отрицательное значение. По нашему же мнению Г. В. Смыр не приводит доказательства отрицательных примеров, которые бы принципиально отличали положение абхазского народа от других этносов, исповедующих ислам и проживавших на территории СССР.

Достаточно редко в рассматриваемый период можно найти работы по истории религии, не затрагивающие смежные общественные дисциплины. Это говорит о том, что изучение религиозных вопросов оказывалось возможным в полидисциплинарном ключе. Как известно, недостаток междисциплинарных связей был следствием господства определенных идеологем в поздней советской гуманитарной науке. Тем не менее, ростки междисциплинарного изучения можно увидеть в определенных исследованиях по данной теме. Одним из таких трудов, является исследование Р. Р. Мавлютова – «Ислам»[293]. Характерной чертой сочинения является более мягкий вариант атеизма в работах 1970 гг., в сравнении с 1960 гг. Во вступлении исследователь постулирует идею о том, что атеистическая пропаганда направлена не против верующих, а в отношении религиозной идеологии. Подтверждение этому можно найти и в тексте. Так Р. Р. Мавлютов применяет к пророку Мухаммеду украшающий эпитет «полулегендарный», что сложно было найти в трудах 1950 – 1960-х годов. Подводя итоги введения, он всё же обозначает, что основная цель работы критика мусульманской религии с позиции марксизма.

Р. Р. Мавлютов указывает на проблемы в изучении ислама в буржуазных государствах. Он утверждает, что западные специалисты подходят к освоению проблемы с идеалистических позиций. Здесь всегда остаётся «… место для “чуда”»[294]. Советским же исследователям ислама, с позиции марксизма удалось доказать, что генезис ислама - «закономерный результат развития общественных отношений в определённый период истории арабских народов»[295].

В монографии проведён обзор исламских традиций в быту, которые существовали в современной жизни советских граждан. Причины сохранения,

---

[293] Мавлютов Р. Р. Ислам. М.: Политиздат, 1974. 167 с.

[294] Там же. С. 10.

[295] Там же.

которых, Р. Р. Мавлютов видит в отождествлении религиозных ритуалов с национальными обычаями. «Ряд мусульманских обрядов и праздников принимается некоторыми людьми как выражение национальных обычаев, что, естественно играет на руку духовенству. Такие уступки религии также способствуют сохранению религиозности среди значительной части населения некоторых республик страны»[296].

В заключение своей монографии Р. Р. Мавлютов делает обзор сочинений зарубежных авторов, которые проводят параллели между принципами ислама и социализмом. Он приходит к выводу, что иностранные специалисты в своих работах не приводят никаких новых доводов в пользу старой гипотезы. «Идеи социальной справедливости и социализма в исламе апологеты мусульманства стали искать только в последнее время, и лишь после того, как общественный строй, воплотивший принципы научного социализма, стал действительностью для сотен миллионов людей» [297] . Как можно заметить, тему исламского социализма не обходит вниманием в своих трудах ни один советский исследователь в 1970 гг. Вероятно, попытки зарубежных специалистов с претензией на теорию социального государства, воспринимались отечественными учёными как нарушение права на монополию, принадлежащую Советскому Союзу, первым утвердившем социализм на своей территории. Данное обстоятельство также демонстрирует определенный синкретизм идеологии и гуманитарной науки в данный период.

В последней главе книги исследователь снова акцентирует внимание на закреплении религии в быту советских граждан как наиболее актуальной проблемы для внутренней атеистической борьбы того периода. «В настоящее время, отстаивая мусульманскую обрядность, они подчас выступают под флагом защиты якобы национальных традиций»[298]. По мнению, Р. Р. Мавлютова, такие традиции ставят барьеры между разными национальностями в СССР. Бытовой ислам - актуальная проблема в борьбе за атеистическое воспитание масс.

---

[296] Там же. С. 130.

[297] Там же. С. 146

[298] Там же. С. 161

Таким образом, исследователь охватил в своей работе ключевые тенденции в подходах к изучению ислама в 1970 гг. Как минимум, можно говорить о двух составляющих необходимости научного анализа данной религии. Первая предназначена для «внутреннего потребления» и содержательно характеризуется уходом ислама в традиции и быт мусульманских народов, вторая - направлена на критику внешних оппонентов. Она отражает необходимость научной защиты завоеваний социализма от сравнения с так называемым исламским социализмом, которому уделяли внимание зарубежные учёные того времени. Рассуждая конкретно-исторически, последняя тенденция показывала специфику холодной войны периода разрядки – смещение акцентов ее влияния на третий мир в условиях стабилизации отношений между СССР и США.

В 1974 году уже сделавшие себе имя в области изучения ислама сотрудники Дагестанского государственного университета им. Ленина (ДГУ) – М. А. Абдуллаев и М. В. Вагабов выпускают новую работу, в которой была предпринята попытка собрать весь накопившийся опыт научно-атеистического знания для преодоления возможностей адаптации ислама и выявления направлений его модернизации. Учёные считали, что влияние мусульманской религии хоть в консервативном, хоть в модернистском видах на население Дагестана возрастало. В своих наблюдениях они опирались на результаты полевых и социологических исследований, проведённых сотрудниками ДГУ. «Мы побывали в 48 таких аулах Дагестана …»[299]. Исследователи широко используют социологические опросы мусульманского духовенства Дагестана и простых жителей. В опросах ставятся вопросы об отношении ислама к частной собственности, рабству, для выявления новых объяснений этих и других социально-экономических явлений.

Причинами модернизации ислама научные сотрудники называют кризис его существования. Проводятся параллели с положением ислама за рубежом,

---

[299] Абдуллаев М. А., Вагабов М. В. Актуальные проблемы критики и преодоления ислама. Махачкала: Дагкнижиздат, 1974. С. 11.

специалисты приходят к выводу, что традиционный ислам переживает сложные времена. Можно заметить, как изменилось мнение советских исследователей, речь уже не идёт об отмирании религии, а лишь о трудностях момента, вызванных трансформацией роли ислама в обществе.

Также они не смогли обойти стороной и актуальные политические события в зарубежных странах, где исламские партии вплетаются в политическое пространство государств. «Во многих странах мусульманского Востока вплоть до наших дней ислам и клерикализм являются как бы неизбежными атрибутами политической жизни. <…> Для всех этих реакционно-клерикальных партий и организаций характерны следующие моменты: спекуляция религией, именем пророка, мнимая забота о величии нации и демагогические в большинстве своём выступления против империализма, извращение и клевета на марксизм-ленинизм. Их общим лозунгом является создание мусульманского государства или, как они часто выражаются, возврат к “чистому” исламу и “принципам пророка”»[300]. При изучении текста складывается мнение, что М. А. Абдуллаев и М. В. Вагабов осознано или нет, описывают идеологические течения внутри ислама, которые в будущем станут основой для исламских радикалов.

Они проводят анализ изменений в интерпретации Корана в таких вопросах, как свобода воли человека, право выбора или догмат о предопределении и другие. В ходе анализа научным тандемом рассмотрены и зарубежные источники: выступления исламских богословов и представителей организации «Мусульманские братья»[*] на Вашингтонском конгрессе исламской культуры (1967), Ташкентской конференции мусульман СССР (1970). М. А. Абдуллаев вступает в полемику со своими оппонентами не только на страницах книги, но и на XV международном философском конгрессе в Варне, где выступал с докладом «Критика исламской концепции человека». Это свидетельствует о выходе идеологической борьбы атеистического материализма за пределы СССР. В своём докладе М. А. Абдуллаев отстаивал тезис о том, что «… ислам не в

---

[300] Там же. С. 21.

[*] Решением Верховного Суда Российской Федерации от 14 февраля 2003 организация «Братья-мусульмане» признана террористической и деятельность её на территории Российской Федерации запрещена.

состоянии правильно объяснить ни бытие, ни природу человека. Сводя сущность и природу человека к религиозности, мусульманская религия представляет человека абстрактным, низменным существом, на которое ни природа, ни социальные отношения, ни история не оказывают никакого влияния»[301].

Одним из значимых аспектов этой работы, по нашему мнению выступает открытая критика трудов такого маститого исламоведа как Бернард Льюис. Исследователи, изучив его монографию «Ислам в истории: идеи, люди и события на Ближнем Востоке» (1973), приводят серьезные контраргументы. Они пишут: «… несостоятельно утверждение автора о том, будто “в мусульманских странах, несомненно по тактическим соображениям, марксисты частенько представляют Мухаммеда социалистом в душе, орудием в руках неумолимых законов истории и потенциальным пионером коммунизма”»[302]. Таким образом, мы можем понять, что советские исследователи этого времени имели доступ к актуальным зарубежным работам по изучению ислама. Но итогом знакомства с зарубежными наработками выступал не обмен опытом, но уверенность в правомерности своей позиции и критика гипотез советолога[*] У. Флетчера о роли церкви в Советском Союзе. «Поскольку, заявляет У. Флетчер, подобное “политическое сотрудничество” было обоюдовыгодно, государство решило повременить с “окончательной ликвидацией организованной религии в СССР”, а церковь стала прислуживать атеистическому государству в политических делах, хотя это и несовместимо с точки зрения этики»[303].

В коллективном труде исследователи довольно подробно рассмотрели такое явление как «исламский социализм», который вновь оказался важной политической темой. К началу 1970-х годов его теория обрела своих сторонников и уже среди европейских учёных. Главным теоретиком

---

[301] Там же. С. 49.

[302] Там же. С. 87.

[*] Междисциплинарное направление комплексных обществоведческих исследований, изучающих Советский Союз и его строй, общество, экономику и культуру. Возникло в США и Западной Европе в годы холодной войны.

[303] Там же. С. 90.

«исламского социализма» по мнению, учёных, являлся французский философ Роже Гароди. В связи с этим советским исследователям ислама пришлось достаточно подробно остановиться на этой концепции и приводить свои контраргументы. Сторонниками идеи «исламского социализма» были взяты на вооружение идеи бывшего члена РСДРП (б) Султан-Галиева: «Султан-Галиев, пишет Мухаммед Шауки, полагал, что “социализм среди мусульманских народов можно внедрить только через ислам”, ибо все “главные аспекты марксизма были известны в исламе 14 веков назад”»[304].

Неожиданными могут показаться выводы М. А. Абдуллаева и М. В. Вагабова, об «исламском социализме». Они предполагают, что стремление к данной концепции есть некая ступень к подготовке восприятия научного социализма. «Однако это нисколько не меняет их антинаучной и реакционной сущности, и, независимо от субъективного желания отдельных их авторов, они объективно мешают росту классового политического сознания трудящихся, восприятию и утверждению марксизма-ленинизма»[305]. Также исследователи размышляют о популярности идеи «исламского социализма», в которой немалую роль играет победа социализма в СССР, особенно на Советском Востоке. Рассматривая вопросы возникновения «исламского социализма», ими были изучены труды зарубежных апологетов этой теории. Анализ данных исследований позволяет советским учёным сделать вывод о наличии противоречий между научным социализмом и «исламским социализмом». Мотивация распространения идеи «исламского социализма» в странах Востока, обусловлена поиском этими странами «среднего пути», отличного от капитализма и социализма, что по мнению, М. А. Абдуллаева и М. В. Вагабова, невозможно и, в итоге, приведёт к выбору одного из двух магистральных путей общественного развития. Завершая свое исследование, исследователи высказывают сожаление об отсутствии серьёзных трудов в СССР, посвящённых

---

[304] Цит. по: Там же. С. 91.

[305] Там же. С. 124 – 125.

критике исламского антикоммунизма. Таким образом, были определены перспектива и контуры будущего идеологического врага.

Отличительная черта этого сочинения от ранних трудов как самих авторов, так и работ других исследователей заключается в более широком охвате иностранной литературы. Советские учёные активно знакомятся с идеями зарубежных востоковедов и даже не отрицают право на существование подобного направления. Следовательно, нельзя сказать, что, оставаясь в рамках советского марксизма, они совсем не имели представления о зарубежных концепциях, или знали свой предмет однобоко. Исследования М. А. Абдуллаева и М. В. Вагабова, как и других авторов конца 1960 – 1970-х гг., выходят за интеллектуальное пространство СССР в анализе аспектов исламской проблематики.

Тема модернизации ислама среди исследователей оставалась актуальной до конца 1970-х годов. З. А. Ишмухаметов этот процесс объясняет общерелигиозной тенденцией, начало которой положила в XIX веке модернизация христианства. Таким образом, обществовед видит в модернизации религиозной догматики реакцию на прогресс в естествознании.

Модернизация ислама после Октябрьской революции в РСФСР в целом, и в Татарской АССР в частности, всё же имела свои отличительные черты: «Речь идёт о том, что ислам в социалистическом обществе функционирует в совершенно новых социальных условиях <…> Именно этот всемирно-исторический фактор современного общественного прогресса создаёт такую ситуацию, при которой обнаружилось явное несоответствие религиозной идеологии социалистической действительности»[306].

З. А. Ишмухаметов берётся рассматриваться процессы модернизации определённых догматов ислама в определённом времени и условиях. Рассматривая один из основных догматов о покорности, он выделяет в нём черты, приписанные ему мусульманским духовенством при царизме. «…

---

[306] Ишмухаметов З. А. Социальная роль и эволюция ислама в Татарии (Исторические очерки). Казань: Татарское кн. изд-во, 1974. С. 182.

советую вам быть беззаветно покорными Всевышнему аллаху, следовать по указанному им пути, быть покорными Государю Императору …» [307], и сменившейся после Февральской революции на покорность «классовому миру». Сам этот термин, тяготеющий более к марксистской теории, по мнению, З. А. Ишмухаметова, использовался для пропаганды панисламских идей для объединения всех классов под знаменем ислама. По нашему мнению, это было оригинальная точка зрения на применение классовой теории в религии.

Следующим был вопрос об отношении ислама к распределению природных богатств среди населения. Модернистские богословы, заслуги социалистического строя в обобществлении благ приписывали догматам ислама. Как отмечает исследователь: «В 1960 – 1970-е годы татарские богословы прилагают ещё большие усилия по приспособлению социальных принципов ислама к условиям коммунистического строительства. Для них характерно стремление представлять достижения в строительстве коммунизма как реализацию идеалов ислама, они пытаются отождествить коммунизм с мусульманским раем»[308]. Уязвимость данного утверждения З. А. Ишмухаметов видит в том, что социалистический труд осуществляется для земного блага, а освящённый религией труд – для загробной жизни.

Подводя итоги исследования ислама, советский учёный делает вывод, об осуществляемых попытках богословов охватить все процессы жизнедеятельности населения Татарстана, чтобы сохранить ислам в жизни граждан, живущих в атеистической среде. Таким образом, З. А. Ишмухаметов остаётся в русле выявления модернизма ислама. Это выявление стало внутренним исследовательским фактором послужившим основанием для изменения традиции изучения ислама в советской науке в 1970-х гг. и повлияло историографическую периодизацию в изучении ислама в СССР.

Осуществить критический анализ философских вопросов, которые предлагает исламская концепция, взялся Хурсанд Курбанов. Его работа «Учение

---

[307] Там же. С. 185.

[308] Там же. С. 190.

о смысле и цели жизни и его реакционная сущность»[309] написана главным образом на анализе Корана и комментариев к нему, а также: «… “Чахор китоб” (“Четыре книги”) …»[310]. По мнению историка, в советском изучении ислама недостаточно уделено внимания исследованию указанной проблемы. «Чахор китоб» как один из источников, взятых Х. Курбановым в качестве объекта для исследования, представляет особый интерес, так как используется в основном таджиками и написан на таджикском языке. Он позволяет рассмотреть национальную интерпретацию и восприятие догматов ислама конкретной социокультурной группой. Кроме этого, в сочинении показаны результаты социологических исследований, проведённых в Таджикской ССР.

В вопросе модернизации ислама Х. Курбановым утверждает, что изменениям могут подвергаться только второстепенные догматы: «Такие же догматы, как вера в единого бога, ничтожность земной жизни, ответственность за совершенные поступки на том свете и т. д. не обновляются, так как если их пересмотреть, то ислам, по сути дела, перестанет существовать»[311].

Продолжают философское осмысление содержания Корана, тандем философов А. В. Аксентьев, Р. Р. Мавлютов. Исследователи подчёркивают первостепенную важность священной книги, появление которой оказало значительное влияние на развитие арабского языка и специфической историографической традиции. Отмечают, что ранее исследование Л. И. Климовича – «Содержание Корана», уже не отражает современных научных позиций в вопросах изучения религии. В целом же специалисты полагают, что работ о Коране дающих целостное представление о его содержании внутри СССР, недостаточно.

Работа А. В. Аксентьева и Р. Р. Мавлютова не содержит резких пропагандистских атеистических выпадов. Но, как подчёркивают авторы, подлинное изучение причин возникновения Корана возможно только с позиций

---

[309] Курбанов Х. Учение о смысле и цели жизни и его реакционная сущность. Душанбе: Изд-во Дониш, 1977. 109 с.

[310] Там же. С. 5.

[311] Там же. С. 96.

исторического материализма. При этом подвергают критике современных им исследователей Корана за дилетантский подход в изучении писания: «Было бы глупой ошибкой (которую, к сожалению, ещё нередко допускают отдельные пропагандисты научного атеизма) заявлять, что Коран является набором нелепостей и небылиц. Наука отнюдь этого не считает. Коран является порождением человеческой мысли определённой эпохи»[312]. Исследователи находятся на позиции, которая рассматривает Коран в качестве исторического памятника определённой эпохи мусульманского Востока. Непрофессиональная позиция по этому вопросу, по мнению философов, воспринимается представителями многих народностей даже далёких от фанатичного исповедования ислама как оскорбление их культуры.

Как и предшествующие исследователи, они подчёркивают санкционированное через религию общественное неравенство, что, в свою очередь, отражает специфику процессов образования классов в арабском обществе. Особенное внимание исследователями было уделено той части Корана, в которой регулируются отношения с представителями других религий. Философы цитируют суры священного писания, призывающих к убийству иноверцев: «Коран призывает убивать иноверцев бездумно и безответственно. Чтобы подавить возможные угрызения совести. Он говорит мусульманам: «“Не вы их убивали, но аллах убивал их…” (8,17) (*сура, аят, Корана – Р. А.*)»[313]. А. В. Авксентьев и Р. Р. Мавлютов, уделяя внимание, этой части Корана пытаются таким образом опровергнуть модернистский тезис духовенства о социалистических характеристиках ислама. Они утверждают о вреде взаимоотношений, построенных на текстах Корана, приводящих к усилению националистических движений в обществе. Но в итоге всё же смягчают свою риторику и объясняют, что враждебное отношение к иноверцам есть проявление времён установления ислама, когда борьба за монотеизм велась с племенами Аравии.

---

[312] Авксентьев А. В., Мавлютов Р. Р. Книга о Коране. Ставрополь: Ставропольское книжное изд-во, 1979. С. 36.

[313] Там же. С. 78.

В идеологическом вопросе исследователи вывели оригинальный тезис, который ранее не встречался. А именно использование священных писаний христианства и ислама как символов разделения мира. «В настоящее время в арсенале антикоммунизма все больше места занимают религиозные вопросы, одним из универсальных приёмов является деление человечества на мы “Запада” и “Востока”<…> Клерикальная апологетика изображает Библию символом “Западного мира”, а Коран – “мира Востока”»[314]. Способом борьбы с этим бинарным делением авторам книги видится в распространении научного атеизма как вида светского научного знания.

Следуя заявленной теме, А. В. Авксентьев и Р. Р. Мавлютов характеризуют исламский модернизм как приспособление толкования Корана к современным условиям. По их мнению, такая работа может включать различные интерпретации и использовать разные аргументы – философские, естественно-научные и теологические. Главная цель подобной работы - сформировать точку зрения на современные явления через призму текстов Корана. Интересным в этой части могут показаться приведённые примеры модернистского толкования некоторых коранических аятов. «Многие авторы, выступающие в последние годы на страницах журнала “Исламик ревью”, тоже находят в Коране указания на разбегающуюся Вселенную, образование звёзд и галактик, а также на материал, из которого создан мир, откуда он черпает свою энергию. “Существенное в теории Джорджа Гамова* находится в полном соответствии с откровением Корана” – заявляет один из авторов, ссылаясь на слова “небеса были дымом” (41.11.) (*сура, аят, Корана – Р. А.*)»[315]. В сочинении приводятся примеры высказываний в основном восточных богословов. Среди них высказывания религиозных теоретиков Каирского университета «аль-Азхар», главная мысль которых заключается в понимании не буквы Корана, но понимании его духа. В целом, рассмотренное сочинение отличается

---

[314] Там же. С. 105.

* Гамов Георгий (Джордж) (1904 – 1968) – американский физик русского происхождения, разрабатывал совместно с другими учёными теорию ядерных реакций при звёздных температурах.

[315] Там же. С. 119.

рациональным анализом процессов в современном для советских учёных исламе и не перегружено идеологическими шаблонами, что было характерно для предшествующих работ. Заслуживает внимания обращение к анализу зарубежных тенденций изучения ислама в работах как светских, так и духовных специалистов. Разумеется, это никак нельзя назвать популяризацией иностранных работ, но исследование демонстрирует основательное знакомство с подходами зарубежных богословов и религиоведов. Можно сказать, что просматривается стремление к изучению религии в контексте проблем мировой науки. Это не общая тенденция работ 1970-х, но десекуляризация мира стала важным фактором обращения к зарубежному опыту.

Неотрывная связь нормативных установок, связанных с процессами изучения ислама, подчёркивается как в сочинениях агитационной направленности, так и в увесистых монографиях. Исследователь Б. А. Алиева начинает свою работу со ссылки на постановление ЦК КПСС «О дальнейшем улучшении идеологической, политико-воспитательной работы» и подчёркивает необходимость развивать наступательный характер пропаганды, обеспечивать высокий научный уровень критики буржуазной идеологии, формировать у советских людей научное мировоззрение»[316]. Указывая на то, что в круг отмеченных постановлением идей входит и атеистическое воспитание трудящихся.

Обозначая проблемное поле, Б. А. Алиева рассматривает модернизацию ислама в условиях научно-технического прогресса как попытку донести и интегрировать обновлённые философско-религиозные концепции в среду советских мусульман. По мнению, учёного одной из значительных особенностей современной эволюции ислама выступает якобы традиционное одобрение исламской религией приращения научных знаний. «Признание ислама обладающим в отличие от других религий исключительным, особым духом отношения к науке, выдвижение тезиса, что ислам с момента своего возникновения не только высоко оценивал знание, но и был главным источником

[316] Алиева Б. А. Некоторые вопросы эволюции современного ислама. М.: Знание, 1979. С. 3.

его развития, о чём якобы свидетельствует расцвет наук в период арабо-мусульманского средневековья на Востоке»[317].

Интересной представляется идея исследователя о зарождающейся концепции «востокоцентризма», объясняющей процессы, происходящие на Востоке некой исключительностью, «Таким образом, возведение специфики Востока в некий абсолют неизбежно приводит к идеям востокоцентризма и, в конечном счёте, к апологетике архаических форм материальной и духовной культуры, базирующихся на традиционалистских религиозных ценностях»[318].

Б. А. Алиева рассматривает философские аспекты мусульманского модернизма, выделяя этапы его развития: «…во-первых, реформационное движение в исламе на рубеже XIX – XX вв.; во-вторых, влияние нынешних модернистских религиозных концепций Запада»[319]. Отличительной чертой работы является выявление модернистской философской мысли ислама на Востоке. Если многие советские исследователи изучали приспособления на бытовом уровне, то Б. А. Алиева ставит перед собой более сложные задачи. Вычленяя основные идеи мусульманского модернизма, она приходит к выводу о стремлении ретроспективного примирения науки и религии через попытки модернизации догматов веры. Из чего Б. А. Алиева делает вывод: «Следовательно, у модернистов речь идёт о мусульманском синтезе действительности, обосновании совместимости ислама с данными современной физики, химии, астрономии, биологии, психологии и других наук, о выработке и использовании эффективных теологически-философских методов и средств нейтрализации возрастающего атеистического мировоззренческого значения науки, о такой интерпретации коранической картины мира, которая не вступала бы в явное противоречие с сознанием современного человека и выводила эту картину из-под ударов научной критики»[320].

---

[317] Там же. С. 12.

[318] Там же. С. 17.

[319] Там же. С. 28.

[320] Там же. С. 30.

По мнению Б. А. Алиевой, в мусульманском модернизме существует два направления «умеренные модернисты» и «модернисты-западники», которые в свою очередь, делятся ещё на два крыла. Главной проблемой для обоих направлений является современное понимание ислама и Корана.

Умеренные модернисты, основываясь на утверждении, что Коран писался для своего времени и простых бедуинов говорят о необходимости фигурального толкования священного текста, не подвергая критике трактовку сур и аятов в угоду научным открытиям. Цитируя текст статьи Асафа Файзи «Реинтерпретация ислама» – Б. А. Алиева демонстрирует позицию этого течения в вопросе современного понимания ислама «Откровение ислама пришло в мир четырнадцать веков назад. Нуждается ли оно в переориентации? Не дано ли оно всему миру и на все времена. На оба этих вопроса следует дать утвердительный ответ. Даже если откровение истинно и в некотором смысле вечно…ему нужно дать новую интерпретацию в соответствии с современной наукой…»[321]

Представители радикального направления модернистов-западников обвиняют ислам с его средневековой догматичностью причиной отставания исламского сознания во всех сферах науки. По мнению историка «Рассмотрение взглядов модернистов-западников позволяет выявить тенденцию, правда, ещё весьма слабую, перехода от теоцентрической ориентации к ориентации антропологической. У данной группы теологов уже появляется ориентация на человека и его мир, в том числе на мир знания»[322]. Б. А. Алиева утверждает, то, что эволюция и модернизация ислама проходила не только в пределах Советского Союза, но также и в других странах Запада и Востоке Тем самым она поднимала вопрос о том, что тенденции, происходившие в мире по вопросу изучения ислама влияли на этот процесс и в СССР.

Исходя из проанализированных работ об исламе, можно сделать вывод о том, что подходы к изучению этой религии в СССР к 1970-1980 гг. не были уж жестко детерминированы только изменявшейся политической повесткой, но шли

---

[321] Цит. по: Там же. С. 33.

[322] Там же. С. 34.

в русле общемировых тенденций в изучении религии. Более того, постепенно изменялся и предмет анализа в работах по изучению ислама в СССР. «В качестве своего предмета советское религиоведение изучало возникновение и социальную сущность религии, её эволюцию в ходе исторического развития, связь религиозных верований с социально-экономическими условиями жизни, взаимоотношениями их с другими формами общественного сознания, факторы и последствия преодоления религии».[323]

В период 1970-х годов главной проблемой для исследователей стал вопрос модернизации в исламе приспособления религии к научно-техническому прогрессу и изменению социальных институтов. Это, в свою очередь, обусловило появление автономного этапа в изучении ислама с историографической точки зрения. С конца 1970-х годов происходят события, определившие изменение подхода в исследовании ислама, что способствовало расширению предмета изучения мусульманской религии.

3.2. Зеленая революция в Иране и поиск «третьего пути» на Ближнем Востоке как ведущие темы исследований в 1980 гг.

Понятие «исламский ренессанс» относится к событиям, включающим в себя множество разнородных процессов. Хронологически концепт охватывает два десятилетия 1980-1990 гг. Этот период изучения ислама в науке характеризует интерес к национально-освободительным и антиколониальным движениям, критику установившихся светских политических режимов стран Востока, радикализацию религиозных исламских сообществ конца XX - начала XXI века. Некоторые специалисты называют «исламский ренессанс» частью современного политического устройства мира, выступающего альтернативой либерально-демократическому глобализму, основанному на западных ценностях. По сути, за определением “ренессанс ислама”, если данным понятием

[323] Элбакян Е. С. Феномен советского религиоведения // Религиоведение. 2011. Вып. 3. С. 148.

обозначать изменяющиеся параметры изучения религии в мировых и региональных политических процессах, скрывается именно эта, относительно недавно и довольно неожиданно для зарубежной науки обратившая на себя всеобщее внимание способность исламских сообществ к самостоятельному продуцированию и продвижению в политику собственных проектов глобализации» [324] . В 1980-х годах самыми значимыми проявлениями «исламского ренессанса» стали зеленая революция в Иране и борьба моджахедов с советскими войсками в Афганистане. Данные факторы предопределили и повестку исследований.

Революция в Иране 1978 – 1979 года стала значимым событием в истории XX века. Многие исследователи признают тот факт, что именно она стала точкой отсчета начавшихся изменений во внутренней и внешней политике мусульманских стран. Стремительно развивающиеся процессы, происходившие в Иране, предопределили постановку новых вопросов перед исследователями ислама как в зарубежной, так и в советской исторической науке.

Зеленая революция, помимо прочего, продемонстрировала слабости изучения ислама в отечественной науке и выявила определенные пробелы в оценке религиозного влияния на политические процессы, которые охватили Иран и оказывали воздействие на весь ближневосточный регион. Принципиально важным моментом в этой связи была необходимость понять степень воздействия религии на вполне определенные общества и государства исламского мира.

В целом, в этот период в советском изучении ислама можно наблюдать два подхода к оценке «исламского ренессанса». Первый рассматривал изменения в содержательной (идейной) стороне религии с тем, чтобы оценить привлекательность её догматов в формировании протестного движения в Иране и шире – мусульманском Востоке. Эта была новая практическая потребность, актуализировавшая исследования ислама в СССР в 1980 гг. Второй подход не

---

[324] Мирзаханов Д. Г. Понятия «Глобализация» и «Исламский ренессанс» в научном дискурсе: соотношение смыслов и причинно-следственных связей // Известия Саратовского университета. Серия: Социология. Политология. 2016. Т. 16. Вып. 1. С. 77 – 84.

рассматривал собственно религиозный фактор как самостоятельный. Восприняв идеи советского обществоведения (как известно, термин «политическая наука» в СССР не использовался) о том, что за религиозными противоречиями стоят нерешенные социально-экономические проблемы, он был сконцентрирован на выявлении объективных социально-экономических проблем, которые были канализированы через исламскую умму. Это позволяло видеть в событиях в Иране, в первую очередь, революцию, а затем уже анализировать ее религиозную специфику. Оба подхода могли быть совмещены с установками советского государства и отвечали требованиям марксистко-ленинской методологии. Так, официальная политическая оценка событиям на Ближнем Востоке была выражена в докладе Генерального секретаря ЦК КПСС Л. И. Брежнева на XXVI съезде партии в 1981 году. Упоминание об Исламской революции было включено в часть доклада с названием «Развитие отношений с освободившимися странами», что по определению содержало положительные коннотации. Для цели данного исследования существенный интерес представляет та часть выступления, где было обозначено общее влияние исламского фактора на политические отношения между странами. «В некоторых странах Востока за последнее время активно выдвигаются исламские лозунги <…> Главное в том, какие цели преследуют силы, провозглашающие те или иные лозунги. Под знаменем ислама может развёртываться освободительная борьба. Об этом свидетельствует опыт истории, в том числе и самый недавний. Но он же говорит, что исламскими лозунгами оперирует и реакция, поднимающая контрреволюционные мятежи. Всё дело, следовательно, в том, каково реальное содержание того или иного движения»[325]. Таким образом, имманентно был поставлен вопрос о том, что лежит в основе этих процессов, религиозная реакционность или общественно-политический запрос на изменения в странах Ближнего Востока?

[325] XXVI съезд Коммунистической партии Советского союза. Стенографический отчёт. М.: Изд-во политической литературы, 1981. Т. 1. С. 30 – 31.

Другим событием, добавившим актуальности «исламскому фактору», стал ввод в конце 1979 года советского воинского контингента в Афганистан. Здесь противниками советских солдат оказались моджахеды, борьба которых также основывалась на исламских лозунгах. Учитывая то обстоятельство, что Иран и Афганистан имели общие границы с республиками Советского Союза с исламским населением, существовала реальная возможность проникновения радикальных религиозных идей на территорию СССР. Все эти факторы были звеньями в цепи процессов, которые привели к появлению термина «исламский бум», или «исламское возрождение».

С учётом изложенного обратимся к мнению С. М. Прозорова - одному из известных историков ислама современной России. Он отмечает активизацию изучения ислама в 1980-е годы. «Важной вехой в истории российского исламоведения оказался 1980 г., когда под влиянием “исламского фактора” (революция в Иране, ввод советских войск в Афганистан) центральные идеологические органы страны приняли решение о необходимости изучения ислама и организации востоковедных центрах (Институты востоковедения АН СССР и Восточные факультеты соответствующих университетов) специальных отделов (или групп) по изучению ислама»[326].

Советская наука, уже традиционно проявляющая интерес к странам Ближнего Востока, не могла не отреагировать на подобные изменения. В востоковедении это выразилось в увеличении интереса к «исламскому фактору» в государствах, находящихся за границами Советского Союза. Значение этих изменений состояло в том, был поставлен новый комплекс вопросов о положении ислама в странах современного Востока. Среди них был вопрос о том, могут ли подобные сюжеты с лапидарными лозунгами «Ни Восток, ни Запад – а ислам», быть поставлены в других государствах? Может ли «исламская солидарность» и «экспорт исламской революции», провозглашённые духовным лидером Ирана, оказать влияние на «ренессанс ислама» в мировом политическом

---

[326] Прозоров С. М. Исламоведение в ИВР РАН // Институт Восточных рукописей. 2005. URL: http:// www. orientalstudies.ru /rus/ index.php? option=content&task=view&id=195.

поле? Даже если эти вопросы не имели четкой формулировки в трудах советских исследователей, они все равно служили катализатором для развития активной фазы изучения ислама в СССР. Всё это также подтверждает идею о характеристике советского марксизма как изменяющейся и довольно гибкой парадигме изучения разноплановых процессов, которая позволяла реагировать и на глобальные вызовы времени.

Проявлением «исламского ренессанса» стали и новые работы о его положении в Турецкой республике, где к тому времени стали применяться репрессии по отношению к политикам, эксплуатирующим ислам и использующим его ценности для достижения политических целей. Вопреки действующей агрессивной секулярной политике, Ю. И. Рустамов приводит множество мнений, которые показывают значение ислама в общественно – политической жизни Турции: «… некоторые турецкие учёные, признавая наличие острых разногласий между наукой и религией, видят причину этого в том, что религия всё больше стала проникать во все сферы жизни общества»[327]. Автором была рассмотрена роль и положение ислама в различных областях турецкого общества. Такой анализ проводился на основе изучения трудов турецких мыслителей из числа представителей консерваторов и сторонников обновления религии. Несмотря на противостояние этих точек зрения и те, и другие выступают за сохранение ислама в политическом развитии Турецкой республики. По мнению исследователя, вопрос состоял в том, в какой форме ислам должен быть представлен в современном государстве - в традиционной либо модернизированной.

Господствующая точкой зрения турецких специалистов состояла в необходимости лаицизма*. Подход, к этому движению также оценивался не однозначно. Одни ученые считают, что лаицизм - это модель обновлённого ислама. «Только благодаря установлению лаицистского общества религия освободилась от веками укоренившихся пустых верований и получила

---

[327] Рустамов И. Ю. Ислам и общественная мысль современной Турции. Баку: Элм, 1980. С. 63 – 64.

*Лаицизм – движение за секуляризацию, основное требование которого, заключается в устранении влияния религии в различных сферах общественной жизни.

возможность вернуться к своим настоящим духовным источникам»[328]. Другие - видят в лаицизации путь избавления от ислама, который создаёт препятствия для развития Турции. По мнению, И. Ю. Рустамова, принцип лаицизма был осуществлён не в полной мере. После смерти Кемаля Аттатюрка этот процесс был приостановлен. Причина остановки видится в использовании ислама в политических целях.

Как видно, рассматриваемая учёным тема ставит задачи изучения влияния ислама на общественно-политическое пространство Турции, соблюдение там принципов лаицизма, но имплицитно просчитывались возможности повторения сценариев подобных тем, что произошли в Иране. События, произошедшие в Турции 12 сентября 1980 года, служили подтверждением актуальности выбранной исследователем темы. В этот день военное руководство страны отстранило от власти правительство происламской Партии национального спасения, в дальнейшем, было инициировано и её судебное преследование.

По мнению, А. И. Ионовой, в советском востоковедении существовали существенные пробелы в изучении положения ислама и в Юго-Восточной Азии. Преимущественное внимание уделялось положению дел на Ближнем Востоке. В своей монографии она исследовала те изменения, которые происходили в общественном устройстве стран Юго-Восточной Азии. Уделялось внимание и тому, какую роль играла мусульманская религия, и как она сама изменялась вместе с обществом. Показательна в этом отношении цель работы А. И. Ионовой: «… изучение того, каким образом неравномерность общественного развития отдельных мусульманских общин региона сказывается на разработке соответствующих религиозных богословско-мировоззренческих, политико-правовых, экономических и социальных концепций, на их отношении к иным учениям»[329]. Отследить подобного рода изменения, по мнению историка, задача столь же актуальная, сколь и сложная. Эти изменения, называемые автором – реформаторство, происходили в противоборстве двух систем:

---

[328] Цит.по: Там же. С. 147.

[329] Ионова А. И. Ислам в Юго-Восточной Азии: проблемы современной идейной революции. М.: Наука, 1981. С. 4.

капиталистической и социалистической. Они способствовали генезису в мусульманской общественной мысли идеи третьего пути развития, с опорой на исламский порядок. В ходе исследования А. И. Ионовой по данной проблеме был изучен большой объём работ зарубежных специалистов. Кроме этого, при создании монографии А. И. Ионова лично изучила и использовала в сочинении документы архивов Амстердама, страны долгое время имевшей колонии. Ещё большую значимость этой работе придают проведённые собственные полевые исследования в изучаемом регионе. Данные обстоятельства демонстрируют постепенное знакомство отечественных специалистов с зарубежными архивами и практиками учета религиозной специфики мусульманских стран.

Хронологические рамки исследования берут своё начало в середине XX века. Историком описаны интересные факты синкретизма ислама с адатами коренных племён региона. Результат - придание исламу национальных и внутренних региональных особенностей: «У джакунов, которые далее продвинулись по пути общественного развития, рядом с фигурой имама, возглавляющего молельню - ланггам, продолжает стоять шаман (бахаса). Причём имам часто прибегает к помощи шамана во время болезни, а сам он выполняет ряд обрядов, связанных с аграрной магией»[330].

На Филиппинах на исламские традиции также оказывали влияние лица, получавшие образование за рубежом и не только в странах Запада, но и в мусульманских государствах. Вернувшись из мест обучения, они требовали реформ в исламе. Ими создавались организации, кредо которых заключалось в просвещении. Полученные знания способствовали включению мусульманского населения в бизнес, что затем позволило проникнуть духовенству на административные должности. Инкорпорирование богословия в государственный аппарат, по мнению историка, имело все же негативные последствия. В целом же положение ислама в регионе не однородно, на него оказывали влияние включение деколонизованных государств в капиталистическое хозяйство и научно-технический прогресс. Это не мешало

[330] Там же. С. 54.

исламу оставаться частью общественно-политической системы и оказывать воздействие на многие проявления общественной жизни от быта до политики. В связи с этим главным выводом работы представляется констатация факта отсутствия острой конфронтации между мусульманской религией и политикой государств региона.

А. И. Ионова, обратившись к мусульманскому культу, рассматривала применение шариата в различных регионах. Как и другие общественные религиозные институты, шариат смешался с адатом, либо нормативно регулировал определённые сферы религиозной и светской жизни, брачно-семейные отношения и наследование. Все остальные дела рассматривал гражданский суд. Кондовость шариатских судов делала их непопулярными в крупных городах. «Демократически настроенную общественность возмущал характер ряда шариатских предписаний. Особенно в отношении женщин»[331].

В процессе эволюции оценки роли ислама в общественно-политической жизни Юго-Восточной Азии среди апологетов исламского реформаторства сложилась агрессивная антикоммунистическая и антимарксистская повестка. Они настаивали на включение шариатского права в управление государством. Формы участия религии в делах государств исследуемого региона могли быть разные. «Чем дальше, тем чаще халифатисты подобно “мусульманским националистам”, обращались к неисламским политическим учениям»[332].

В целом исследование А. И. Ионовой характеризует широкий географический охват, что создает некоторый крен в сторону описательности проведенного исследования. Стараясь охватить весь регион, автором делаются широкие обобщения. Порою не совсем ясно, к какому государству относятся описываемые процессы. Кроме того, с позиций советских практик историописания, историк несколько отвлеклась от непосредственных исследовательских задач, что было мало характерно для работ предшествующих периодов, когда необходимо было быть предельно острожным в трактовке

---

[331] Там же. С. 74.

[332] Там же. С. 165.

вопросов темы. При широком охвате материала, в работе недостаточно уделяется внимание положению мусульманских общин в странах региона, и тем внутренним переменам, которые затрагивали догматы веры.

Проработать и изучить современные тенденции в развитии ислама в политическом пространстве попытался в своей монографии К. А. Меркулов. Как считает автор, всплеск политической активности исламистов произошёл после Исламской революции в Иране. На этом событии спекулируют все мусульманские богословы, заявляя: «… что наступила “новая эра ислама”, “всемирное возрождение мусульманства”» [333]. Как замечает историк, часть учёных зарубежных стран придерживаются сходного мнения, считая исламскую революцию – «Ренессансом ислама». С позиций автора, термином пользуются в политике как на благо общества, так и для его эксплуатации - «… идеологической обработки населения в духе религиозного мракобесия, антикоммунизма, антисоветизма» [334]. Изучение ислама на Западе автором воспринимается как стремление «дружеской эксплуатации» мусульманских стран и навязывание антисоветской повестки.

Исламская революция в Иране, как указывает исследователь, привела к резкому росту интереса в мире к исламу, увеличению исследований научно-популярного характера. По нашему мнению, аналогичный процесс происходил и в СССР. К 1982 году, говоря об исламе в политике, нельзя было не сказать о войне в Афганистане – К. А. Меркулов не стал исключением. В своей монографии он отразил официальную позицию государства по этому вопросу. Он обличал западных империалистов в эксплуатации «защитников ислама», записал в этот клуб и коммунистический Китай, считая его позицию частью критики решений советского правительства. После военного вторжения КНР в 1979 году в Социалистическую Республику Вьетнам, Советский Союз выступил на стороне последнего, что привело к ухудшению отношений с Китаем. Таким образом, даже при отсутствии жесткого идеологического контроля,

---

[333] Меркулов К. А. Ислам в мировой политике и международных отношениях. М.: Международные отношения, 1982. С. 5.

[334] Там же. С. 6.

политическая напряженность в межгосударственных отношениях проецировалась на изучении ислама в 1980 гг.

Кратко освещая историю ислама, К. А. Меркулов рассмотрел теории его возникновения, которые имели место в советской науке. Автором первой теории он считал В. В. Бартольда, который «… рассматривал возникновение ислама прежде всего как явление социально-политической истории»[335]. По мнению К. А. Меркулова эта теория имеет ряд недостатков «Он не смог увидеть в возникновении новой религии естественного и закономерного этапа развития религиозной формы сознания общинно-родового общества Аравии, которое уже выработало всё необходимое для образования новой структуры религиозного сознания»[336]. В соответствии со следующей теорией, утвердившейся в 1930-х годах, главную роль в возникновении ислама играл «экономический фактор». Как уже было отмечено, называлась она «торгово-капиталистической теорией», разработанная представителями школы М. Н. Покровского. Обоснованную позицию по вопросу возникновения ислама, по мнению автора, занимал Н. А. Смирнов. Он видел, что «… в раннемусульманском движении как бы сочетались интересы и стремления кочевых племён, пострадавших от экономического кризиса и составивших военную силу ислама, а также горожан, из которых вербовались первые последователи Мухаммеда, и торговцев, возглавивших движение»[337]. Из этого можно сделать вывод о том, что, несмотря на единый материалистический подход к изучению религий, в советской исторической науке были сформулированы и продолжали сосуществовать различные концепции происхождения ислама.

Изучая вопрос о причинах политизации ислама в конце 1970-х - начале 1980-х гг., автор исследует некоторые гипотезы возникновения этого процесса. Кроме уже названной Исламской революции в Иране, им рассматривается также

---

[335] Там же. С. 49.

[336] Там же. С. 50.

[337] Цит. по. Там же. С. 51.

празднование в 1979 году – 1.400-летия хиджры*, а также гипотеза о «ренессансе ислама», связанной с «молодостью» религии и ее приспособлением к изменяющимся условиям. Все эти факторы политизации историк все же находит недостаточными для объяснения в 1980 гг. Он считает, что причины политизации имеют и более глубокие исторические корни. Их необходимо искать в структуре самого ислама и его догматов. С момента образования исламской общины религия объединяла в себе и социально-политические вопросы. «Именно стремление регулировать все стороны жизни верующих является одной из причин его широко вторжения в политику»[338]. Стоит отметить, что такая научная позиция достаточно широко распространена в исламоведении и в настоящее время.

Регулирование отношений внутри исламской общины происходит через обряды и традиции. Среди них наибольшее значение имеет «хадж», как способ объединения мусульман различных национальностей в единую общину и джихад – «малый» и «большой». Цель последнего, как наиболее значимого события в жизни верующих, состоит в необходимости обновления духовной жизни исламской общины. Значимость «джихада», обусловлена борьбой с колониализмом западных стран. Политизация ислама, по мнению исследователя, имеет различные направления, по большей части, негативного характера. В качестве отрицательного примера приводится Афганистан, где политической и военной борьбе придаётся религиозный оттенок. Положительным проявлением признаётся движение алжирских революционных демократов. В заключение главы историк приходит к выводу, о развитии дальнейшего влияния политического ислама на страны Азии и Африки: «… обращение к мусульманским стереотипам массового сознания и дальше будет оказывать большое влияние на идейно-политическую борьбу в этих странах и играть

---

* Название мусульманского летосчисления, основанного на лунном календаре (с продолжительностью года в 354 дня) и связанного с переселением Мухаммеда и его сторонников (первых мусульман) из Мекки в Медину в 622 г.

[338] Там же. С. 96.

важную роль в деле мобилизации широких народных масс, особенно при кризисных политических ситуациях»[339].

Отдельной главой К. А. Меркуловым рассмотрено положение и роль ислама в некоторых странах Азии и Африки. Конечно, предпочтение отдавалось государствам с наиболее актуальной политической повесткой: Афганистан, Пакистан, Королевство Саудовская Аравия, Сирийская Арабская Республика и другие. Общей чертой для всех стран, по мнению автора работы, является активное проникновение ислама в политику. Исламская революция в Иране стала образцом, следовать которому призывает мусульманское духовенство в Иране и Турции и других странах. В поисках «третьего пути» мусульманские богословы широко используют концепцию «исламского социализма», который отличается от советского научного социализма – одухотворённостью и более трепетным отношением к частной собственности. К. А. Меркулов считает, что равенство между людьми в рамках этой концепции не может быть реализовано «… имеется в виду только духовное равенство людей перед богом, следовательно, принципы равенства и справедливости относятся исключительно к нематериальному миру. Имущественное неравенство, согласно теории “исламского социализма”, неизбежно, поскольку люди не равны в своих способностях»[340]. Историк анализирует экономическую платформу «исламского социализма», который по его мнению строится на: «… “добрых” взаимоотношениях между предпринимателями и трудящимися и имеет утопический характер»[341],

Продолжением развития идеи «третьего пути» является концепция «исламского государства». Основным теоретиком и практиком этого замысла на тот момент являлся аятолла Хомейни. Дальнейшее теоретическое развитие концепция получила в третьей всемирной теории Муаммара Кадаффи. Все эти концепции, по мнению, К. А. Меркулова, есть проявление утопических идей панисламизма. Ими активно начали спекулировать после Второй мировой

---

[339] Там же. С. 106.

[340] Там же. С. 168.

[341] Там же. С. 170.

войны. «Пропаганда идей мусульманства и панисламизма направлена на то, чтобы создать у верующих мусульман, и особенно у наиболее фанатичной и малограмотной части населения, впечатление о том, что только эти идеи ислама несут классовую гармонию, охраняют привычный правопорядок от “экспортированных” идей и происков “неверных”»[342]. К. А. Меркулов развивая мысль о современных идеях панисламизма и его духовности, противопоставляемой грубому материализму капитализма и социализма, превосходством мусульманского единства перед классовостью и национализмом приходит к следующим выводам: «… панисламизм, являясь своего рода мусульманской разновидностью “религиозного космополитизма”, не признаёт существование наций как таковых, а как религиозно-политическая доктрина провозглашает идею единства всех народов, исповедующих ислам. Практическая же деятельность панисламистского движения свидетельствует о том, что оно противопоставляет одни социально – этнические общности другим по признаку принадлежности к определённой религии …»[343].

Один из параграфов в работе К. А. Меркулова называется «ислам и сионизм». Уже в названии можно различить противопоставление религии еврейскому политическому движению. В этой части работы автор изобличает захватнические планы Израиля на Палестину. По его мнению, Израиль в качестве идеологического оправдания своих захватнических планов пользуется лозунгами антисемитизма «… о том, что евреев всегда и везде будут ненавидеть инородцы и иноверцы пытаются оправдать разбой на Ближнем Востоке …»[344]. К. А. Меркулов откровенно называет современную ему политику Израиля, фашисткой, проявившейся в массовых расстрелах жителей арабских деревень. Он проводит параллели между идеей «богом избранного народа» с постулатом арийского превосходства. Причиной такого обвинительного вердикта выступают союзные отношения Израиля с США. В них, по мнению автора, Тель-Авив является сателлитом Вашингтона на Ближнем Востоке и не представляет

---

[342] Там же. С. 187.

[343] Там же. С. 189 – 190.

[344] Там же. С. 234.

самостоятельной политической силы. Такой взгляд автора явно проецирует идеологическое противостояние биполярной эпохи на региональные международные процессы. «Выдвигая исламские антиизраильские лозунги, мусульманские лидеры в известной степени способствуют росту антиимпериалистической борьбы и активизации национально-освободительного движения в странах Азии и Африки»[345].

Отдельную главу автор посвятил Исламской революции в Иране. Описывая революционное движение, он уменьшил значение мусульманского аспекта, сведя его к религиозной окраске антизападного протеста. Акценты были поставлены на антиимпериалистическом и антимонархическом характере революции. В заключение К. А. Меркулов пытается выявить обобщенные причины активизации и подъёма религиозных чувств в мусульманских странах. Он приходит к выводу о том, что факторы эти многообразны, от проблем социального устройства общества, широкой неграмотности, до антиимпериалистического движения. Как следствие, историк признаёт, что жизнь в восточных странах пронизана исламом, поэтому любые протестные настроения будут и в дальнейшем облекаться в религиозную оболочку.

Если отбросить идеологические конструкты, свойственные эпохе, то можно увидеть, что у исследователей того периода складывалась вполне объективная картина оценки роли ислама в мировых политических процессах. Подтверждение этому можно найти и на территории распавшегося Советского Союза. Обращение к религиозной идентичности было реакцией на распад страны и не всегда удачные попытки построения новой независимой государственности. Как и указывал К. А. Меркулов, в случае кризисной ситуации обращение к политическому исламу будет играть важную роль.

Кризисы экономического развития в странах Ближнего и Среднего Востока были связаны с распадом колониальной системы. Они ставили перед новыми государствами проблему выбора дальнейшего политического развития. Политические движения, боровшиеся за власть, стали активно использовать

---

[345] Там же. С. 237.

ислам для мобилизации населения. В этой связи еще одним важным направлением исследований, в которых уделялось место религиозной специфики стали процессы постколониального развития. Показательным для демонстрации этой тенденции может быть сборник статей, выпущенный Отделом Ближнего и Среднего Востока Института востоковедения АН СССР в 1982 году. Он содержал работы авторов, пытавшихся проанализировать место и роль ислама в изменившихся общественно-политических условиях региона.

Первая статья в сборнике Т. П. Милославской освещает деятельность активной в тот период организации «Братья-мусульмане»* в странах Востока. Исследователь рассматривает идеологическую основу этой структуры. Интерес в этой части представляет анализ идей «теории национализма ислама» (каумийа аль-ислами) идейного вдохновителя движения Хасана аль-Банна. В идеологии организации также существует миссия следовать по «третьему пути», находясь в антагонизме с капитализмом и социализмом.

Учение аль-Банны имеет фаталистический характер. Это часто отмечалось советскими исследователями мусульманской религии. Т. П. Милославская цитирует труды Хасана аль-Банны и Мухаммада аль-Газали которые легли в основу идеологии фатализма, действующей в рядах «Братьев мусульман». «По словам аль-Банны джихад – обязанность каждого мусульманина, один из “столпов веры” (формально таким не являющийся – *Р. А.*)» [346]. «“Коран повелевает людям любить смерть больше, чем жизнь. Если учение Корана о смерти не заменяла бы любовь к жизни, то оно ничего бы не достигли. Победа может быть только с мастерством искусства смерти”» [347]. Доктрина, разработанная идеологами «Братьев-мусульман» и идейно близкими им авторами легла в основу исламской общественной мысли известной в ряде стран под названием «ихванийа». На практике в 1970-х годах идея выразилась в

---

* Решением Верховного Суда Российской Федерации от 14 февраля 2003 организация «Братья-мусульмане» признана террористической и деятельность её на территории Российской Федерации запрещена.

[346] Милославская Т. П. Деятельность «Братьев-мусульман» в странах Востока // Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока: сб. статей. М.: Наука, 1982. С. 12.

[347] Цит. по: Там же. С. 12.

модернизированном политическом движении, называемом «исламским интегризмом»[348].

Модернистское влияние привело к идейному размежеванию организации. Она перешла в некоторых государствах на легальное и полулегальное существование. Наиболее активными направлениями оказались «центристские» и «демократические» группировки «Братьев-мусульман». Их деятельность проявляется преимущественно в Египте и - в видоизмененной форме - в Тунисе, Судане, Кувейте, Саудовской Аравии.

В Тунисе позиция организации проявляется в активной манифестации идеи «исламского государства». Лидеры тунисского движения пропагандируют неотделимость ислама от государства. «Ислам – наша идеологическая база, наша цель, наше средство, – заявляет Х. Годбани. – Западное понятие политической организации для нас неприемлемо»[349]. Идеологией «исламского государства» по мнению аль-Банны, должен стать «исламизм».

Анализируя процессы развития и трансформации движения «Братьев-мусульман» в исламских государствах, можно прийти к постановке вопроса о том, что первично к концу XX века: ислам в политике или политика в исламе? Тем не менее, достаточно быстрая реакция современной России на попытки политизации ислама может быть объяснена и определенной историей внимания исследователей к экстремистским организациям в 1970-1980 гг.

Под влиянием иранской революции определенный интерес в советский период был продемонстрирован и в отношении курдов. О. И. Жигалина рассматривает курдский вопрос как показатель национально-освободительного движения стран Востока. Свое исследование она начинает с экскурса в историю этого народа. Здесь освещается роль домусульманских верований, которые были постепенно вытеснены исламом после завоевания Персии арабами. С течением времени обращение «к первоосновам» стало фактором появления исламских

---

[348] Цит. по: Там же. С. 15.

[349] Цит. по: Там же. С. 17.

сект в регионе, что, по мнению историка, сегодня сдерживает процесс национальной консолидации курдов.

После зеленой революции в Иране и прихода к власти шиитов, в отношении курдского народа проводится гибкая политика, по мнению исследовательницы. Она направлена на урегулирование шиитско-суннитских противоречий, что нашло закрепление в Конституции 1979 года. Основной закон включает статью 12, в которой говорится, в частности, что ислам “шафиитского толка пользуется полным уважением, а последователи … свободны в отправлении своих религиозных обрядов, в сфере религиозного обучения и воспитания, а также в личной жизни …”»[350].

В 1979 году главным идеологом национально-освободительного движения курдов стал настоятель пятничной* мечети шейх Эззедин Хосейни. Имевший достаточно либеральные взгляды для религиозного деятеля, Э. Хосейни предлагал «… отрицание механического применения религиозных догматов ислама, выработанных в средневековье <…> Хосейни ратует за то, чтобы религиозные традиции не препятствовали развитию новых отношений, а напротив, давали им идеологическое обоснование»[351]. По мнению историка, на шейха оказали влияние и марксистские идеи, что сближало его взгляды с чаяниями пролетариата и определило выбор в пользу социалистического развития Иранского Курдистана, где принадлежность к религии будет не существенна при оценке личности. Эта концепция вступает в противоречие с действующим режимом шиитского духовенства, вследствие чего на движение Э. Хосейни оказывается политическое давление.

Среди курдского духовенства есть и другие лидеры освободительного движения, но их взгляды главным образом концентрируются вокруг построения государства, основанного на шариате, и не противоречат позиции аятоллы Хомейни. Такой компромисс с действующей властью приводит к снижению их

---

[350] Жигалина О. И. Роль ислама в развитии идеологии курдского национального движения в Иране // Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока: сб. статей. М.: Наука, 1982. С. 119.

* Пятничная мечеть в исламе «Джума-мечеть», большая, главная мечеть в населённом пункте.

[351] Там же. С. 124.

авторитета среди курдов. Последние видят в иранском режиме определенную угрозу собственной идентичности. Эта неоднородность мусульманских социально-политических течений, как и влияние на ислам внешних современных политических процессов, приводит к неопределённости положения курдов в Иране, исповедующих суннизм.

Исламская революция в Иране, таким образом, затронула тему шиитско – суннитских отношений. Изучением этого вопроса занимался известный иранист, доктор исторических наук Е. А. Дорошенко. В контексте внешнеполитических отношений между странами арабского Востока специалист указывает, что активное продвижение идеи объединения исламских стран с целью противостояния империализму и сионизму вызывает, как бы сейчас сказали, озабоченность у части арабских государств. Высказывания лидеров исламской революции способствовали развитию таких опасений. «... в обращении Хомейни к обездоленным мусульманам с призывом объединится для оппозиции тиранническим режимам, для уничтожения бездны между богатыми и бедными и установления общества “социальной справедливости” (с так называемой “тоухидной экономикой” – “экономикой божественной гармонии”, основанной на скромных национальных нуждах)» [352]. Экспорт таких идей, а за ними революций, в правящих суннитских, особенно в нефтяных эмиратах воспринимался явно враждебно.

Особенно сложно отношения Ирана складывались с Ираком, где большая часть населения исповедовала ислам шиитского толка, а ключевые посты в управлении государством занимали сунниты. Исламская революция вызвала волнения среди шиитского населения. Такая напряжённость в 1980 году привела к затяжному военному конфликту. «В период пограничных боёв в апреле 1980 г., когда более 20 тыс. семей шиитов-иранцев было выслано из Ирака в Иран, министр иностранных дел Ирана в послании к главам мусульманских государств назвал баасистский режим Ирака “неисламским”»[353].

---

[352] Цит. по: Дорошенко Е. А. Некоторые аспекты шиитско – суннитских отношений // Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока: сб. статей. М.: Наука 1982. С. 134.

[353] Там же. С. 136.

Как отмечает автор работы, Ирано-Иракский конфликт на время затемнил традиционный интерес к вопросу арабо-израильского противостояния и оккупации Израилем Палестины. Аятолла Хомейни в 1979 году объявил джихад еврейскому государству. «Назвав Израиль “базой империализма в сердце исламского мира”, духовный вождь ясно дал понять, что, “как только обстановка в Иране стабилизируется”, он проявит инициативу для созыва в Тегеране мусульманского конгресса для освобождения Иерусалима и оккупированных земель Палестины»[354].

Религиозный подъём среди шиитского населения, и свержение династии Пехлеви затронул и монархическую Саудовскую Аравию. Где на нефтепромыслах заняты в основном шииты и эмигранты. В 1979 году восставшие шииты захватили главный мусульманский храм «Аль-Харам» в Мекке дав тревожный сигнал для правящей династии саудитов.

В целом, несмотря на противоречия в политической повестке государств Ближнего и Среднего Востока, ислам, по мнению учёного, также продолжает играть важную роль в интеграционных процессах мусульманских стран. Хотя, как считает, Е. А. Дорошенко, политика всё же имеет приоритет перед религией, исламский фактор должен учитываться при понимании региональных отношений. «Существующие суннитско-шиитские расхождения являются длительным и традиционным фактором, приобретающим время от времени политическое значение <…> Противоречия между государствами с суннитскими или шиитскими режимами в первую очередь носят не религиозный, а политический и государственный характер»[355].

Исламская революция усилила интерес ученых к положению шиитского ислама в различных государствах. М. Ю. Морозова исследовала трудности, с которыми сталкивается шиизм в суннитском Пакистане. Помимо вполне традиционных догматических разночтений и разному подходу к праведным халифам, она анализировала практические трудности связанные, например, с

---

[354] Цит. по: Там же. С. 137.

[355] Там же. С. 142.

введением в Пакистане шариатских суннитских судов. «Мусульманское право суннитского направления в Пакистане представлено в основном юридической школой Абу Ханифы ибн Сабита, шииты же придерживаются правовой школы Джафар аль Садика. Естественно, что, когда суннитские богословы, используя своё влияние на правительство, решили ввести повсеместно в стране типично суннитский правопорядок ханифитской школы (фикх ханифийя), это вызвало протест шиитской общины»[356]. Также имеются и другие разногласия в трактовке исламских законов, среди которых конфликтным потенциалом обладают установки в области налогообложения. «Согласно шиитскому правопорядку закятом облагается исключительно “видимое имущество” – дом, земля, скот, драгоценности, золото и серебро в виде монет. Деньги и банковские вклады в понятие “видимое имущество” не входят. Поступления от сбора закята должны распределяться только среди членов шиитской общины и при согласованности с налогоплательщиком»[357]. На основании этого лидер шиитской общины Джафар Хусейн предлагал создать отдельные налоговые органы, которые бы собирали налоги с шиитов. В случае неудовлетворения этого требования шииты грозили отказать в уплате закята. Ещё одной точкой религиозного несогласия было наказание за кражу. В соответствии с суннитским шариатом за воровство отсекается вся кисть, у шиитов только четыре пальца правой руки.

Несогласие шиитов с суннитской налоговой политикой, при которой полученная прибыль разделялась между всеми мусульманами, а если учесть, что суннитов большинство, то и большая часть доходов доставалась им, привела к протестам шиитов выразившаяся в массовом снятии денег с банковских счетов. Независимо от этого, в июне 1980 года со всех банковских счетов в Пакистане были выплачены 2,5% закята, без согласования выплат с собственником денежных средств. Такая фискальная политика привела к протестным демонстрациям шиитов. В сложившийся ситуации военное руководство Пакистана оказалось в затруднительном положении, так как на него давило

---

[356] Морозова М. Ю. Проблема шиитской общины в Пакистане // Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока: сб. статей. М.: 1982. С. 146.

[357] Там же. С. 147.

суннитское большинство и его духовенство. Последнее требовало «… поставить шиитов на место»[358].

В конце концов, по данной проблеме был достигнут компромисс. Все, кто не был согласен с выплаченным закятом, могут через шариатский суд оспорить законность его выплаты на основе своего религиозного права (фикх). По мнению некоторых религиозных деятелей, это создавало почву для будущих споров в области применения мусульманского права. Такая активность шиитов, как считали сунниты, возникла после антишахской революции в Иране, когда «шииты в Пакистане распоясались после прихода к власти аятоллы Хомейни»[359].

Как видно из рассмотренных идей сборника, большинство статей показывают специфические последствия зеленой революции в Иране и демонстрируют обширный спектр вопросов от внутренней религиозной борьбы до особенностей мусульманской системы права и налогообложения. Подъём шиитского ислама заставил рефлексировать над исламской проблематикой, в целом, что и получило в конце 1970 - начале 1980 гг. название «Исламское возрождение». Интерес к изучению ислама значительно возрос во всём мире, а советская историческая наука двигалась в русле подобных изменений.

Осознание границ мусульманского мира и актуальность изменений, происходящих в Иранем заставляли исследователей проявить интерес и к другим странам, непосредственно не связанным с зеленой революцией. Изучением ряда практических аспектов оценки «исламского фактора» во внутренней политике Алжира в период с 1965 по 1976 год занимался А. В. Малашенко. Результаты своего исследования он изложил в монографии «Официальная идеология современного Алжира»[360]. Как считает историк, в указанный период алжирская политика двигалась по пути социалистического развития. Некоторые из декларируемых ценностей социализма были близки населению, исповедующему ислам. А. В. Малашенко проводит анализ внутренних партийных и государственных документов, анализирует выступления президента Алжира Х.

---

[358] Цит. по: Там же. С. 153.

[359] Цит. по: Там же. С. 155.

[360] Малашенко А. В. Официальная идеология современного Алжира. М.: Наука, 1985. 135 с.

Бумедьена. Результатом анализа была оценка влияния религиозной политики в стране. А. В. Малашенко приходит к выводу о том, что обращение к исламу на уровне политических заявлений было формальным, а в нормативных актах религиозный дискурс практически отсутствовал. «Отсутствие подробных ссылок на ислам в официальных документах косвенно свидетельствует о наличии в официальной идеологии устойчивой тенденции светского подхода к решению кардинальных вопросов политико-экономического и социального развития» [361] . В то же время «большое внимание уделяется в Алжире поддержанию религиозного чувства среди молодёжи и ограждению её от влияния западных буржуазных идей, а также марксизма»[362].

Основным тезисом, активно эксплуатируемым в выступлениях алжирских политиков, является тезис об эгалитарности ислама. Этим приёмом достаточно часто пользуются во всех мусульманских странах. Как принято считать, эта характеристика свойственна исламской умме со времён пророка Мухаммеда. Равноправие позволяет мусульманским странам дистанцироваться от колониальной политики западных стран и иерархичности внутри мира социализма. В Алжире такие эгалитарные принципы также нашли себе проявление. «Так, закят, трактуемый как право государства “брать у богатых излишек и отдавать его бедным”, рассматривается как аналог “социалистической” тенденции к выравниванию материального уровня»[363]. По мнению А. В. Малашенко, хотя близость ислама и социализма носит эклектический характер, эта тенденция создает определенный положительный эффект для развития отношений с СССР. Он проявляется в антикапиталистической направленности внешнеполитического выбора мусульманских стран и ставке на развитие связей с социалистическими странами СССР.

Алжирские ученые склонны смотреть на мир через историческую ретроспективу. Здесь существенную роль могут сыграть религиозные тексты и,

---

[361] Там же. С. 74.

[362] Там же. С. 75.

[363] Цит. по: Там же. С. 78.

прежде всего, Коран. По их мнению, в Коране «арабское слово “иштиракия”, которое сегодня имеет однозначный смысл – “социализм”, обозначает первое и более точное значение, а именно “всеобщее участие”, “партнёрство”» [364] . Некоторые алжирские обществоведы находят даже аналог К. Маркса среди авторитетных мыслителей ислама. «В этом отношении показательно высказывание автора книги, посвящённой крупнейшему мусульманскому мыслителю средневековья Ибн Хальдуну. Ахмед Мегерби, например, сравнивает Карла Маркса с Ибн Хальдуном и подчёркивает, что “Ибн Хальдун говорил тоже, что и Маркс, только на пять веков раньше”»[365].

Поясняя этот натянутый тезис, историк отмечает некоторые попытки государственных деятелей подчинить религиозную традицию современной светской политике. Он отводит исламу место моральных установок. В свою очередь, ислам реагирует на такие действия модернизацией своей доктрины. В этой части А. В. Малашенко приходит к оригинальному заключению: «Модернизацию ислама можно расценивать как противовес развивающемуся в стране светскому мышлению. Казалось бы, обе тенденции должны вступить в противоречие друг с другом, однако, если подойти к проблеме сосуществования обеих точек зрения диалектически, то можно обнаружить их неразрывную связь между собой. Так, тенденция к секуляризации до известной степени заложена уже в самой модернизации ислама, которая, помимо переосмысления исламских принципов, предусматривает и частичное переориентирование религиозной концепции в плане усиления её направленности в сторону моральных и духовных ценностей, а также традиции и культуры. Тем самым, в области экономики, политики и управления государством религиозные суждения уступают дорогу идеям чисто светского характера»[366]. На наш взгляд, такое параллельное развитие не могло быть долговечным. Специфика оценок 1970-1980 гг. объяснялась укреплением светских режимов на фоне двух нефтяных шоков 1970-х гг. Ускоренная модернизация государств породила и обратное

---

[364] Там же. С. 83.

[365] Цит. по: Там же. С. 83.

[366] Там же. С. 94.

движение: обращение к лозунгам возвращения к традиционному исламу и общественному устройству времён последнего пророка. Зеленая революция в Иране как раз демонстрировала подобный сценарий.

Сдерживающим фактором такого развития событий историк считает деятельность мусульманских интеллектуалов. В ходе анализа их работ он видит тезисы, которые встраивают религиозные аргументы в рациональные политические конструкции при сравнении исламской и социалистической доктрин. «Именно этой задаче подчинена разработка тезиса о “революционности ислама”, увязываемого модернистами с понятием иджтихада*. “Сегодня невозможно быть верным духу ислама, не будучи революционером, а это означает смелый поворот к динамической революционной интерпретации, которая должна победить и переступить через временные противоречия”»[367]. При этом в революционных процессах ислам должен стоять впереди социализма. Исходя из этого, необходимо следовать своим путём «алжирского социализма». Такая позиция, по мнению исследователя, стремится к подчинению религией идей социального равенства, справедливости, сделав социализм «слугой религии»[368].

Из этого вытекает другая проблема, а именно вопрос, на каких принципах будет дальше развиваться алжирская политическая повестка - секулярных либо теологических? Неизбежно, что рано или поздно эти два подхода вступят в конфликт. Алжирские политики и интеллектуалы осознают эту проблему и понимают, что развитие государства может идти только по секулярному пути, оставляя религии функцию морального регулятора общества. А. В. Малашенко придерживается обратной точки зрения, полагая, что нельзя идеологию Алжира считать секулярной, так как ислам признан официальной идеологией страны. Такая трактовка для того периода выглядела, безусловно, новаторской.

---

* В шариате труд, усердие в вынесении правовых предписаний и решение различных религиозных проблем или вопросов на основании аятов Корана, хадисов, кыяса и иджмы.

[367] Цит. по: Там же. С. 97.

[368] Там же. С. 103.

Монография А. В. Малашенко направлена на оценку роли ислама во внутренней политике Алжира, перспективах его развития. Хотя хронологические рамки работы с 1965 по 1976 год, в заключение автор отмечает, что данные процессы актуальны и для начала 1980-х годов. В целом же работа остаётся в историографическом мейнстриме того периода, когда ислам в большей части исследовался через понимание его места в политических процессах стран современного Востока. Революция в Иране помогла видоизменить предмет изучения ислама от анализа отдельных исторических вопросов к широким современным политическим и мировоззренческим аспектам. Религиозная специфика в них, хотя и рассматривалась как элемент идеологии, но признавалась значимой частью социальной структуры современного общества.

В 1984 году под редакцией двух авторитетных востоковедов, выходит, как его назвал арабист П. А. Грязневич – сборник статей о происхождении ислама. В него вошли двадцать шесть сочинений четырнадцати авторов. Здесь были намечены новые ориентиры в исследовании ислама в Советском Союзе. По нашему мнению, это была своего ода квинтэссенция советской исторической науки в области изучения ислама к середине 1980 гг.

Сборник открывался статьей П. А. Грязневича «Проблемы изучения истории возникновения ислама»[369]. Наверное, это одна из первых статей, содержащая критику всех предшествующих гипотез возникновения ислама в советской исторической науке. Начиная от «социально-политической теории» В. В. Бартольда, теорий 1930-х годов: «торгово-капиталистической», «земледельческой», «бедуинской»; подходов 1950-х годов: идеи «религии феодальной верхушки». Все эти подходы П. А. Грязневич считал не состоятельными. Как отмечает арабист, только к середине 1980 гг. советское изучение ислама становится на правильную платформу на основе самостоятельного анализа исторических источников, позволяющих рассмотреть

[369] Грязневич П. А. Проблемы изучения истории возникновения ислама // Ислам. Религия, общество, государство: сб. статей. М.: Наука, 1984. С. 5.

социально-экономические процессы в Аравии в эпоху возникновения ислама. «Продолжение исследований в этом направлении станет одной из главных предпосылок создания марксисткой концепции возникновения ислама»[370].

Согласно П. А. Грязневичу, новый подход должен был быть направлен на изучение возникновения ислама, как на закономерный этап в эволюции религиозной формы сознания населения Аравии. «Принципиально важной особенностью этой эволюции общественного сознания явилось то, что само общество совершало переход из одной исторической эпохи в другую, качественно отличную: от общинно-родового строя к классовому. Происходившие тогда сдвиги в сознании носили характер коренной перестройки самих основ мировоззрения, всей структуры социальных представлений и религиозного сознания»[371]. Стоит отметить, что проблемы, поставленные П. А. Грязневичем актуальны и в настоящее время. Проблема глубокой обусловленности генезиса ислама внутренними социальными и религиозными явлениями доисламской Аравии выступает исходным тезисом в современном российском варианте его происхождения. П. А. Грязневич включил в сборник статьи, раскрывающие этот тезис. Этим и объясняется подбор авторов.

Некоторые из истоков зеленой революции в Иране второй редактор сборника статей С. М. Прозоров видит в раннешиитском исламе, а конкретно в формировании догмата об имамате*. С. М. Прозоров изучает процесс формирования догмата о шиитском имамате в Коране и хадисах, а также в трудах шиитского духовенства, которые интерпретировали хадисы в духе шиитских верований о роде Али и возможности передачи религиозной власти только по роду Али.

В шиитском исламе у государственной и религиозной власти есть неразделимые части: «Основой этой идеологии послужила доктрина верховной власти – имамата. К четырём основным догматам суннитского ислама (вера в

---

[370] Там же. С. 10.

[371] Там же. С. 16.

* Имамат – институт исламской государственности, в котором совмещаются понятия религиозного и светского правления. По значению понятие «*имамат*» приближается к понятию «халифат».

единобожие, божественную справедливость, пророчество и загробную жизнь) шииты добавили пятый – веру в имамат»[372]. «Они рассматривают “исламское правление” как своего рода “брачный союз” религии и политики, скреплённый и узаконенный волей Аллаха и потому не расторжимый. <…> Таким образом, иранский вариант решения проблемы власти убедительно показывает, что эта проблема столь же актуальна, сколько и традиционна. “Исламское правление” – это обновлённая доктрина имамата, попытка реализовать идеальную модель теократического правления, стремление возродить единство духовного и светского в исламе»[373]. Политизация ислама выступает, таким образом, частью традиционной религиозной повестки в шиизме.

В 1985 году выходит ещё один знаковый для отечественной науки сборник статей, где затрагивалась исламская проблематика. Открывает сборник статья Л. Р. Полонской, в которой она описывает все современные ей течения и тенденции развития ислама. Историк говорит о двух типах эволюции: традиционном и реформаторском, который, в свою очередь, делится на две формы; фундаментальную и модернистскую. Стоит отметить, что процессы исламской реформации в советской науке, по нашему мнению, обозначались таким явлением, которое сейчас носит более привычное название «политический ислам». Автором была отмечена и такая черта, как религиозный радикализм. Л. Р. Полонская в этой связи отмечает усиление роли радикальных сторонников в исламе в 1970 – 1980-е годы, что было связано с кризисом модернизации режимов, ориентированных на Запад.

Ещё одним направлением развития ислама в мусульманском сообществе, называется концепция «исламской солидарности», возникшая из политики так называемого «третьего пути», как варианта неприсоединения и противодействия политике сверхдержав. «При решении мусульманскими идеологами одних вопросов на первый план выступали антиимпериалистическая направленность (исламская трактовка “нового экономического порядка”, позиция в

---

[372] Прозоров С. М. Шиитская (имаматская) доктрина верховной власти // Ислам. Религия, общество, государство: сб. статей. М.: Наука, 1984. С. 209.

[373] Там же. С. 211.

ближневосточном конфликте. В вопросах отношения Запада к иранской революции и т. п.); при решении других – антисоветская направленность (например, стремление использовать ислам для контрреволюции в Афганистане)»[374].

Нет смысла подробно останавливаться на характеристике всех концепций, актуальных для 1970-х и 1980-х годах. По мнению Л. Р. Полонской, достаточно в контексте цели исследования остановиться на анализе ряда новых моментов в изучении ислама. Используемые представителями традиционалистов и реформистов концепции, по мнению историка, не имели строго разграничения и единого понимания. «Однако чёткого критерия отличий “прогрессивного ислама” от “реакционного ислама” нет даже у идеологов, обращающихся к исламским традициям для обоснования антиимпериалистической политики своей страны. Любые попытки раскрыть характер “прогрессивного ислама” сводятся, в конечном счете, к описанию тех же традиционных исламских стереотипов, которые, как мы можем убедиться, широко используются на практике во всех мусульманских концепциях “третьего пути”, во всех теориях как радикальных, так и консервативных»[375].

Наиболее интересная характеристика и анализ «исламского социализма» содержится в статье З. И. Левина. Считая, что причины возникновения попыток синтеза социализма и ислама в мусульманских странах зародились в ходе поиска так называемого «третьего пути», он видит существо вопроса в интерпретации социальных норм через исторически понятные для населения ценности. В этой связи, З. И. Левин попробовал выявить пределы синтеза ислама и социализма, что, с его точки зрения, выступает ключом к пониманию пределов укоренения социализма в арабском обществе. У З. И. Левина «исламский социализм» представлен двумя толкованиями: национально-демократическим и консервативным. Первый вариант, в соответствии с авторской концепцией, носит характер националистический и мелкобуржуазный. «Это социализм

---

[374] Полонская Л. Р. Современные мусульманские идейные течения // Ислам: проблемы идеологии, права, политики и экономики: сб. статей. М.: Наука, 1985. С. 19.

[375] Там же. С. 23.

“золотой середины”, попытка привести мир в состояние “механического равновесия” путём справедливого перераспределения земных благ»[376]. Историк считает, что такой социализм с полумерами, направлен лишь на сохранение «справедливого» капиталистического товарообмена с более развитым миром, но при этом старается избежать пороков западного общества. Он сохраняет восточный колорит, пытаясь соединить рыночную экономику с традиционными ценностями стран Востока, где ислам может выступать неприкосновенной основой общества. Такой политической концепцией, смешанной с националистическими движениями, пользовались лидеры исламских стран, в частности, Муаммар Каддафи.

Как считает исследователь, представителями первого направления содержание Корана и Сунны используется как система взглядов, отражающих интересы мелкобуржуазного и близкого к нему слоёв населения, а также содержат некоторые нормы, которые адаптируют рыночную экономику, с одной стороны к восточному обществу, а с другой - к светскому характеру государства, подчиняющим интересы личности, интересам общественности. Здесь некоторые модели коллективизма идентифицируются богословами и политиками как социалистические. «Ислам порождает в массах иллюзию возможности благоденствия для всех, социальной справедливости при сохранении права частной собственности и предлагает набор предписаний, направленных на обеспечение стабильности общества людей “среднего достатка”»[377].

Представители второго направления (консервативного) «исламского социализма» прибегают к социальной демагогии, основанной на сочетании социалистической фразеологии с предписаниями исламской доктрины. Выразители этой концепции утверждают, что в VII веке ислам дал миру принципы, лежащие сегодня в основе социализма и его составляющих: идею социальной справедливости, приоритет общественных интересов, ограничение частной собственности на основе социальной солидарности. «Появление

---

[376] Левин З. И. О пределах радикальности «исламского социализма» (Арабские страны) // Ислам: проблемы идеологии, права, политики и экономики: сб. статей. М.: Наука, 1985. С. 99.

[377] Там же. С. 101.

концепций, в которых социализму отводится подчинённая роль, – это результат, как правило, поиска альтернативы не столько капитализму, сколько коммунизму. Такая маскировка под социализм способна долго держать в заблуждении массы мусульманских трудящихся на счёт истинного содержания мелкобуржуазных доктрин, и в этом смысле “исламско-социалистический синтез” представляет собою наихудшее искажение марксизма»[378].

Оба этих направления и составляют существо поисков «третьего пути». Они имеют определённые отличия в различных арабских государствах. Как и некоторые другие советские историки, автор видит положительный эффект модернизации мусульманской мысли в движении от традиционного мусульманского общества к социализму, пусть и в таком религиозном виде. Здесь заложена возможность развития леворадикальных взглядов, которые могут способствовать «очищению» социальных установок ислама. В целом, З. И. Левину удалось представить типологию исламского социализма 1970-1980 гг., показать социальную обусловленность этого явления. Что касается перспектив развития, то прогнозы историка не оправдались: религиозные движения на Востоке редко приводили к формированию леворадикальных режимов. Ситуация с Ливией была скорее исключением, чем правилом, а именно на данном примере были построены авторские экстраполяции.

Дальнейшее исследование диапазона оттенков теории «третьего пути развития» было осуществлено А. В. Малашенко в одной из статей, вышедших после издания сборника. Историк рассматривает процесс возникновения и формирования «исламского национализма» в рамках концепции «третьей мировой теории» лидера Ливии – М. Каддафи.

А. В. Малашенко считает, что М. Каддафи постепенно шёл к своей теории, воодушевляясь, а затем и разочаровываясь итогами Египетской революцией 1952 года и её лидером Г. А. Насером. В начале пути М. Каддафи захватила идея «арабского национализма», предполагавшая объединение арабских государств в конфедерацию. События реальной политики и, в особенности поражение в

---

[378] Там же. С. 105.

Арабо-израильской войне 1967 г., показали необходимость критического пересмотра идей «арабского национализма». С начала 1970-х годов М. Каддафи начинает постепенный отход от этих идей. Начинается движение в сторону «исламского мира». Идея была основана на более понятных принципах для простого народа и позволяла объединить вместе различные социальные группы: городского, сельского, кочевого и оседлого населения. «Признание ливийскими сторонниками “третьей мирровой теории” - мусульманской традиции и шариата основой устройства общества было объективно подготовлено не только общим уровнем развития страны, но и влиянием племенной среды из которой эти идеологи и лидеры вышли и связь с которой не утрачивали»[379]. «Религиозные нормы, прочно связанные с обычаями племени, составляли основу знакомого и близкого образа жизни, принципы которого лидеры страны пытались перенести на новое общественное устройство»[380].

Для понимания того, какое место и значение занимает ислам в «третьей мировой теории», приведём некоторые цитаты из статьи А. В. Малашенко: «В соответствии с этой теорией ислам представляет основу для достижения благоденствия не только арабской нации и мусульман, но и всех народов в целом. Отсюда следует вывод о планетарном значении “третьей мировой теории”, о том, что она «обращена ко всему миру с призывом вернуться к истине, первой и единственной истине … отличающейся от учений, созданных человеком и опирающихся на рациональное мышление, доводы и людские деяния»[381].

Данный вариант, по мнению автора статьи, представлялся более привлекательным в силу глубоких различий в социальной структуре ливийского общества, часть которого сохраняла сильные внутриплеменные и клановые связи, другая – предпочитала традиционное внутрирегиональное разделение на Триполитанию, Киренаику и Феззан. Политизация ислама ставила перед

---

[379] Цит. по: Малашенко А. В. Воздействие религиозного фактора и национализма на формирование идеологической доктрины современной Ливии // Ислам: проблемы идеологии, права, политики и экономики: сб. статей. М.: Наука, 1985. С. 134.

[380] Там же. С. 134.

[381] Там же. С. 135.

идеологами задачу объединения племён и других социальных групп в единую нацию. В первой книге, написанной М. Каддафи, где изложена «третья мировая теория» называемая «Зелёной книгой», лидер Джамахирии ставит знак равенства между религиозным и национальным согласием. «Естественным правилом, – записано в “Зелёной книге”, – является то, что у каждого народа (*каум*) есть религия (*дин*); противоестественно, когда её нет»[382].

А. В. Малашенко полагает, что внутренняя политика Ливии строилась на трёх факторах: национальной, религиозной и социальной идентичности. При этом, религиозное начало значительно превалирует. Следование по национально-религиозному пути, по мнению историка, может способствовать утверждению радикального направления в официальной идеологии страны, в её политической практике. Такой вывод не совсем понятен, в чём должна проявиться эта радикальность? В способах установления господства «третьей мировой теории»?

Проблема влияния исламской идеологии на развитие Ливии ставит определённые вопросы и перед современными исследователями. Использовать ценный опыт советского востоковедения призывает политолог Г. В. Лукьянов. В своей статье он рассмотрел две точки зрения, сложившиеся в советской востоковедческой историографии, на роль и значение ислама в процессе национально-освободительного движения в Ливии. Существование двух мнений условно разделило советских исследователей на тех, кто следовал догматическому марксизму и полагал, что роль ислама в национально-освободительных движениях носит идеологический характер, направлена на критику капитализма и коммунизма, и тех, кто видел в исламизации новый набор инструментов построения ливийского общества.

К представителям второй точки зрения Г. В. Лукьянов относит в первую очередь А. В. Малашенко. Он считает, что в статьях: «Воздействие религиозного фактора и национализма на формирование идеологической доктрины современной Ливии», «О месте исламской традиции в “третьей мировой теории”

---

[382] Цит. по: Там же. С. 137.

М. Каддафи», А. В. Малашенко доказывает существенное и практическое влияние ислама на политическое устройство ливийского общества и государства. «Процесс национальной консолидации неизбежно опирался на политику идеализации племенной общности, что и стало причиной, как посчитал А. В. Малашенко, парадокса. Неспособность ливийских идеологов разрешить дилемму “нация – племя” привела к тому, что, пытаясь сохранить, уничтожить или поставить себе на службу традиционную структуру ливийского общества, они должны были использовать для этого в качестве инструмента ислам. Таким образом, он пришёл к крайне важному для цели данной работы тезису: ислам для ливийцев является не только фундаментом для политической интеграции разобщённого социума, но и единственным действенным инструментом модернизации управления и основой коммуникации с внешним миром. Тем самым, А. В. Малашенко убедительно обосновал тезис о том, что исламский фактор играл первостепенную роль как в идеологии, так и в практике политического развития Ливии после 1969 г.[383]

В заключении Г. В. Лукьянов приходит к выводу о том, что диалектическое развитие таких идей нашло отражение лишь в некоторых статьях советских востоковедов, что делает их особо ценными объектами отечественной исторической науки. «Одним из важных достижений советской востоковедческой науки стало выявление и последовательное доказательство наличия комплексного влияния ислама на политическую модернизацию и политогенез ливийского общества не только до, но и после революции 1969 г. Признание этого тезиса стало возможным только в результате многолетней дискуссии между представителями различных подходов к пониманию роли ислама в политическом развитии освободившихся государств Азии и Африки»[384].

---

[383] Лукьянов Г. В. Ислам и его влияние на развитие государства в Ливии: ценный опыт советской историографии // Вестник СПбГУ. Востоковедение и африканистика. 2017. Т. 9. Вып. 4. С. 440–456. URL: https://doi.org/10.21638/11701/spbu13.2017.409.

[384] Там же.

Следующая рассмотренная статья принадлежит перу известного специалиста в области исламского права (шариат, фикх) доктору юридических наук Леониду Рудольфовичу Сюкияйнену. В статье он высказывает свою точку зрения о влиянии идеологии «халифата», и связанных с этим периодом правовых институтов, на формирование государств в Азии и Африки. Ретроспективно рассматривая появление института халифата в суннитской и шиитской общине, юрист приходит к выводу о том, что в современном мусульманском обществе сформировался идеализированный подход к пониманию общественного устройства времён пророка Мухаммеда и праведных халифов. «В результате в государственно-правовых исследованиях мусульманских юристов всё явственней стали звучать нотки своего рода ностальгии по “золотому веку” пророка и праведных халифов, а сама исламская теория государства стала больше походить на “воспоминание о будущем”, фантазию, обращённую в глубь веков, нежели на объективное отражение действительности»[385].

Такая ностальгия отразилась в современных учениях о государстве и политике исламских теоретиков. Включение в идейно-политическую борьбу этого учения характеризовалось сравнением классического халифата с современными в основном буржуазными капиталистическими моделями государств. Эти сравнения, заканчивающиеся, как правило, в пользу халифата оказывают значительное влияние на современное государственно-правовое развитие стран, где преобладающая часть населения исповедует ислам. Как отмечает автор, «наиболее глубокое влияние мусульманская концепция государства оказывает в настоящее время на форму правления в Иране, которая сложилась после свержения шахского режима в 1971 г.»[386].

Особое значение при реализации проекта исламского государства придаётся практическому использованию мусульманского права. С середины XX века начинается постепенное внедрение светских принципов, сначала носивших формальный характер. Считалось, что заимствованные в основном

---

[385] Сюкияйнен Л. Р. Концепции халифата и современное государственно-правовое развитие зарубежного Востока // Ислам: проблемы идеологии, права, политики и экономики: сб. статей. М.: Наука, 1985. С. 147.

[386] Там же. С. 150.

зарубежные правовые нормы не противоречили общим установкам мусульманского права. Ситуация изменилась в 1970-х годах, «… если раньше официальное закрепление мусульманского права в качестве основного источника законодательства использовалось для формального подтверждения соответствия ему реципированных актов, то в последние годы это положение толкуется и применяется на практике иначе: оно служит конституционным основанием пересмотра действующего законодательства с позиций более или менее последовательного возврата к мусульманскому праву не только по форме, но и по содержанию, замены нормами шариата ранее принятых актов»[387]. Такая правовая политика ставила своей целью практическое регулирование общественной жизни населения нормами исламского права и легитимацию правящих режимов через теократические принципы.

Неоднородность политических сил использующих мусульманскую концепцию государства, местами её противоречивость, как полагает специалист, не всегда позволяет определить её значение и роль в современной для автора политической и идеологической борьбе. Использование религиозной концепции в политике может продвигать развитие государства в консервативном направлении. За этим же фасадом может осуществляться и движение к капиталистическому развитию. «В целом от “политизации” ислама больше выигрывают консервативнее силы» [388] . Несмотря на такие выводы, Л. Р. Сюкияйнен остаётся оптимистом и считает, что при правильном движении с демократическими силами, очевидно, подразумевая под ними СССР, в борьбе за интересы народных масс, у такого движения имеется также и социалистическая перспектива. Как нам кажется, со стороны автора это всего лишь необходимый идеологический реверанс.

В исследуемый период всё чаще можно встретить труды, в которых изучается экстремистская тенденция в эволюции радикальных мусульманских движений. В большинстве случаев это оценка деятельности «Братьев-

---

[387] Там же. С. 152 – 153.

[388] Там же. С. 157.

мусульман»*. В статье «Исламский экстремизм в Египте (1970-е годы)».[389] Ю. Л. Тегин и А. О. Филоник анализируют деятельность этой организации и её ячеек на территории Египта. Усилению влияния исламских экстремистских группировок в Египте, по мнению авторов, способствовала популистская политика президента страны Анвара Садата, который сам стал жертвой экстремистов осенью 1981 года. «В целях завоеваний симпатий масс верующих Садат широко рекламировал свою приверженность к исламу <…> Наряду с этим режим фактически поощрял рост религиозных настроений среди египетской молодёжи и потворствовал усилению влияния на неё “Братьев-мусульман”, рассчитывая таким образом отгородить молодёжь от воздействия прогрессивных кругов»[390].

Как уже говорилось, к 1970-м годам в АРЕ сформировались исламские экстремистские группировки. Наиболее влиятельными из них были «Гааамат аль-муслимин», другое название «Ат-такфир ва-ль-хиджра», и Аль-джихад аль-исламий. Существует версия о том, что автором второго названия организации является египетская полиция, которая отразила в нём кредо «Гааамат аль-муслимин». Оно выражалось в триединой формуле: обвинение в неверии и ереси, уход из общества и наконец, возвращение с новыми силами для борьбы. Считается, что эта организация является «ветвью» крайне радикальной тайной организации «Ат-тахрир аль-исламий» (Исламское освобождение), которая, в свою очередь, откололось от «Хизб ут Тахрир аль-исламий»* (Партия исламского освобождения). Борьба за идеологическое лидерство приводила к вооружённым столкновениям между членами группировок.

Идеологической основой «Ат-такфир ва-ль-хиджра» было учение теоретика «Братьев – мусульман», казнённого в 1965 году – Сейида Кутба. Оно

---

* Решением Верховного Суда Российской Федерации от 14 февраля 2003 организация «Братья-мусульмане» признана террористической и деятельность её на территории Российской Федерации запрещена.

[389] Тегин Ю. Л., Филоник А. О. Исламский экстремизм в Египте (1970-е годы) // Ислам: проблемы идеологии, права, политики и экономики: сб. статей. М.: Наука, 1985. С. 191.

[390] Там же. С. 192.

* Решением Верховного Суда Российской Федерации от 14 февраля 2003 организация «Хизб ут Тахрир аль-исламий» признана террористической и деятельность её на территории Российской Федерации запрещена.

исходило из концепции такфира (отступления), основанной на том, что «… “все мусульмане отступились от ислама, ибо ими правят не по Корану Аллаха. Это их устраивает и они не стремятся к изменению такого положения”» [391] . Определенную роль в идеологии играла и идея хиджры, то есть переселения мусульманской общины - «… “совершить хиджру в места, где не существует власти человека над человеком и есть поклонение лишь Аллаху, где можно подготовиться духовно и физически к возврату в общество и свержению власти нечестивцев”»[392]. Как видно, обе эти идеи отражены и в названии организации.

Другой, как отмечают самой радикальной исламской группировкой Египта, является «Аль-джихад аль-исламий»* (Исламский джихад). Первоначально идея джихада не без помощи властей была направлена в русло борьбы с коптами-христианами. В конце 1970-х годов радикальная организация осуществляла попытки создания политической оппозиционной платформы, объединяющей исламские движения. «Идейным вдохновителем этого курса был один из главных теоретиков организации – инженер Мухаммад Абдель Салям Фарадж. В написанной им брошюре “Забытая обязанность” (“Аль-фарида аль-гаиба”) делалась попытка обосновать политическую практику Аль-джихад аль-исламий ссылкой на исламские догматы» [393] . «Специально подбирая и тенденциозно интерпретируя тексты и комментарии к Корану и сунне, Фарадж доказывал, что мусульмане забыли свой священный долг – джихад (отсюда и название брошюры), цель которого состоит в “создании исламского государства и регламентации жизни в нём ниспосланному Аллахом”»[394].

Невзирая на такую активность исламских организаций и многочисленность их последователей, исследователи полагают, что методы, которыми действуют группировки, малоэффективны: «“Воинствующий ислам”

---

[391] Цит. по: Тегин Ю. Л., Филоник А. О. Исламский экстремизм в Египте (70-е годы) // Ислам: проблемы идеологии, права, политики и экономики: сб. статей. М.: Наука, 1985. С. 196.

[392] Цит. по: Там же. С. 197.

* Решением Верховного Суда Российской Федерации от 14 февраля 2003 организация «Аль-джихад аль-исламий» признана террористической и деятельность её на территории Российской Федерации запрещена.

[393] Там же. С. 201.

[394] Цит. по: Там же. С. 201.

ставший идеологией протеста в условиях преследований садатовским режимом левых сил, не представлял серьёзной угрозы устоям “верховной власти”, к ликвидации которой он стремился» [395] . Силовая борьба, по мнению специалистов, также неспособна искоренить экстремистские группировки, единственны способ – это устранение социальных противоречий породивших активную религиозность населения.

Активная идеологическая роль исламского экстремизма в военных действиях в Афганистане и усиление его влияния в странах Азии и Африки, изученная в многочисленных статьях и монографиях советских востоковедов, исламоведов, арабистов и других исследователей, сформировали в руководстве страны мнение о необходимости выработать программу противодействия исламскому экстремизму. В результате в октябре 1985 года принимается Постановление ЦК КПССС «О дополнительных мероприятиях в связи с активизацией в странах Азии и Африки т. н. “воинствующего ислама”»[396]. Это был единственный советский документ, направленный на борьбу с религиозным экстремизмом за пределами Советского Союза. Однако данное постановление уже никак не повлияло на изучение ислама в силу развития дезинтеграционных процессов внутри СССР. Кроме того, научное сообщество на этот раз опережало в своих исследованиях власть в своем понимании опасности радикальных религиозных движений.

Спустя десять месяцев был составлен новый документ, где противодействие религиозному экстремизму рассматривалось как внутренняя задача государства. 18 августа 1986 года ЦКПСС принято Постановление «Об усилении борьбы с исламом» [397] . На этот раз ислам не попадал под общие установки борьбы с религией, он «удостоился» именного антирелигиозного акта. Вероятней всего, это было связано с опасениями советского руководства проникновения экстремистских идей в приграничные с Афганистаном союзные

---

[395] Там же. С. 205 – 206.

[396] Арапов Д. Ю. Ислам и советское государство (1944 – 1990): сборник документов. М.: Изд. дом Марджани, 2011. С. 444.

[397] ОГАЧО. Ф. П-288. Оп. 204. Д. 1228. л. д. 193.

республики Центральной Азии. Но и это Постановление уже не оказало существенного влияния на практику исторического изучения ислама. Процессы периода перестройки, развернувшиеся внутри СССР, отодвинули научные приоритеты на второй план.

Хочется выделить ещё одно событие, оказавшее влияние на отношение государства к религиозным институтам в поздний советский период. В 1988 году в СССР отмечалось 1000-летие крещения Руси. Подготовка к этому знаменательному для верующих событию началась задолго до юбилейной даты. Все подготовительные мероприятия проходили на фоне острой критики за пределами СССР об угнетении верующих внутри Советского Союза. Взяв курс на снижение напряжения в отношениях с западными партнёрами, новое советское руководство пошло на определенные уступки в религиозной политике и празднование даты было санкционировано сверху. Как результат, смягчение отношения власти к церкви было продемонстрировано и к другим конфессиям.

Тем не менее, рост влияния ислама в странах Ближнего и Среднего Востока стимулировал некоторые направления исторических исследований. В период с 1980 по 1990 год Институтом востоковедения СССР активно изучается социально-политическое и экономическое устройство исламских государств, уделяется внимание специфике процессов их внутреннего развития [398]. В исследованиях Института востоковедения можно отметить одну важную особенность. Революционные события в Иране 1978 – 1979 годов, исследователями не называют исламской революцией, а только антимонархической и антиимпериалистической. Вероятней всего, в этом проявился определенный политический подтекст, связанный с ростом значения

[398] Иран проблемы экономического и социального развития в 60 – 70-е годы: сб. науч. тр. М.: Наука, 1980. 304 с.; Проблемы развития стран современного Ближнего и Среднего востока (Иран. Пакистан, Турция): сб. науч. тр. М.: Наука, 1981. 191 с.; Каменев С. Н. Пакистан. Государственные финансы и экономическое развитие. М.: Наука, 1982. 223 с.; Мамедова Н. М. Концентрация производства и капитала в Иране в 60 – 70-е годы. М.: Наука, 1982. 174 с.; Цуканов В. П. Неравномерность регионального развития Ирана: экономика и политика (60 – 70-е годы) годы. М.: Наука, 1984. 127 с.; Восток: продовольствие и развитие: сб. науч. тр. М.: Наука, 1986. 345 с.; Пакистанское общество. Экономическое развитие и социальная структура: сб. науч. тр. М.: Наука, 1987. 313 с.

исламского фактора в политике. Таким образом, специалисты пытались провести аналогию событий в Иране с революцией 1917 года.

Анализируя количество изданных работ сотрудниками Института востоковедения РАН, в период с 1980 по 1990 год, размещённых на официальном электронном сайте организации, можно заметить, что только во второй половине 1980-х годов появляются сочинения, в которых ислам рассматривается как часть специальной научной проблемы[399]. (см. Табл. 1). От общего количества всех изданий, работы с исламской тематикой составляют 4.1%.

Таблица 1. Количество работ с исламской тематикой по архивам публикаций, размещенных на официальном сайте Института востоковедения

Год издания	1980	1981	1982	1983	1984	1985	1986	1987	1988	1989	1990	Всего
Общее количество книг и монографий	9	9	9	10	12	8	12	8	16	10	18	121
Книги и монографии с исламской тематикой	0	0	0	0	0	0	0	1	1	1	2	5

В период с 1977 по 1985 год Институт возглавлял Е. М. Примаков к тому времени, всё чаще упоминаемый как один из мэтров советского востоковедения. В 1980-х годах в его работах ислам освещался в рамках исследований постколониального политического устройства государств Средней Азии и Ближнего Востока. Рассуждая о зеленой революции в Иране и её роли в

[399] Институт востоковедения Российской Академии наук // Архив – каталог. URL : https://book.ivran.ru/.

классовой антиколониальной борьбе, Е. М Примаков предлагает с осторожностью подходить к определению её значения. Политические последствия роста роли ислама имели различные проявления. «Различное содержание движений, происходящих под исламскими лозунгами, – такова, очевидно, главная характеристика “исламского бума” конца 1970 – начала 1980 гг. И действительно, если в Иране “исламский фактор” способствовал на первых порах заострению антишахского и антиимпериалистического содержания революции, то в Афганистане под знаменем ислама развернулась контрреволюционная кампания против законного правительства»[400].

Исламская революция в Иране, по мнению, Е. М. Примакова, дала новый импульс этому процессу. Она позволила перейти от теоретических концепций «исламского государства» и «исламской экономики» к их практической реализации. «Эти модели при всей их противоречивости и в ряде случаев утопичности были выдвинуты в Иране в результате антишахской революции главным образом как альтернатива эксплуататорскому характеру и производства, и управления»[401]. Характерным для работы Е. М. Примакова этого периода является акцентированный классовый подход и обильное цитирование ленинских установок, что уже достаточно редко встречалось в работах об исламе. Вероятно, это объясняется тем, что в тогда Е. М. Примаков занимал должность директора Института востоковедения АН СССР, и это обязывало к маркировке своих трудов идеологическими клише.

В целом, во второй половине 1980-х годов изучение ислама определялось его возросшим влиянием в регионах, представляющих существенный интерес для советской внешней политики. В монографии о Саудовской Аравии Л. В. Валькова подчёркивает, что говорить о новой исламизации данной страны не совсем правомерно, так как ислам всегда занимал здесь привилегированное положение. «Если во многих странах традиционного распространения ислама с

---

[400] Примаков Е. М. Восток после краха колониальной системы. М.: Наука, 1982. С. 70.

[401] Там же. С. 75.

конца 1970-х наблюдается значительная реисламизация, то для Саудовской Аравии, где ислам играл и играет большую роль, этот термин не применим»[402].

Переплетение ислама с монархическими традициями укрепляли королевскую власть Саудитов. Этому ещё более способствовало заключение брачных союзов с родом основателя ваххабизма – Мухаммеда ибн аль Ваххаба. Проблема заключалась в том, что догматы ислама становились опорой оппозиционных проявлений в государстве. Такая ситуация приводила к усилению контроля за соблюдением норм шариата представителями правящей династии и наследными принцами. Иначе говоря, «чтобы пресечь появление в западных газетах столь часто публиковавшихся прежде иронических заметок по поводу дорогостоящих забав саудовских принцев и других представителей знати, а также бизнесменов во время их поездок за рубеж, было принято решение вписывать в саудовские паспорта, фразы, напоминающие их владельцам о том, что они – мусульмане»[403].

Учитывая то положение, которое ислам занимает во внутренней и внешней политике Саудовской Аравии, зеленая революция в Иране обозначила новые трудности перед королевством. Взяв на себя роль лидеров исламского мира и обладателей главных мусульманских реликвий, саудиты не могли не поддержать мусульманскую солидарность, которой события в Иране придали новый импульс. Но такая позиция противоречила их экономическим интересам. Режим аятоллы Хомейни был направлен против основного торгового партнёра Саудовской Аравии. Да и сам аятолла своими религиозными качествами больше походил на лидера мусульман: «Даже сам образ жизни Хомейни значительно больше соответствует исламским традициям, чем образ жизни саудовских правителей. Про Хомейни пишут, что он непреклонный исламский фундаменталист, презирающий западную цивилизацию, что он ведёт аскетический образ жизни: встаёт до рассвета к первой молитве, и ежедневно читает Коран, чрезвычайно скромно питается – ест сухие лепёшки, овощи и

---

[402] Валькова Л. В. Саудовская Аравия. Нефть, ислам, политика. М.: Наука, 1989. С. 70

[403] Там же. С. 102.

фрукты, пьёт чай и козье молоко»[404]. Таким образом, рост религиозного влияния иранского режима среди мусульман Ближнего Востока с течением времени мог существенно осложнить процессы национального развития Саудовской Аравии.

Были и другие причины для появления взаимной нетерпимости. После революции иранское руководство продвигало идею о недостойности Саудитов быть хранителями главных мусульманских святынь. Кроме этого, Тегеран выступал в защиту шиитов, которые были поражены в правах на территории королевства в отправлении некоторых церемоний. «Конфликт достиг кульминации в декабре 1979 г. во время осуществления шиитами в Саудовской Аравии обряда жертвоприношений. В соответствии с шиитским каноном верующие стали избивать себя цепями во время публичного шествия. В Саудовский Аравии подобные действия считаются ересью и издавна были запрещены. Вот почему на разгон шиитской процессии была брошена религиозная полиция. Это вызвало возмущение шиитов – и их выступления охватили ряд пунктов Восточной провинции»[405].

С началом Ирано-иракской войны (1980 – 1988) отношения между Ираном и Саудовской Аравией ещё более усложнились, так как Саудиты из политических соображений поддержали Ирак. Не последнюю роль в этом конфликте занимала и борьба за лидерство в исламском мире, где аятолла Хомейни завоёвывал всё более сильные позиции. Борьба за религиозный авторитет для правящей династии относится к приоритетам задачам, так как социально-экономическая структура политики Саудовской Аравии традиционно складывалась из трёх компонентов: добыча нефти, ее продажа за валюту и следование исламским ценностям как основе сохранения режима. Иначе говоря, по мнению Л. В. Вальковой, «исламский фактор активно используется и для укрепления позиций династии Саудитов внутри страны. До сих пор любое посягательство на её прерогативы рассматриваются как антирелигиозная деятельность <…> Саудовская Аравия играет крупную роль в движении

---

[404] Там же. С. 117.

[405] Там же. С. 118.

мусульманской солидарности под руководством ОИК (Организация Исламская конференция) и участвует в других политических и богословских организациях <…> Саудовское руководство использует различные каналы для активизации своей деятельности в странах традиционного распространения ислама»[406]. Характерной чертой для работы Л. В. Вальковой было использование зарубежной периодической печати в качестве исторического источника, а также бюллетеня иностранной коммерческой информации. При этом, традиционно в работе были представлены ссылки на отдельные высказывания В. И. Ленина и некоторые Постановления ЦК КПСС. Данное обстоятельство говорит о том, что в публикациях этого периода все больше применялись традиционные исторические методы при работе с религиозными вопросами при условии сохранения традиционной идеологической формы. Да и сложно было представить возможность систематического знакомства с зарубежной прессой без следования господствующей идеологической позиции.

В 1989 году авторским коллективом Института востоковедения издан сборник статей, посвященный десятилетнему юбилею Иранской революции, хотя в самой работе об этом упоминаний нет. Основной исследования был анализ заявленных целей революции и реальных достижений спустя десятилетие. Авторский коллектив, оставаясь верным традициям института, среди главных причин революции указывает на антимонархическое движение. «Конкретизируя это объяснение, отметим, что революция имела социально-экономические, политические и идеологические причины, при этом каждая из них представляла собой совокупность ряда предпосылок, которые именно в сочетании слагаются в причину»[407]. При этом бесспорным остаётся то, что идеологической базой революции является ислам. Исходя из этого тезиса, необходимо остановиться только на тех местах сочинения, которые посвящены влиянию ислама на идеологию страны. Авторы книги разбирают позиции ряда исламских интеллектуалов, применяя к ним совокупный термин «светский ислам». Ранее

---

[406] Там же. С. 241.

[407] Арабаджян А. З. Предисловие // Иранская революция 1978 – 1979. Причины и уроки: сб. науч. тр. М.: Наука, 1989. С. 4.

данная конструкция встречалась не часто. Среди «светских исламистов» выделяются идеи Джелал Али Ахмада, Мехди Базаргана и Али Шариати.

Исламская концепция антизападничества была разработана Джелалом Али Ахмади и изложена в его книге «Гарбзадеги», что можно перевести как западничество. Концепцию исламского мыслителя можно назвать «техногенной». Главную причину отсталости развивающихся стран он видит в технологической неразвитости. Использование же западных технологий приводит к проникновению западного образа жизни в мусульманский мир. Как результат, «чаще всего мы являемся покорными, тихими и готовыми монтажниками или ремонтниками того, что поступает с Запада. А ведь именно это влечёт за собой превращение нас, нашего правительства, нашей культуры и образа жизни в подобие машины… Если коротко резюмировать – мы не смогли сохранить основные культурные принципы перед натиском машины, мы исчезли, уничтожились»[408]. Выход из такой ситуации Але Ахмад видел в создании религиозной и политической власти, ориентированной на реставрацию исламских принципов, организации социальной и культурной жизни, гальванизированных внедрением современных технологий.

Мехди Базарган оказался единственным из светских исламистов, который мог реализовать свои тезисы на практике. М Базарган после революции занял пост премьер-министра страны. Ислам он рассматривал как часть практической политики. При этом религия, по его убеждению, должна избегать полной политизации. Ислам представлял силу, которая должна объединить различные слои общества и стать мотиватором к трудовой деятельности. Понятие “благочестивый мусульманин” для М. Базаргана имеет значительное гражданское содержание. Кроме трудолюбия, дисциплинированности и веры в Бога, он означает и приверженность национальной культуре, критическое отношение к Западу, инициативность, способность контролировать эмоции и

[408] Цитата по: Там же. С. 79.

“все вредные желания и наклонности”, “волевой характер и высокую нравственность”[409].

Пожалуй, самым известным в этой тройке светских авторитетов можно назвать Али Шариати. Интеллектуал, который пытался совместить ислам с различными философскими идеями, и максимально приспособить религию к современной реальности. «Как отмечал Э. Абрахамиан, А. Шариати стремился создать эклектичную систему на основе “западной социологии”, “частично марксисткой социологии” и “мусульманской теологии” <…> По его словам, А Шариати пропагандировал идею “возврата к истинному исламу” и считал, что добиться этого, сумеют “не улама, а прогрессивная интеллигенция” как единственная сила, способная правильно интерпретировать ислам»[410].

Выбор исследователей Института востоковедения в изучении именно этих трёх светских исламистов можно объяснить тем, что взгляды Джелал Али Ахмада, Мехди Базаргани и Али Шариати на роль ислама в иранском обществе, были неразрывно связаны с интересами трудящихся масс.

Концепции упомянутых исламских интеллектуалов все в определенной мере были эклектичными, но главное, что объясняет выбор этих лиц – совместимость ряда идей, отстаиваемых идеологами исламской революции, с идеологией советского государства. Этим можно объяснить то обстоятельство, почему советские исследователи не обратились к идеям главных идеологов революции Р. Хомейни и М. Толегани. В исламской революции видели прежде всего коллективистское, антибуржуазное и антимонархическое начала. Исламу здесь отводилась роль идеологической оболочки. Как писали авторы книги, «шиитские богословы, сплотив вокруг себя все слои духовенства и выступив в качестве гегемона революции, узурпировали в своих сословно – корпоративных интересах целях её достижения <…> Решающий удар монархии нанёс своими забастовками рабочий класс, власть же захватили шиитские богословы»[411].

---

[409] Там же. С. 84.

[410] Там же. С. 86.

[411] Там же. С. 463.

Таким образом, отмечая своеобразие данного периода изучения ислама в отечественной исторической науке, необходимо отметить беспрецедентный запрос на осмысление событий конца 1970-х гг., что позволило углубить исследования. Примечательно, что такой запрос, следствием которого было ослабление идеологического контроля, при условии сохранения марксистской теоретико-методологической позиции, был за пределами СССР и касался стран, представляющих существенное геополитическое значение для советского государства. Внутренних стимулов такого рода не существовало. Отсюда, в изучении ислама в первую очередь можно отметить достижения советского востоковедения. Примечательно, что приверженность марксизму выступала довольно общей теоретико-методологической платформой исследований, а реальный прорыв в изучении был сопряжен не с применением данной теории, а с расширением круга источников, введением в исследования элементов социологии и кооперацией ученых в рамках отдельных научных институтов. Данное обстоятельство также показывает институциональную трансформацию изучения темы в указанный период.

Примечательно, что процессы, происходящие в советской науке, во многим напоминали аналогичную трансформацию позиций американских специалистов в области изучения ислама. Как пишет М. И. Филиппова, «Активизация ислама, по их мнению, имела целый ряд социальных и политических причин как внешнего, так и внутреннего порядка. К числу первых американские исследователи относили главным образом экономическое, политическое и идеологическое воздействие консервативных режимов, являющихся обладателями нефтедолларов (прежде всего Саудовской Аравии) … а также демонстрационный эффект иранской революции»[412]. М. И. Филипповой также был отмечен резкий рост количества зарубежных научных исследований, посвящённых исламской проблематике на рубеже 1970-х, 1980-х годов.

---

[412] Филиппова М. И. Общественные функции ислама в современном американском исламоведении. М.: Наука, 1989. С. 96.

Самюэль Хантингтон в своём известном эссе «Столкновение цивилизаций», объясняя написание термина «исламское возрождение» с заглавной буквы, даёт этому процессу такое определение: «Причина в том, что этими терминами описывают чрезвычайно важные исторические события, затрагивающие, по меньшей мере, одну пятую человечества и не менее важные, чем, Американская революция, Французская революция или Русская революция, а также сравнимы и схожи с протестантской Реформацией в западном обществе …» [413] . Истоки такого понимания также можно отнести к последствиям исламского возрождения в науке 1980-х гг.

Общественно-политический процесс, называемый «исламским бумом» или «исламским возрождением», вызвал всплеск интереса и активизировал рефлексию в большинстве научных сообществ мира. Не стала исключением из этой тенденции и советская историческая наука. Советские исследователи, демонстрируя методологическую приверженность старым позициям, приходят к сходным с буржуазными коллегами выводам о причинах и проявлениях возникновения «исламского возрождения». Как минимум, можно говорить об автономии этапа изучения ислама, который пришелся на 1970-1980 гг.

3.3. Радикализация мусульманских сообществ в конце XX века и современные проблемы изучения ислама.

После 1985 года увеличивается количество работ, посвящённых деятельности исламских экстремистских организаций. Если ранее эта тема рассматривалась лишь в отдельных статьях, то после указанной даты появляются монографии по данной проблеме. Значительное место в этих исследованиях занимает изучение деятельности организации «Братья-мусульмане»* на территории Азии и Африки.

---

[413] Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: Изд-во АСТ, 2003. С. 169.

* Решением Верховного Суда Российской Федерации от 14 февраля 2003 организация «Братья-мусульмане» признана террористической и деятельность её на территории Российской Федерации запрещена.

Поскольку связь между исламом и экстремизмом не выглядит линейной, то при изучении экстремистских организаций целесообразно остановится на анализе тех характеристик, которые апеллируют к обрядовой или догматической сторонам данной религии. Подходы этих сообществ к разрешению социально-экономических проблем, в которых превалируют светские вопросы, рассматриваться не будут.

Развитие общественных отношений с одной стороны, с другой - способность ислама к приспособлению, оказали влияние на интерпретацию догмата о джихаде. Толкование догмата расширилось от единого понимания джихада как основной формы вооружённой и имущественной борьбы с «неверными», до полисемантических понятий «джихад сердца», «джихад пера», «джихад руки», «джихад языка».

Главными концептами в наше время являются «большой» и «малый» джихад. Согласно исламской традиции, такое разделение берёт своё начало ещё со времён пророка Мухаммеда. Он назвал борьбу со страстями «большим джихадом», а военный поход – «малым джихадом». Такое деление принято современной исламской теологией и исламоведением. Современные исламские идеологи в мусульманских странах любое решение проблемных направлений называют джихадом. «По словам президента Туниса Хабиба Бургибы, который одновременно является верховным муфтием страны, “на данном этапе развития джихад – это достижение такого экономического и военного потенциала, который мог бы противостоять любой иностранной экспансии”. Под джихадом может пониматься также компания за ликвидацию неграмотности или осуществление программы экономического развития»[414].

Различные толкования джихада наметились в его военной интерпретации. Одни видят джихад как оборонительную войну против империализма и

---

[414] Кудрявцев А. В. Политический аспект современных концепций джихада. // Ислам в современной политике стран Востока (конец 70-х – начало 80-х годов XX в.) М.: Главная редакция восточной литературы издательств «Наука», 1986. С. 106.

иностранной агрессии, в основе которой лежит исламская военная доктрина[415]. Этим занимался специальный исламский институт оборонной технологии, базирующийся в Лондоне. Доктрина включает десять элементов военной подготовки. В них никак не отражены религиозные принципы. «Разработка доктрины отражает также и общее стремление мусульманских государств укрепить свои позиции на мировой арене, с одной стороны, и использовать ислам для урегулирования всё чаще возникающих конфликтов между мусульманскими странами – с другой. Противоречивый характер самой доктрины отражает взаимодействие двух тенденций политики стран “мусульманского мира”: с одной стороны, консолидироваться и обособиться, с тем, чтобы проводить политику балансирования между “великими державами”, а с другой – вписаться в мировое капиталистическое сообщество на условиях наиболее выгодных для правящей элиты мусульманских стран»[416]. Помимо таких политизированных идей джихада существуют и более упрощённые варианты, продиктованные чувством патриотизма в теологическом оформлении, заключавшимся в самопожертвовании за свою страну.

Наиболее воинственный характер носит трактовка джихада, разработанная теоретиками экстремистского направления движений за «возрождение ислама». Центральным положением доктрины является тезис о «суверенитете бога». Ислам рассматривается в связи с этим как вера в «суверенитет бога», а практика его применения как подтверждение практическими делами. Отход от этого вызванный в том числе колониальным правлением, рассматривается как современная «джахилийя». Как считают идеологи «Братьев-мусульман»: «Поэтому современная эпоха ничем не отличается от эпохи Мухаммеда и “коранического поколения” в том смысле, что и в наше время джихад за

---

[415] Доктрина принята «Исламским институтом оборонных технологий» в Лондоне в 1979 году на проведённой «Мусульманской конференции безопасности».

[416] Кудрявцев А. В. Политический аспект современных концепций джихада. // Ислам в современной политике стран Востока (конец 70-х – начало 80-х годов XX в.) М.: Главная редакция восточной литературы издательств «Наука», 1986. С. 109.

преодоление господства джахилийи является актуальной задачей для “искренних мусульман”»[417].

А. В. Кудрявцев считает, что в условиях возросшего влияния «исламского фактора» джихад в политике стран Востока, будет иметь значение от того, какое конкретное содержание идеологами ислама будет вкладываться в это понятие. Таким образом, А. В. Кудрявцевым проанализирован догмат о джихаде и представлена достаточно сложная трактовка его роли в странах Азии и Африки. Главенствующую роль, с его точки зрения, в экстремистской деятельности на Ближнем Востоке в изучаемое время по-прежнему занимает организация «Братья – мусульмане» с её многочисленными ответвлениями и другими более мелкими структурами. В своей монографии А. А. Игнатенко насчитывает порядка девяносто девяти подобного рода ассоциаций.

«Подобные организации, группировки, объединения – одно из проявлений той активизации “политического ислама”, которая наблюдается в арабских странах последние годы»[418]. Все эти сообщества автор связывает одной аббревиатурой: неправительственные религиозно-политические организации (НРПО). Под ними подразумеваются политические объединения, использующие религиозную идеологию, действующие вне связи с конкретным государством и, соответственно, отвергающие правительственный контроль за своей деятельностью.

Исследователь задаётся вопросом о причинах возникновения стремительного развития НРПО. Он выделяет несколько причин в социально-политическом пространстве определенного исторического периода. Первая связана с поражением арабов в конфликте с Израилем 1967 года. Рост неправительственных организаций отвечал стремлению части населения взять реванш. Немаловажное значение в развитии НРПО придавалось зеленой революции в Иране. Однако, для историка остаётся открытым вопрос о причинах роста фундаментализма в самом Иране.

---

[417] Там же. С. 110.

[418] Игнатенко А. А. Халифы без халифата. Исламские неправительственные религиозно-политические организации на Ближнем Востоке: история, идеология, деятельность. М.: Наука, 1988. С. 4.

Наиболее достоверной, по мнению, А. А. Игнатенко является версия, выдвинутая академиком Е. М. Примаковым. В соответствии с его гипотезой причиной роста НРПО является: «… более быстрый процесс политизации масс по сравнению с темпами социально-экономического развития … отождествление ислама с национализмом, свойственного значительным массам участников национально-освободительного движения, а также антиисламский облик, который принимал рост агрессивности империализма США и экспансионизма Израиля на Ближнем Востоке; крах идиллических представлений о возможности преобразования бывшего колониального или полуколониального общества, на основе западных “моделей” <…> Эти факторы наложились на устойчивое традиционное влияние ислама»[419]. К этому можно добавить процесс урбанизации населения, безработицу и другие социальные проблемы.

Интересными представляются рассуждения об участии в НРПО мусульманских духовных лиц. Как ни странно, они в редких случаях занимали главенствующие роли в НРПО. Главной причиной этого является склонность данных лиц к политическому приспособлению. Они интегрируются в государственные структуры, где их деятельность регулируется светским законодательством. Служители культа всегда готовы поддержать политические преобразования, реформируя свои взгляды в угоду политической конъюнктуре. «Приведём здесь свидетельство египетского публициста Фахми Хувейди “Если подняты знамёна социализма, – пишет он, – то она (корпорация мусульманских духовных лиц – *Р. А.*) заявляет, что социализм вытекает из ислама, что пророк (да помолится за него Аллах и приветствует!) был первым в истории социалистом. А если изменились условия и началась, скажем, политика открытых дверей (капиталистическая ориентация – *А. А.*), то социализм объявляется атеизмом, национализация – запретной, собственность мусульманина – и средством и целью”»[420].

---

[419] Там же. С. 74 – 75.

[420] Цит. по: Там же С. 86.

Популярные ранее идеи об «исламском социализме» отвергаются и подвергаются критике главным идеологом «Братьев-мусульман» – Саид Кутбой. По его мнению, нельзя смешивать и сравнивать порядок, созданный человеком, и божий порядок. В соответствии с его воззрениями, все современные идеологии, по мнению С. Кутбы есть джахилийя. «“Весь мир, – писал он в своей последней книге, – на Востоке и на Западе, мусульманский и не мусульманский, верующий и атеистический вернулся к джахилийе. Варварство, в котором погряз сегодняшний мир, отвратительней, чем – то, которое предшествовало исламу”»[421]. Саид Кутба вводит новое определение политического режима, при котором должны существовать правоверные мусульмане, называется он «хакимийя». «Такое название дано на основании положения “ля хукм илля ли-л-Лах” – “да не будет никакой власти, кроме божественной”»[422].

Установление «хакиймии» предполагает достижение этого общественно-государственного устройства насильственным путём. Так как главный идеолог требует уничтожения всего варварского, то есть цивилизованного, то другого пути у этой идеологии нет. Взаимоотношения, основанные на этих принципах, упрощаются в обществе и государстве. Общественные и экономические отношения подвергаются примитивизации, отрицая современную экономику и производственные процессы, закладывая конфликт уже на теоретическом этапе.

В заключение автор рассуждает о будущем НРПО и придерживается мнения, что перспектив у этих организаций нет, в качестве доказательств автор приводит данные социологического исследования, из результатов которого видно снижение религиозности среди молодёжи, с другой стороны, как уже было сказано, урбанизация населения приводит к обратному эффекту. По мнению, А. А. Игнатенко, судьба исламского фундаментализма зависит от многих факторов как внешних, так и внутренних. В 1989 году Н. В. Жданов в соавторстве с тем же А. А. Игнатенко продолжают исследование роста роли ислама. В центре анализа вновь трансформация роли джихада в мусульманской интеллектуальной среде.

---

[421] Цит. по: Там же. С. 132.

[422] Там же. С. 133.

К тому времени в понимании джихада сформировались две позиции. Первая выступала за воинствующее толкование, вторая - за гуманистическую трактовку этой религиозной концепции.

Приведём в качестве примера взгляды представителей этих групп. Позиция сторонников первой: «Надо себя готовить к вооружённому “джихаду”, потому что каждому разумному человеку ясно, что наших врагов из… евреев, крестоносцев и коммунистов устраивает только наше уничтожение или переход на их идейные позиции”» [423] . Как считают исследователи, в концепции, представленной первой группой, есть все аспекты идеологической агрессии, пропаганды ислама, борьба с врагами из прошлого и настоящего. Зато нет реальных проблем, стоящих перед странами Востока, ликвидация голода, прекращение войн, выравнивание уровней социально-экономического развития мусульманских государств. Позиция гуманистической концепции второй группы выражается так: «Ислам для нас больше, чем объективный социологический параметр, больше, чем абстрактная культурная ценность, это – способ существования, способ быть, бороться, надеется… Мы с большой грустью видим, что почти повсюду в западном мире наша вера приравнивается к болезненному фанатизму, наша дисциплинированность сводится к неумолимой ограниченности взглядов, а наша юрисдикция сводится до уровня архаичного и варварского деспотизма»[424].

Политическая активность ислама в мире, по мнению авторов, обуславливается несколькими причинами. Вторжением капиталистического образа существования и потребления в жизнь мусульманина, реальность которого детерминирована исламом. Тем самым, создается опасность для самой религии. Другим обстоятельством, стимулировавшим оживление ислама в конце XX века, стало формирование консервативных режимов в мусульманских странах (Саудовская Аравия, Иран, и страны Залива). Имущественное расслоение, поддерживаемое миллиардами нефтедолларов, выступает

---

[423] Жданов Н. В. Игнатенко А. А. Ислам на пороге XXI века. М.: Политиздат, 1989. С. 222.

[424] Цит. по: Там же. С. 224.

предпосылкой для обращения значительной части населения к религии. В этом отношении процесс изучения роли ислама в контексте анализа идеологии современных экстремистских организаций и движений не прекратился после распада СССР и с ослаблением роли марксистской методологии в отечественной исторической науке. Эта тенденция сохранилась в российской науке, чему будут печальным образом способствовать террористические акты и вооруженный конфликт в Чечне. Федеральным войскам противостояли боевики, использующие радикальные исламские лозунги, что и стало лейтмотивом современных исследований этой религии. Таким образом, связь российского и советского исламоведения была теперь обусловлена внутренними процессами в России, а современная историческая наука сохранила преемственность знаний, накопленных советскими специалистами.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Изучение ислама в советской исторической науке проходило под постоянным воздействием ряда внешних и внутренних факторов. Невзирая на отрицание роли религии в советском обществе, практические потребности нового государства быстро способствовали осознанию необходимости учета данного социального явления при проведении внутренней и внешней политики. Как результат, уже с первых лет существования советского государства проявился определенный дуализм между антирелигиозной политикой молодой советской республики и необходимостью ее ограничения при реализации политического курса в районах с преобладающим мусульманским населением.

Такая ситуация создавала несколько аморфное политико-правовое поле, на одном конце которого находились желания власти противопоставить религии светские научные знания, на другом – формировалась зависимость научных разработок от государственной политики, определявшейся сочетанием идеологических и прагматических факторов в стране. Анализ работ, посвященных тем или иным аспектам изучения ислама в советской исторической науке, позволяет выделить ряд этапов изучения темы и проанализировать конкретно-историческую специфику работ в контексте формирования традиции изучения ислама в отечественной исторической науке.

В 1920 – 1930-х годах становление советского государства, сопровождалось политическими событиями, затронувшими многие сферы жизни общества. Кроме изменений государственной политики, связанной с созданием основ светского государства, формировалась новая научная парадигма исследований, с помощью которой гуманитарная наука должна была быть поставлена на службу защиты интересов страны. Критика религии находилась в фокусе новых политических веяний. Как следствие, изучение ислама оказалось под пристальным вниманием власти, но отличалось рядом особенностей в сравнении с борьбой в отношении иных конфессий.

Потребность изучения ислама на этом этапе носила пропагандистский характер. Изобличение «поповщины» как врага советского государства

подразумевало критику ислама. Материалистический подход, сочетавшийся с идеологией атеизма, был поставлен на широкую пропагандистскую платформу. Основой критики было стремление противопоставить религии как пережитку классового общества марксизм, а атеизм выполнял социально-просветительские функции.

Такая связь формирующейся советской науки с политикой и пропагандой обеспечила интерес к вопросам происхождения ислама. Появляются несколько исторических гипотез его происхождения, развитые в дальнейшем отдельными исследователями до концептуального уровня осмысления на основе методологии советского марксизма. Кроме того, быстро оказались востребованными и иные попытки концептуального применения марксизма в исторической науке по данной проблематике. Идеи «торгового капитализма» М. Н. Покровского быстро нашли последователей среди выпускников Института красной профессуры. На этой основе появились призывы к избавлению от «вульгарной» критики ислама и обозначилось стремление подходить к изучению предмета с профессиональных научных позиций.

Начиная с 1930-х годов в изучении ислама активно развивается полемика о причинах возникновения ислама. Формируется круг определенных позиций по этой проблеме. Сторонники различных концепций при обсуждении этого вопроса в своих работах активно подвергают критике оппонентов. Данная полемика отражала формирование научного сообщества, определенный научный плюрализм, ещё не подверженный политическим репрессиям. Это позволяет говорить о том, что в советской науке достаточно быстро с историографической точки зрения возникает собственный предмет изучения ислама.

В процессе исследований советские специалисты активно используют труды зарубежных и отечественных дореволюционных исследователей ислама, декларируя при этом приверженность методологии советского марксизма. Это свидетельствовало о способности советского марксизма к внутреннему саморазвитию при условии полемики с работами зарубежных ученых. Исторические нарративы по отдельным вопросам укрепляли идеологическое

доминирование марксисткой методологии внутри советской науки и одновременно сам советский марксизм становился опорой научной полемики с зарубежными (буржуазными) подходами. Такое взаимовлияние можно отметить и на других этапах развития науки по данной проблеме.

Великая Отечественная война потребовала объединения сил народов СССР для победы над нацистской Германией. В этот период советская государственная политика не могла себе позволить продолжать атеистическую пропаганду. Подобная деятельность могла способствовать процессу разобщения советских граждан и выступить благоприятной средой для идеологических атак противника. Активная антирелигиозная деятельность и агитация в это время снижают свое воздействие, что по понятным причинам, однако, не способствует развитию научных исследований.

Безусловно, важным этапом в историографическом анализе изучения ислама в СССР является период с 1949 по 1960 год. Победа в Великой Отечественной войне демонстрировала, по мнению советских руководителей, превосходство марксистско-ленинской идеологии. Как результат, в послевоенный период политика лояльности к религии сменяется новым «штурмом небес». Этот процесс сопровождался принятием новых нормативных антирелигиозных актов и стремлением поставить атеизм на научную основу. В центре критики изучения ислама становится выявление его «реакционности». В этот период внутри страны ряд авторов пытаются построить на основе марксизма научную методологию борьбы с религией, хотя на практике происходит идеологизация исследований ислама, а научные исследования выполняют определенный идеологический заказ власти. Правда, большинство «внутренних» публикаций тех лет довольно быстро утратили свое значение. Непосредственными научными результатами данных исследований стали определение формы проводимых научных исследований и втягивание региональных исследователей в изучение ислама. Вопросы изучения религии из сугубо исторических аспектов, как, например, генезис ислама, перемещается в плоскость анализа проблем современного политического и социального

контекстов, чем и определялось дальнейшее развитие историографической традиции.

Усилившееся противостояние двух супердержав США и СССР с начала 1960-х годов создаёт новую внешнеполитическую повестку. В советской науке начинается активно изучаться роль и положение ислама в странах Востока и Африки, представлявших значительный интерес для СССР. Вместе с исследованием ислама происходит разоблачение колониальной политики западных держав. Указывается на активное использование в политических процессах ислама и его лозунгов, через которые осуществляется манипуляция религиозной частью населения этих стран. Этот компонент исследований постепенно становится частью отечественного востоковедения, где в 1960-1970 гг. были существенные достижения в изучении отдельных исламских стран.

Независимо от антирелигиозной политики, советские историки получают доступ к зарубежной литературе и некоторым новым историческим источникам. Это позволяет ученым актуализировать свои работы, осмысливать вопросы изучения ислама в контексте анализа проблем мировой науки. Идет процесс накопления и систематизация знаний, а вместе с ним формируется и профессиональное сообщество востоковедов, где исламская проблематика занимает автономное место. Активное использование зарубежных источников особенно периодических изданий об исламе позволит советским специалистам вступать в полемику с иностранными исламоведами и религиозными интеллектуалами не постфактум, а синхронно. Это можно рассматривать, как свидетельствовало формирования советского исламоведения как части исторической науки, а также показывает «встроенность» работ ряда отечественных специалистов в общемировые тенденции изучения ислама.

В конце 1960-х годов советские исследователи, включившись в общую тенденцию, активно изучали процессы модернизации ислама. Эти процессы затронули внутреннюю религиозную жизнь как в Советском Союзе, так и в странах Востока. В союзных республиках СССР, где традиционно исповедовался ислам, модернизация по-прежнему критиковалась и проявлялась в приспособлении религии к социалистической реальности, ее адаптации на

бытовом уровне и в повседневности. Как следствие, фокус изучения смещается в сторону разоблачения идей «социалистического ислама».

В начале 1970-х годов в советской исторической науке внутренняя критика модернизации ислама была связана, в первую очередь, с «уходом» религии в бытовую сферу. Авторы обращаются к изучению обрядовой повседневности ислама, его приспособлению к социалистическим лозунгам и устройству общества. Отмечается стремление исламских проповедников придать мусульманским праздникам статус традиционных – национальных, чтобы облегчить верующим празднование. Анализируются выступления мулл, которые также в своих речах соединяли суры Корана и Сунны с задачами строительства социализма. Таким образом, «внутренняя модернизация» религии трактовалась как эклектическое соединение различных религиозных идей и приспособление к достижениям социализма.

Такая работа активно стимулируется нормотворчеством ЦК КПСС и надзорными за религиозной деятельностью организациями. В начале 1970-х годов появляется ряд нормативных актов, направленных на атеистическое воспитание молодежи, где немалая часть мер была посвящена борьбе с обрядовыми традициями и торжественными празднованиями религиозных событий. Несмотря на это, идеи враждебности религии существующему строю исследования не содержат. Это свидетельствует о постепенном смягчении политики страны в отношении мусульманской религии.

Напротив, во внешней сфере в конце 1970-х годов идет активная политизация ислама, что было обусловлено процессами, характерными для стран Азии и Африки. Главным фактором научного интереса становится ренессанс ислама в новом постколониальном устройстве развивающихся государств. Здесь не было такого жесткого идеологического давления, что создавало предпосылки для формирования автономного предмета в изучении роли ислама в общественно-политической жизни стран Востока. Здесь советские специалисты будут выступать экспертами, чьи оценки влияют на формирование политического курса страны. Безусловным институциональным лидером здесь оказался Институт востоковедения.

Дальнейшее развитие с начала 1980-х годов определяют события, в которых ислам начинает интегрироваться в реальную политику, занимая положение идеологического базиса Исламской республики Иран. Исследователи по всему миру начинают изучать причины революции и то, какую роль в ней играл ислам. События в Иране получили отклик во многих государствах мусульманского мира, что также стимулировало интерес к теме. Неоднозначное отношение советского руководства к зеленой революции и отсутствие чётких идеологических установок позволили советским специалистам принять активное участие в этом процессе. Формирование политической повестки на основе исламской идеологии проявилось в терминах «исламский ренессанс», «исламский бум», признанные сегодня во многих научных традициях.

Ввод советского воинского контингента в Афганистан и борьба с моджахедами, идеологической базой которых был ислам, втянули Советский Союз в новое идеологическое противоборство с проявлениями «исламского ренессанса». К 1985 году внутри СССР это выразилось в появлении нормативных актов, в которых ислам напрямую указывался в его экстремистском толковании как угроза общественного устройства. Параллельно этим установкам с середины 1980 гг. и в стране начинается перестройка. В связи с этим, нормативные акты середины 1980-х гг. не оказали существенного влияния на процессы изучения ислама. Начиная с этого времени, исследователи ислама все больше внимания уделяют его радикальным интерпретациям, а изучение религии становится в значительной степени междисциплинарным. Познание ислама через его экстремистское толкование на долгие годы сохранится в советской, а потом и в российской науке. Причиной тому будут служить начавшие политические процессы уже в новом российском государстве. Непосредственным результатом этой тенденции 1980-х гг. оказалась готовность к противодействию ряда экстремистским религиозным организациям. Тем самым, изучение ислама продемонстрировало и некоторую практическую востребованность результатов исторического анализа для современной России.

В современных условиях комплексное историческое изучение ислама по-прежнему остаётся актуальной задачей как с научной, так и с практической точек

зрения. Понимание специфики, на основе которой развивалось отечественная историческая наука в области изучения ислама, дает возможность избежать неоправданного алармизма в отношении данной религии, что проявилось в современной истории в различных концепциях столкновения цивилизаций, конца истории, или неоправданной религиозной политкорректности.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АН СССР – Академия наук Союза Советских Социалистических Республик.

ВОВ – Великая отечественная война.

ЛГУ – Ленинградский государственный университет.

ИВ – Институт Востоковедения.

ИВЯ – Институт восточных языков.

ИСАА –Институт стран Азии и Африки.

МГУ – Московский государственный университет.

МГИМО – Московский государственный институт международных отношений.

МИВ – Московский институт востоковедения.

НРПО – Неправительственные религиозно-политические организации.

ОИК – Организация Исламская конференция.

РПЦ – Русская православная церковь.

РСФСР – Российская Советская Федеративная Социалистическая Республика.

Совинформбюро – Советское информационное бюро.

СВБ – Союз воинствующих безбожников.

ЦК ВКП (б) – Центральный комитет всесоюзной Коммунистической партии большевиков.

ЦДУМ – Центральное духовное управление мусульман.

ЦК ВЛКСМ – Центральный комитет Всесоюзного ленинского комитета союза молодёжи.

ЦК КПСС – Центральный комитет Коммунистической партии Советского Союза.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ).

Ф. 17. Оп. 3. Д. 723.

Российский государственный архив новейшей истории (РГАНИ).

Ф.4, Оп. 22. Д.10.

Государственный исторический архив Омской области (ГИАОО).

Ф. 2603, Оп. 1. Д. 84. 107.

Объединенный государственный архив Челябинской области (ОГАЧО).

Ф. П-288. Оп. 204. Д. 1228.

Источники личного происхождения

1. Ланда Р. Г. Талант ученного и учителя. Воспоминания о Е. А. Беляеве (1895 – 1964) // Слово об учителях. Московские востоковеды 30 – 60-х годов : сб. ст. / ред. колл. О. К. Дрейер [и др.]. – М. : Наука, 1988. – С. 312 – 325.

2. Мейер М. С. Николай Александрович Смирнов (1896 – 1983). Несколько документов из семейного архива // Слово об учителях. Московские востоковеды 30 – 60-х годов : сб. ст. / ред. колл. О. К. Дрейер [и др.]. – М. : Наука, 1988. – С. 284-297.

3. Станислав Михайлович Прозоров (часть 2) / Изустная история // Фонд Ибн Сины – СПб., 2023. – URL: https://www.youtube.com/watch?v=Fku_mnOTGUM&t=15s .

Учебная литература

4. Данилевский И. Н. Источниковедение и информационные ресурсы истории: учеб. пособие / И. Н. Данилевский, Д. А. Добровольский, Р. Б. Казаков, С. И. Маловичко [и др.] – М. : Изд. дом Высшей школы экономики. 2015. – 685 с.

5. Корзун В. П. Несколько лекций по методике историографического анализа: современные исследовательские практики : учеб. пособие / В. П. Корзун, М. А. Мамонтова [и др.] – Омск : Изд-во Ом. гос. ун-та, 2012. – 144 с.

6. Могильницкий Б. Г. Введение в методологию истории. Учеб. пособие / Б. Г. Могильницкий. – М.: Высшая школа. 1989. – 175 с.

7. Мухетдинов Д. В. История ислама в России: учеб. пособие. / Д. В. Мухетдинов. – М. : Медина, 2019. – 296 с.

Материалы партийных органов

8. Академия наук в решениях Политбюро ЦК РКП(б) – ВКП(б) – КПСС. 1922 – 1991. 1922 – 1952 в 2 т. / Сост. В. Д. Есаков. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОСПЭН), 2000. – Т. 1. – 591 с.

9. Коммунистическая партия Советского союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и Пленумов ЦК. (1898 – 1988) : в 16 т. / под общ. ред. А. Г. Егорова, К. М. Боголюбова. – 9 изд., доп. и испр. – М. : Издательство политической литературы, 1985. – Т. 8. – 542 с.

10. Коммунистическая партия Советского союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и Пленумов ЦК. (1898 – 1988) : в 16 т. / под общ. ред. А. Г. Егорова, К. М. Боголюбова. – 9 изд., доп. и испр. – М. : Издательство политической литературы, 1986. – Т. 9. – 574 с.

11. Коммунистическая партия Советского союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и Пленумов ЦК. (1898 – 1988) : в 16 т. / под общ.

ред. А. Г. Егорова, К. М. Боголюбова. – 9 изд., доп. и испр. – М. : Издательство политической литературы, 1986. – Т. 10. – 494 с.

12. Коммунистическая партия Советского союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и Пленумов ЦК. (1898 – 1988) : в 16 т. / под общ. ред. А. Г. Егорова, К. М. Боголюбова. – 9 изд., доп. и испр. – М. : Издательство политической литературы, 1986. – Т. 11. – 574 с.

13. Коммунистическая партия Советского союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и Пленумов ЦК. (1898 – 1988) : в 16 т. / под общ. ред. А. Г. Егорова, К. М. Боголюбова. – 9 изд., доп. и испр. – М. : Издательство политической литературы, 1986. – Т. 12. – 574 с.

14. Декреты Советской власти. 25 октября 1917 г. – 16 марта 1918 г. : в 5 т. / редкол. Г. Д. Обичкин, С. Н. Валк [и др.] – М. : Политиздат, 1957. – Т. 1. – 640 с.

15. Ко всем трудящимся мусульманам России и Востока // Интернет-проект «Конституции России» / НПП «Гарант-Сервис» – Москва, 2003. – URL: http://constitution.garant.ru/history/act1600-1918/5310/.

16. Записка Отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам «О недостатках научно-атеистической пропаганды» // Российское объединение исследователей религии. – [Б. м.], – URL: https://rusoir.ru/03print/03print-02/03print-02-239/.

17. Об идеологической работе КПСС : сб. материалов, М. : Политиздат, 1977. – 639 с.

18. XXVI съезд Коммунистической партии Советского союза. Стенографический отчёт : в 2 томах. – М. : 1981. – Т. 1. – 382 с.

Периодические издания

19. Люцик. Вред уразы. // Безбожник. Вып. 11. – 1936. – С. 14.

20. Салим. Колониальная политика и религия. // Безбожник. Вып. 2. – 1928. – С. 3.

21. Ярославский Е. М. Задачи и методы антирелигиозной пропаганды. // Безбожник. – 1925. – 35 с.

Энциклопедии и энциклопедические словари

22. Али-заде А. Исламский энциклопедический словарь / Али – Заде – М. : Ансар, 2007. – 400 с.

23. Ислам: Энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. – М. : Наука, 1991. – 315 с.

24. Малая советская энциклопедия : в 10 т. / Н. Л. Мещеряков М. : ОГИЗ РСФСР, 1929 – 1932. – Т. 1 – 4.

25. Прозоров С. М. Хрестоматия по исламу / С. М. Прозоров – М. : Наука, 1994. – 238 с.

Литература

26. Абдуллаев М. А., Вагабов М. В. Актуальные проблемы критики и преодоления ислама / М. А. Абдуллаев, М. В. Вагабов. – Махачкала : Дагкнижиздат, 1974. – 220 с.

27. Абдусамедов А., Артыков А., Байрамсахатов Н., Вагабов М. В., Алимбаев А., Сарбанов Т., Саидбаев Т., Хакимов З. Коренное преобразование социальной и духовной жизни народов Советского Востока и победа массового атеизма // Вопросы научного атеизма. – 1978. – Вып. 22. – С. 95–140.

28. Авксентьев А. В. Мавлютов Р. Р. Книга о Коране. / А. В. Авксентьев, Р. Р. Мавлютов. – Ставрополь : Ставропольское книжное издательство, 1979. – 188 с.

29. Азиатский музей – Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР / ред. колл. А. П. Базиянц, Д. Е. Бертельс [и др.]. — М. : Наука, 1972. – 596 с.

30. Азимджанова С. А., Пикулин М. Г. Востоковедение в Узбекистане за 40 лет // Общественные науки в Узбекистане – 1964. – № 8 – 9. С. 54 – 62.

31. Алиева Б. А. Некоторые вопросы эволюции современного ислама / Б. А. Алиева. – М. : Знание, 1979. – 36 с.

32. Ануфриев Л. А. Религия и жизнь : вчера и сегодня. Сто ответов на вопросы верующих и не верующих. – 2-е изд., доп. и перераб. / Л. А. Ануфриев. – Одесса : Маяк, 1978. – 239 с.

33. Арапов Д. Ю., Косач Г. Г. Ислам и советское государство. (по материалам Восточного отдела ОГПУ. 1926 г.) / сост. Д. Ю. Арапов [и др.] ; отв. ред. А. Ю. Хабутдинов. – М. : Издательский дом Марджани, 2010. – Вып.1. – 145 с.

34. Арапов Д. Ю. Ислам и советское государство (1944 – 1990) : сб. документов / сост. Д. Ю. Арапов [и др.] ; отв. ред. А. Ю. Хабутдинов. – М. : Издательский дом Марджани, 2011. – 527 с.

35. Аршаруни А. М., Габидуллин Х. З. Очерки панисламизма и пантюркизма в России / А. М. Аршаруни [и др.] – Рязань : Издательство Безбожник, 1931. – 138 с.

36. Астахов Г. А. От султаната к демократической Турции / Г. А. Астахов. – М. : Госиздат, 1926. – 152 с.

37. Асфендиаров С. Д. История Казахстана (с древнейших времён). – 3 изд. / под. ред. А. Такенова. – Алматы : Санат, 1998. – 304 с.

38. Аширов Н. Ислам и современность / Н. Аширов. – М. : Знание, 1970. – 32 с.

39. Аширов Н. Эволюция ислама в СССР / Н. Аширов. – М. : Политиздат, 1973. – 152 с.

40. Аширов Н. Ислам и нации / Н. Аширов. – М. : Политиздат, 1975. – 144 с.

41. Аширов Н. Нравственные поучения современного ислама / Н. Аширов. – М. : Знание, 1977. – 64 с.

42. Бардилева Ю.П. Антирелигиозная пропаганда на европейском севере России по материалам журналов «Антирелигиозник» и «Безбожник» (1921 – 1941) // Вестник СПбГУ. Серия 2. – 2011. – Вып. 3. – С. 42 – 49.

43. Балтанова Г. Р. Ислам в СССР: анализ зарубежных концепций / науч. ред. Г. М. Керимов. – Казань : Издательство Казанского университета, 1991. – 147 с.

44. Бартольд В. В. Работы по истории ислама и Арабского халифата. (Перепеч. с изд. 1966 г.) / В. В. Бартольд ; [Подг. к изд. А. Б. Халидовым ; Отв. ред. И. Н. Винников]. – М. : Восточная литература, 2002. – 784 с.

45. Беляев Е. А. Арабы, ислам и арабский халифат в ранее средневековье. – 2-е издание / Е. А. Беляев. – М. : Наука, 1966. – 279 с.

46. Беляев Е. А. Н. Морозов об исламе // Антирелигиозник. – 1933. Вып. 3. – С. 40 – 43.

47. Беляев Е. А. Мусульманское сектантство (исторические очерки) / отв. ред. А. Ф. Султанов. – М. : Издание восточной литературы, 1957. – 100 с.

48. Бертельс Е. Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература / отв. ред. А. Н. Болдырев. – М. : Издание восточной литературы, 1965. – 527 с.

49. Большаков О. Г. История Халифата. Ислам в Аравии. (570-633) : в 4 т. / отв. ред. М. Б. Пиотровский. – М. : Наука, 1989. – Т. 1. – 312 с.

50. Бонч-Бруевич В. Д. От редакции // Вопросы истории религии и атеизма : сб. статей. – Москва, 1950. – Вып. 1. – С. 3-10.

51. Валькова Л. В. Саудовская Аравия. Нефть, ислам, политика / отв. ред. Б. Г. Сейранян. – М. : Наука, 1989. – 255 с.

52. ван Дейк Т. А. Макростратегии / Язык. Познание. Коммуникации : сб. статей. – Благовещенск, 2000. – С. 27 – 67.

53. Васильев А. М. Пуритане ислама? Ваххабизм и первое государство Саудидов в Аравии (1744/45 – 1818) / отв. ред. Н. А. Иванов. – М. : Наука, 1967. – 263 с.

54. Восток: продовольствие и развитие. : сб. науч. тр. / Отв. ред. Растянников В. Г. – М. : Наука, 1986. – 345 с.

55. Гаджиев С. М. О рае и аде. / С. М. Гаджиев. – Махачкала : Дагкнигоиздат, 1962. – 66 с.

56. Гаджиев С. М. Пути преодоления идеологии ислама (По материалам Северного Кавказа и Дагестана) / С. М. Гаджиев. – Махачкала : Дагкнигоиздат, 1963, – 244 с.

57. Гаджиев С. М. Мир глазами науки и Корана / С. М. Гаджиев. – Махачкала : Дагкнигоиздат, 1966. – 155 с.

58. Галузо П. Г. Восстание 1916 года в Средней Азии : сборник документов / под. ред. П. Г. Галузо. – Ташкент : Госиздат УзССР, 1932. – 175 с.

59. Главы из истории московского востоковедения. Лазаревский институт – Московский институт востоковедения / под. ред. А. В. Торкунова, М. А. Волхонского [и др.] – М. : МГИМО, 2015. – 384 с.

60. Горбатов А. В. Пропаганда в СМИ в период хрущёвской антирелигиозной кампании (1954 – 1964 гг.) // Вестник Кемеровского государственного университета – 2014. – Т. 2. № 3(59). – С. 157 – 160.

61. Гордон – Полонская Л. Р. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана (критика «мусульманского национализма») / Л. Р. Гордон – Полонская. – М. : Издательство восточной литературы, 1963. – 326 с.

62. Грязневич П. А. Проблемы изучения истории возникновения ислама // Ислам. Религия, общество, государство : сборник статей / отв. ред. П. А. Грязневич, С. М. Прозоров. – М. : Наука, 1984. – С. 5 – 18.

63. Гусева Ю. Н. Российский мусульманин в XX веке (на материалах Среднего Поволжья) / Ю. Н. Гусева. – Самара : Офорт, 2013. – 408 с.

64. Гусева Ю. Н. Мрачное эхо «Дела ЦДУМ»: «Цепь Корана» и репрессии против мусульманской элиты в СССР (1940 год) // Новый исторический вестник. – 2017. – №2. – С. 85 – 102.

65. Джаббаров И. М. Сближение социалистических наций и его роль в преодолении пережитков ислама в быту // Вопросы научного атеизма. – 1973. – Вып. 14. – С. 23–40.

66. Дитякин В. Т. Основные принципы историко-материалистического анализа происхождения и развития ислама // Атеист. – 1928. – Вып. 27. – С. 56 – 73.

67. Дитякин В. Т. «Бедуинская» теория происхождения ислама и её новый защитник // Атеист. – 1928. – Вып. 35. – С. 45-56.

68. Дорошенко Е. А. Некоторые аспекты шиитско – суннитских отношений // Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока : сборник статей. – Москва, 1982. – С. 131 – 143.

69. Еремеев Д. Е. Ислам: образ жизни и стиль мышления / Д. Е. Еремеев. – М. : Политиздат, 1990. – 288 с.

70. Жданов Н. В. Игнатенко А. А. Ислам на пороге XXI века / Н. В. Жданов, А. А. Игнатенко. – М. : Политиздат, 1989. – 352 с.

71. Жигалина О. И. Роль ислама в развитии идеологии курдского национального движения в Иране // Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока : сб. статей. – Москва, 1982. – С. 111 – 123.

72. Ибрагимов Г. А. Ислам его происхождение и классовая сущность / ред. Е. А. Беляев. – М. : ОГИЗ Государственное антирелигиозное издательство, 1940. – 112 с.

73. Игнатенко А. А. Халифы без халифата. Исламские неправительственные религиозно-политические организации на Ближнем Востоке: история, идеология, деятельность / отв. ред. З. И. Левин. – М. : Наука. 1988. – 207 с.

74. Изимбетов Т. Об использовании ислама в качестве идеологического оружия антикоммунизма // Вопросы истории религии и атеизма : сб. статей. Москва, – 1950. – Вып. 12. 79 – 85 с.

75. Изимбетов Т. Ислам и современность / Т. Изимбетов. – Нукус : Каракалпакгиз, 1963. – 162 с.

76. Ионова А. И. Секуляризм и мусульманская мысль современных Малайзии и Индонезии // Вопросы научного атеизма. – 1975. – Вып. 18. – С. 172-183.

77. Иран проблемы экономического и социального развития в 60 – 70-е годы : сб. науч. тр. / Отв. ред. Арабаджян А. З. – М. : Наука, 1980. – 304 с.

78. Исхаков С. М. Первая русская революция и мусульмане российской империи / С. М. Исхаков. – М. : Издательство «Социально-политическая мысль». – 2007. – 400 с.

79. Ишмухаметов З. А. Социальная роль и эволюция ислама в Татарии (Исторические очерки) / З. А. Ишмухаметов. – Казань : Татарское кн. изд-во, 1974. – 224 с.

80. Кадыров Д. Э. Методология социально-исторического познания: подход Кембриджской школы интеллектуальной истории // Знание, понимание, умение. – 2018. – № 3. – С. 253-260.

81. Каменев С. Н. Пакистан. Государственные финансы и экономическое развитие / С. Н. Каменев. – М. : Наука, 1982. – 223 с.

82. Карлюк А. С. Очерки по научному атеизму / ред. Н. А. Халипов. – Минск : Издательство АН БССР, 1961. – 585 с.

83. Коллингвуд Р. Идея истории. Автобиография : пер. с англ. Ю. Асеев – М.: Наука, 1980. – 485 с.

84. Кильдеев М. Уровень мусульманской религиозности населения в Среднем Поволжье и Приуралье по данным советских социологических исследований (1966 - 1991) // Государство Религия Церковь. – 2014. – № 1 (32). – С. 131 – 150.

85. Керимова-Коджаева Т. С. Становление востоковедных исследований в Азербайджане // Ориенталистика. – 2023. – Т. 6, № 1. – С. 98 – 116.

86. Королёва Л. А., Королёв А. А. Ислам, государство, общество СССР во второй половине 1960-х – первой половине 1980 – х гг. (по материалам Среднего Поволжья) / Л. А. Королёва, А. А. Королёв. – Пенза : ПГУАС, 2014. – 227 с.

87. Козловский Е. Красная Армия в Средней Азии. Военно-исторический очерк / Е. Козловский. – Ташкент : Изд. Политуправления Ср. Аз. В.О, 1928. – 72 с.

88. Костылев П. Н. Институализация религиоведения в Московском университете в первой половине XX в. // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. – 2013. – Вып. 5 (49). – С. 79-95.

89. Климович Л. И. Праздники и посты ислама. Мусульманский календарь, ураза, ураза-байрам, курбан-байрам / под. ред. А. Рановича. – М. : ОГИЗ. Государственное антирелигиозное издательство, 1941. – 103 с.

90. Климович Л. И. Коран и его догматы / Л. И. Климович. – Алма-Ата : Казгосиздат, 1958. – 51 с.

91. Климович Л. И. Ислам. Очерки / отв. ред. Е. А. Беляев. – М. : Изд-во Академии наук, 1962. – 287 с.

92. Климович Л. И. Борьба ортодоксов и модернистов в исламе // Вопросы научного атеизма. – 1966. – Вып. 2. – С. 65–88.

93. Климович Л. И. Книга о Коране его происхождении и мифологии. 2-е изд., доп. / Л. И. Климович. – М. : Изд-во полит. литературы, 1988. – 284 с.

94. Климович Л. И. Ислам в царской России : печатается по изд. 1938 г. / отв. за выпуск В. Ягъкуб. – Казань : Изд-во Иман, 2003. – 225 с.

95. Крих С. Б. Образ древности в советской историографии. (Размышляя о марксизме) / науч. ред. В. П. Корзун. – М. : Красанд, 2013. – 320 с.

96. Крывелев И. А. История религий : в 2 т. / И. А. Крывелев. – М. : Мысль, 1975. – Т. 1. – 415 с.

97. Крывелев И.А. В. И. Ленин и некоторые актуальные вопросы атеистической пропаганды. // Вопросы истории религии и атеизма : сборник статей. – Москва, 1960. – Вып. 8. – С. 3-28.

98. Кудрявцев А. В. Политический аспект современных концепций джихада. // Ислам в современной политике стран Востока (конец 70-х – начало 80-х годов XX в.) / отв. ред. Л. Р. Полонская. – М. : Наука, 1986. – С. 103 – 113.

99. Курбанов Х. Учение ислама о смысле и цели жизни и его реакционная сущность / Х. Додихудоев. – Душанбе : Изд-во Дониш, 1977. – 109 с.

100. Лавджой А. Великая цепь бытия: История идеи : пер. с англ. В. Сафронова-Антомони – М. : Дом интеллектуальной книги, 2001. 376 с.

101. Левин З. И. О пределах радикальности «исламского социализма» (Арабские страны) // Ислам: проблемы идеологии, права, политики и экономики : сб. статей / А. И. Ионова. – М. : Наука, 1985 – С. 96 – 107.

102. Луцкий В. Б. Новая история арабских стран / В. Б. Луцкий. – М. : Наука, 1966. – 372 с.

103. Лукьянов Г. В. Ислам и его влияние на развитие государства в Ливии: ценный опыт советской историографии // Вестник СПбГУ. Востоковедение и африканистика. – 2017. – Т. 9. Вып. 4. – URL: https://doi.org/10.21638/11701/spbu13.2017.409 .

104. Мавлютов Р. Р. Ислам : 2-е изд. / Р. Р. Мавлютов. – М. : Политиздат, 1974. – 167 с.

105. Мавлюдов И. Н. Татарская деревня в 1920-е гг. Историография проблемы (по материалам Пензенской и Саратовской губерний) // Известия ПГПУ им. В.Г. Белинского. – 2012. – №27. – С. 789 – 794.

106. Макарова Д.Ю. Атеистическая пропаганда в СССР в 1955 – 1964 годах. (на материалах Курской области) // Известия Саратовского университета. Серия : История. – 2013. – Т. 13. Вып. 3. – С. 33 – 39.

107. Малашенко А. В. Официальная идеология современного Алжира / отв. ред. Р. Г. Ланда. – М. : Наука,1985. – 135 с.

108. Малашенко А. В. Воздействие религиозного фактора и национализма на формирование идеологической доктрины современной Ливии // Ислам: проблемы идеологии, права, политики и экономики : сб. статей / А. И. Ионова. – М. : Наука, 1985 – С. 130 – 138.

109. Мамедова Н. М. Концентрация производства и капитала в Иране в 60 – 70-е годы / Н. М. Мамедова. – М. : Наука, 1982. – 174 с.

110. Маркс К. Введеніе къ критикіъ Гегелевской философіи права / под ред. Н. Рахметова. – СПб. : Центральная Типо-Лит., 1906. 31 с.

Материалы по истории туркмен и Туркмении. VII – XV : в 2 т. / под. ред. С. Л. Волина, А. А. Ромаскевича, А. Ю. Якубовского. – Л. : Изд. Академии наук СССР, 1939. – Т. 1. – 602 с.

111. Меньшикова Е. В., Яблоков И. Н. О периодах в истории отечественного религиоведения // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 2011. – № 5. – С. 111-112.

112. Меркулов К. А. Ислам в мировой политике и международных отношениях / К. А. Меркулов. – М. : Международные отношения, 1982. – 316 с.

113. Милославская Т. П. Деятельность «Братьев-мусульман» в странах Востока // Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока : сб. статей / отв. ред. Ю.В. Ганковский. – М. : Наука, 1982. – С. 3 – 24.

114. Морозова М. Ю. Проблема шиитской общины в Пакистане // Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока : сб. статей / отв. ред. Ю.В. Ганковский. – М. : Наука, 1982. – С. 144 – 157.

115. Морозов Н. А. Христос. Из вековых глубин : 2- е изд. / Н. А. Морозов. – М. : Крафт+Леан. – 1998. – Т.6. Ч. 1. – 656 с.

116. Мухаметшин Р. М. Ислам в советском и постсоветском пространстве: история и методологические аспекты исследования // Материалы Всероссийской конференции «Ислам в советском и постсоветском пространстве: формы выживания и бытования» / Р. М. Мухаметшин. – Казань. – 2004. – 192 с.

117. Мухаметшин Ф. М., Абашин С. Н. [и др.] / Россия — Средняя Азия: Политика и ислам в конце XVIII — начале XXI века / ред. колл. А. А. Кокошин, В. В. Наумкин [и др.]. — М. : Издательство Московского университета, 2013. – 512 с.

118. Наумкин В. В. Ислам и мусульмане: культура и политика (статьи, очерки и доклады разных лет) / В. В. Наумкин. – М. : Изд. МГУ им. М.В. Ломоносова, 2009. – 720 с.

119. Никишов С. И. Практические задачи атеистической пропаганды на современном этапе / С. И. Никишов. – М. : Знание, 1973. – 64 с.

120. Никольский Н. М. Религия как предмет науки / Н. М. Никольский. – Минск : Белтрестпечать, 1923. – 47 с.

121. Одинцов М. И. Хождение по мукам. 1939 – 1954 гг. // Наука и религия. – 1990. – Вып. 8. – С. 19 – 21.

122. Окулов А. Ф. От редколлегии // Вопросы научного атеизма. – 1966. – Вып. 1. – С. 3–4.

123. Пакистанское общество. Экономическое развитие и социальная структура : сб. науч. тр. / Отв. ред. Ганковский Ю. В. – М. : Наука, 1987. – 313 с.

124. Петраш Ю. Г., Хамитова Р. М. К характеристике процесса модернизации современного ислама в СССР // Вопросы научного атеизма. – 1966. – Вып. 2. – С. 322–334.

125. Петрушевский И. П. Ислам в Иране VII-XV веках / отв. ред. В. И. Беляев. – Л. : Изд. Ленинградского университета, 1966. – 399 с.

126. Пигорева О. В. Отечественная историография о становлении изучения религии в современной российской школе в контексте историко-политических изменений и разнообразия методологических подходов // Ученные записки Орловского государственного университета. – 2017. – Вып. 1 (74). – С. 42 – 47.

127. Полонская Л. Р. Современные мусульманские идейные течения // Ислам: проблемы идеологии, права, политики и экономики : сб. статей / А. И. Ионова. – М. : Наука, 1985. – С. 6 – 25.

128. Покровский М. Н. Русская история в самом сжатом очерке // Избранные произведения : в 4 т. / отв. ред. О. Д. Соколов – М. : Мысль, 1967. – Т. 3. – 671 с.

129. Проблемы развития стран современного Ближнего и Среднего востока (Иран. Пакистан, Турция) : сб. науч. тр. / отв. ред. Ю. В. Ганковский– М. : Наука, 1981. – 191 с.

130. Прозоров С. М. Шиитская (имаматская) доктрина верховной власти // Ислам. Религия, общество, государство : сб. статей / отв. ред. П. А. Грязневич, С. М. Прозоров. – М. : Наука, 1984. – С. 204 – 211.

131. Прозоров С. М. Ислам. Историографические очерки / С. М. Прозоров. – М. : Наука, 1991. – 232с.

132. Прозоров С. М. Исламоведение в ИВР РАН // Институт Восточных рукописей. – СПб., 2005. – URL: http:// www. orientalstudies.ru /rus/ index.php? option=content&task=view&id=195.

133. Рейснер М. А. Идеологии востока. Очерки восточной теократии : 2-е изд. / М. А. Рейснер. – М. : Изд. Либроком, 2012. – 344 с.

134. Рустамов И. Ю. Ислам и общественная мысль современной Турции / ред. Н. П. Аникеев. – Баку : Элм, 1980. – 160 с.

135. Сафаров Г. И. Колониальная революция (опыт Туркестана); Бочагов А. К. Алаш-Орда. Краткий исторический очерк о национально-буржуазном движении в Казахстане периода 1917 – 1919 гг. / ред. Б. Ахметова [и др.]. – Алматы : Жалын, 1996. – 272 с.

136. Сафронова А. Л. Традиционные направления и новые тенденции в деятельности исторического отделения ИСАА МГУ // Вестник московского университета. Серия : Востоковедение. – 2016. – № 2 (13). – С. 8 – 19.

137. Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России. СПб: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2013. — 365 с.

138. Смирнов Н. А. Современный ислам / Н. А. Смирнов. – М. : Безбожник, 1930. – 228 с.

139. Смирнов Н. А. Россия и Турция в XVI-XVII вв. : в 2 т. / Н. А. Смирнов. – М. : Изд. МГУ, 1946. – Т. 1. – 158 с.

140. Смирнов Н. А. Реакционная сущность движения мюридизма и Шамиля на Кавказе. М.: Изд. Знание. 1952. 24 с.

141. Смирнов Н. А. О реакционной идеологии мюридизма // Вопросы истории религии и атеизма : сб. статей / отв. ред. В. Д. Бонч-Бруевич. – Москва, 1954. – Вып. 2. – С. 45-68.

142. Смирнов Н. А. Очерки истории изучения ислама в СССР / Н. А. Смирнов. – М. : Изд-во Академии наук СССР, 1954. – 271 с.

143. Смирнов Н. А. Пятьдесят лет советского исламоведения // Вопросы научного атеизма. Победы научно-атеистического мировоззрения в СССР за 50 лет. – 1967. – Вып. 4. – С. 406 – 426.

144. Смыр Г. В. Ислам в Абхазии и пути преодоления его пережитков в современном обществе / Г. В. Смыр. – Тбл. : Мецниереба, 1972. – 225 с.

145. Степанов М. Г. Феномен советской историографии в современных исторических исследованиях // Известия Алтайского государственного университета. – 2008. – Вып. 4 (60). – С. 196 – 202.

146. Сюкияйнен Л. Р. Концепции халифата и современное государственно-правовое развитие зарубежного Востока // Ислам: проблемы

идеологии, права, политики и экономики : сб. статей / А. И. Ионова. – М. : Наука, 1985. – С.139 – 159.

147. Тарвердова Е. А. Распространение ислама в Западной Африке (XI-XVI вв.) / отв. ред. М. А. Коростовцев. – М. : Наука, 1967. – 86 с.

148. Тегин Ю. Л., Филоник А. О. Исламский экстремизм в Египте (70-е годы) // Ислам: проблемы идеологии, права, политики и экономики : сб. статей / А. И. Ионова. – М. : Наука, 1985. – С. 191 – 207.

149. Толстов С. П. Очерки первоначального ислама // Советская этнография. – 1932. – Вып. 2. – С. 24–82.

150. Угринович Д. М. Философские проблемы критики религии (о специфики религии и её месте в общественном сознании) / Д. М. Угринович. – М. : Изд. Московского университета, 1965. – 349 с.

151. Уотмор Р. Что такое интеллектуальная история : пер. с англ. Н. Эдельман. – М. : Новое литературное обозрение, 2023. – 200 с.

152. Фархшатов М. Н. Дипломатическая миссия советской делегации на всемирном конгрессе мусульман 1926 г. / Проблемы востоковедения. – 2019. – Вып. 4 (86). – С. 19 – 26.

153. Фархшатов М. Н. Булгаков Р. М. Обращения муфтия Габдрахмана Расулаева к советским мусульманам от 18 июля 1941 г.: «… эта война является Отечественной войной» / Проблемы востоковедения. – 2020. – Вып. 3 (89). – С. 29 – 36.

154. Федоров Е. Очерки национально-освободительного движения в Средней Азии / Е. Федоров. – Ташкент : Госиздат Узбекской ССР, 1925. – 81 с.

155. Филиппова М. И. Общественные функции ислама в современном американском исламоведении / отв. ред. А. Б. Беленький. – М. : Наука, 1989. – 145 с.

156. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций : пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. – М. : Издательство АСТ, 2003. – 578 с.

157. Цуканов В. П. Неравномерность регионального развития Ирана: экономика и политика (60 – 70-е годы) годы / В. П. Цуканов. – М. : Наука, 1984. – 127 с.

158. Чураков М. В. Народное движение в Магрибе под знаменем хариджизма / отв. ред. В. В. Матвеев. – М. : Наука, 1990. – 208 с.

159. Шахнович М. М. Очерки по истории религиоведения / М. М. Шахнович. – СПб. : Изд. Санкт-Петербургского университета, 2006. – 290 с.

160. Шахнович М. М., Чумакова Т. В. Идеология и наука : Изучение религии в эпоху культурной революции в СССР / ред. колл. Д. Н. Ахапкин, В. Б. Касевич [и др.]. — Спб. : Наука, 2016. – 367 с.

161. Шлыков В. И., Шлыков П. В. По заветам академика В. В. Бартольда… // Вестник московского университета. Серия : Востоковедение. – 2021. – № 3 (13). – С. 3 – 18.

162. Элбакян Е. С. Феномен советского религиоведения // Религиоведение. – 2011. – Вып. 3. С. 141 – 162.

163. Яблоков И. Н. Проблемы самоидентификации в отечественном религиоведении : опыт решения на отделении религиоведения философского отделения МГУ им. М. В. Ломоносова // Проблемы религиоведения: к 20-летию факультета МГУ им М. В. Ломоносова – 2016. – С. 8 – 24.

164. Ярославский Е. М. Как родятся живут и умирают боги и богини / Е. М. Ярославский. – М. : Красная Новь, 1923. – 281 с.

165. Яшина М.А. Антирелигиозные образование и воспитание в СССР в 1920-е годы: уроки истории и современность // Вестник ЧПГУ. – 2011. – Вып. 3. – С. 201 – 208.

166. Bobrovnikov V. The contribution of Oriental scholarship to the Soviet anti-Islamic discourse: from the Militant Godless to the Knowledge Society / M. Kemper // The Heritage of Soviet Oriental Studies. – 2011. – P. 66–85.

167. Kemper M. The expansion of Oriental studies after the Second World War / M. Kemper // The Heritage of Soviet Oriental Studies. – 2011. – P. 10 – 13.

Диссертации

168. Абдурасулова Х. И. Ислам и религиозная политика в Узбекистане в 1940 – 1980 годы: анализ англо-американской историографии : дис…. канд. ист. наук / Х. И. Абдурасулова. – Ташкен, 2011. – 165 с.

169. Ахмадуллин В. А. Политика советского государства по отношению к мусульманской религии в 1917 – 1945 гг. : дис…. канд. ист. наук / В. А. Ахмадуллин. – М., 2002. – 241 с.

170. Ахмадуллин В. А. Государственно-мусульманские отношения в СССР в 1944 – 1965 гг. : дис…. д-ра ист. наук / В. А. Ахмадуллин. – М., 2020. – 538 с.

171. Ганиев Ж. Х. Проблемы историографии религиозных конфессий в Узбекистане (1971 – 2000 гг.) : дис…. канд. ист. наук / Ж. Х. Ганиев. – Ташкент, 2008. – 189 с.

172. Лебедева Д. В. Религия и церковь в идеологической практике советского государства в 1920-е – 1940-е гг. (по материалам Пензенского края) : дис…. канд. ист. наук / Д. В. Лебедева. – Саранск, 2016. – 267 с.

173. Пасандидех С. М. Политические учения ислама как фактор государственных интересов российской власти : дис…. канд. полит. наук / С. М. Пасандидех. – М., 2018. – 170 с.

174. Покровская С. В. Союз воинствующих безбожников в СССР: Организация и деятельность (1925-1947) : дис…. канд. ист. наук / С. В. Покровская. – М., 2007. – 195 с.

175. Потапова А. Н. Религиозная политика Советского государства и её осуществление на Южном Урале в 1941 – 1958 гг. : дис…. канд. ист. наук / А. Н. Потапова. – М., 2005. – 247 с.

176. Сулаев И. Х. Мусульманское духовенство Дагестана и власть: история взаимоотношений (1917-1991 гг.) : дис…. д-ра ист. наук / И. Х. Сулаев. – Махачкала, 2009. – 587 с.

177. Фасихова М. Н. Политика Советского государства по отношению к религиозным объединениям в Татарстане. (60-80-е годы XX века). Историко-политический анализ : дис…. канд. ист. наук / М. Н. Фасихова. – Казань, 2002. – 178 с.

178. Шадрина Н. А. История взаимодействия исламской и христианской культур средневековья в отечественной историографии второй половины XIX – начала XXI вв. : дис. … канд. ист. наук / Н. А. Шадрина. – Казань, 2009. – 250 с.