

Журнал исследований ислама  
и мусульманских обществ

Journal for Studies of Islam  
and Muslim Societies



Том 8 } № 1 } 2018

Islamology

---

Антропология ислама или ислам антропологии? ■  
Идентичность и функции современных мечетей ■  
Урбанизированный ислам и ислам в пригородах  
■ Исламские институты и школа ■ Из истории  
ислама в СССР

Journal for Studies of Islam  
and Muslim Societies



Журнал исследований ислама  
и мусульманских обществ



Фонд Марджани

**EDITORS:**

**Igor Alexeev**, Russian State University for the Humanities; Mardjani Foundation  
**Ilshat Saetov**, Institute of Oriental Studies at Russian Academy of Sciences; Mardjani Foundation

**EDITORIAL BOARD:**

**Pavel Basharin**, Russian State University for the Humanities  
**Vladimir Bobrovnikov**, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences  
**Alfrid Bustanov**, European University at Saint Petersburg  
**Danis Garaev**, University of Amsterdam (Netherlands)  
**Kamal Gasimov**, Institute for European, Russian and Eurasian Studies, George Washington University (USA)  
**Ilshat Gimadiev**, Kazan Federal University  
**Ilya Zaytsev**, Institute of Scientific Information on Social Sciences of the Russian Academy of Sciences  
**Islam Zaripov**, Moscow Islamic College  
**Timur Koraev**, Institute of Asian and African Countries at Moscow State University  
**Andrey Korotayev**, Higher School of Economics  
**Grigoriy Kosach**, Russian State University for the Humanities  
**Tatyana Kotyukova**, Institute of World History at Russian Academy of Sciences  
**Vasily Kuznetsov**, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences  
**Göran Larsson**, University of Gothenburg (Sweden)  
**Anna Matochkina**, Saint-Petersburg State University  
**James Meyer**, University of Montana (USA)  
**İnur Minnullin**, Institute of History at Tatarstan Academy of Sciences  
**Guzel Sabirova**, Higher School of Economics in Saint-Petersburg  
**Bakhodir Sidikov**, University of Bern (Switzerland)  
 Irina Tsaregorodtseva, Higher School of Economics  
**Renat Shaikhutdinov**, University of Florida (USA)  
**Shamil Shikhaliyev**, Institute of History, Archeology and Ethnography at Dagestan scientific center of Russian Academy of Sciences  
**Pavel Shlykov**, Institute of Asian and African Countries at Moscow State University  
**Akhmet Yarlykapov**, Moscow State Institute of International Relations  
**Oleg Yarosh**, Institute of Philosophy at National Academy of Sciences (Ukraine)

**ADVISORY BOARD:**

**Sergey Abashin**, European University at Saint-Petersburg  
**Renat Bekkin**, Södertörn University (Sweden)  
**Vyacheslav Belokrenitsky**, Institute of Oriental Studies at Russian Academy of Sciences

**Michael Kemper**, University of Amsterdam (Netherlands)  
**Adeeb Khalid**, Carleton College (USA)  
**Ahmet Kuru**, University of San-Diego (USA)  
**Michael Meyer**, Institute of Asian and African Countries at Moscow State University  
**Magnus Marsden**, University of Sussex (UK)  
**Rafik Mukhametshin**, Kazan Federal University  
**Vitaliy Naumkin**, Institute of Oriental Studies at Russian Academy of Sciences  
**Agata S. Nalborczyk**, University of Warsaw (Poland)  
**Leonid Sykiyaynen**, Higher School of Economics  
**Uli Shamiloglu**, University of Wisconsin, Madison (USA)



Journal  
for Studies of Islam  
and Muslim Societies

ISSN 2541-884X

**Copy editor:** I. Gimadiev  
**Corrector:** L. Nikitina  
**Design:** A. Ostrovskaya, E. Kagarov  
**Make-up:** L. Krasnovekin

**PUBLISHER:**

The Mardjani Foundation for the Support and Development of Research and Cultural Programs  
 69, Vavilova street, Moscow, Russia, 117997

WWW.MARDJANI.RI

e-mail: [paper@islamology.in](mailto:paper@islamology.in)  
 Journal's website: [HTTP://ISLAMOLGY.IN](http://ISLAMOLGY.IN)

The editors do not provide reference information. The editors are not responsible for the accuracy of the information published in advertisements. Advertised goods and services subject to mandatory certification.

Full-text reprint of materials published in the journal Islamology, as well as on the website [www.islamology.in](http://www.islamology.in) is allowed only with the permission of the editorial staff. Citing of materials is welcomed.

Print run: 100 copies.



Mardjani Foundation

**РЕДАКТОРЫ:**

**Игорь Алексеев**, Российский государственный гуманитарный университет, Фонд Марджани  
**Ильшат Саетов**, Институт востоковедения РАН, Фонд Марджани

**РЕДАКЦИОННА КОЛЛЕГИ :**

**Павел Башарин**, Российский государственный гуманитарный университет

**Владимир Бобровников**, Институт востоковедения РАН

**Альфريد Бустанов**, Европейский университет в Санкт-Петербурге

**Данис Гараев**, Университет Амстердама (Голландия)

**Кямал Гасимов**, Институт европейских, российских и евразийских исследований, Университет Джорджа Вашингтона (США)

**Ильшат Гимадеев**, Казанский федеральный университет

**Илья Зайцев**, ИНИОН РАН

**Ислам Зарипов**, Московский исламский колледж

**Тимур Кораев**, Институт стран Азии и Африки МГУ

**Андрей Коротаев**, Высшая школа экономики

**Григорий Косач**, Российский государственный гуманитарный университет

**Татьяна Котюкова**, Институт всеобщей истории РАН

**Василий Кузнецов**, Институт востоковедения РАН

**Йоран Ларссон**, Университет Гетеборга (Швеция)

**Анна Маточкина**, Санкт-Петербургский государственный университет

**Джеймс Мейер**, Университет Монтаны (США)

**Ильнур Миннуллин**, Институт истории АН Республики Татарстан

**Гюзель Сабирова**, Высшая школа экономики в Санкт-Петербурге

**Баходир Сидиков**, Университет Берна (Швейцария)

**Ирина Царегородцева**, Высшая школа экономики

**Ренат Шайхутдинов**, Университет Флориды (США)

**Шамиль Шихалиев**, Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН

**Павел Шлыков**, Институт стран Азии и Африки МГУ

**Ахмет Ярлыкпатов**, МГИМО(У)

**Олег Ярош**, Институт философии НАН (Украина)

**РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:**

**Сергей Абашин**, Европейский университет в Санкт-Петербурге

**Ренат Беккин**, Университет Содерторн (Швеция)

**Вячеслав Белокреницкий**, Институт востоковедения РАН

**Михаэль Кемпер**, Университет Амстердама (Голландия)

**Ахмет Куру**, Университет Сан-Диего (США)

**Михаил Мейер**, Институт стран Азии и Африки МГУ

**Магнус Марсден**, Университет Сассекса (Великобритания)

**Рафик Мухаметшин**, Казанский федеральный университет

**Виталий Наумкин**, Институт востоковедения РАН

**Агата Налборчик**, Университет Варшавы (Польша)

**Леонид Сюкияйнен**, Высшая школа экономики

**Адиб Халид**, Карлтон Колледж (США)

**Юлай Шамильоглу**, Университет Висконсина (США)



Журнал  
исследований ислама  
и мусульманских обществ

ISSN 2541-884X

**Лит. редактор:** И. Гимадеев

**Корректор:** Л. Никитина

**Дизайн:** А. Островская, Э. Кагаров

**Верстка:** Л. Красновекин

**УЧРЕДИТЕЛЬ:**

Фонд поддержки и развития научных и культурных программ имени Ш. Марджани

Адрес: 117997, г. Москва, ул. Вавилова, д. 69

WWW.MARDJANI.RU

e-mail: paper@islamology.in

Веб-сайт журнала: HTTP://ISLAMOLGY.IN

Редакция не предоставляет справочной информации. Редакция не несет ответственности за достоверность информации, опубликованной в рекламных объявлениях. Рекламуемые товары и услуги подлежат обязательной сертификации.

Полнотекстовая перепечатка материалов, опубликованных в журнале Islamology, а также на сайте www.islamology.in, допускается только с разрешения редакции. Цитирование материалов приветствуется.

Тираж: 100 экз.



Фонд Марджани

## CONTENTS

---

---

- 6 *From the editors*
- 9 *Christopher Houston*  
Islam of Anthropology
- 26 *Welmoet Boender*  
ENG Urban Islam in the Netherlands: What Mosques Can Tell
- 43 *Farid Asadullin*  
Urban Islam as a new ethnocultural phenomenon of the modern European metropolis: from the retrospective to the perspective vision of the problem
- 57 *Daniil Melentev*  
The Role of the Waqf Supreme Office in the Sovietization of Muslim Education and the Establishment of the Soviet School Network in Turkestan
- 78 *Eman Abdelhadi*  
Gender, Authority, and Islam in Suburban Chicago
- 84 *Dmitry Oparin*  
Review of the book “Ahmetzyan Mustafin: From the History of Islam in the USSR” by Islam Zaripov and Marat Safarov

---

**СОДЕРЖАНИЕ**

---

- 6 *От редакции*
- 9 *Кристофер Хьюстон*  
Ислам антропологии
- 26 *Вельмот Бондер*  
**ENG** Урбанизированный ислам в Нидерландах: Что могут рассказать мечети
- 43 *Фарид Асадуллин*  
Urban Islam как новый этнокультурный феномен современного европейского мегаполиса: от ретроспективы к перспективному видению проблемы.
- 57 *Даниил Мелентьев*  
Роль Главного Вакуфного Управления в советизации мусульманского образования и становлении советской сети школ в Туркестане
- 78 *Эман Абдельхади*  
Конструирование американского ислама: гендер, авторитет и традиция в пригородах Чикаго
- 84 *Дмитрий Опарин*  
Рецензия на книгу Ислама Зарипова и Марата Сафарова «Ахметзян Мустафин: из истории ислама в СССР»

## ОТ РЕДАКЦИИ

Очередной номер нашего журнала посвящен теме «Ислам в современном мегаполисе». Задавая эту тему, мы хотели посмотреть, какое влияние оказывает на ислам и мусульман глобализация, рост населения в больших городах и миграция на Запад, повсеместное проникновение интернета и социальных сетей, трансформация маркетинговых технологий, популярной культуры, появление новых элит и социального расслоения. Каким образом мусульмане реагируют на эти вызовы, как адаптируются и осваивают новые пространства? Как исламская традиция включается в новые контексты и как она сама их меняет?

Соответственно, большая часть исследований, представленных в этом номере, носит антропологический характер. Социальная/культурная антропология как комплексная наука о человеке предоставляет исламоведению особую перспективу, которая позволяет вывести исследования ислама за рамки классического востоковедения, преодолевая не только в теории, но прежде всего на практике «ориенталистские» ограничения востоковедной методологии и дискурса. Вместе с тем, внимание к деталям конкретных кейсов страхует антрополога от распространенного в социальных науках схематизма, претендующего на обобщения на макроуровне и часто не находящего основания в эмпирическом материале, а нередко и формирующего этот материал внутри заданных исследовательских рамок.

Номер открывает программная теоретическая статья австралийского исследователя Кристофера Хьюстона «Ислам антропологии», в которой автор утверждает, что «антропологические исследования дают противоядие от исламофобии, о которой много говорят в австралийском обществе в связи с исламом — исламофобии, исходящей не только от правых, но также и от некоторых левых и феминисток». В этой связи Хьюстону представляется не случайным, что государственные структуры таких стран, как США и Великобритания, стремятся использовать подходы и наработки антропологов в своих глобальных проектах по «борьбе с терроризмом через противодействие радикализации» вплоть до работы в зонах боевых действий в условиях военной оккупации. Со своей стороны автор, основываясь на обзоре современных научных дискуссий внутри своей дисциплины, формулирует альтернативное направление для исследований антропологов, роль которых заключается, по его мнению, «не в отказе со стороны антропологов критиковать доминирующие исламские ортодоксии или практики в каждом отдельном социальном поле», а «в отказе переносить этот критический анализ на ислам в целом, а также укреплять другие политические проекты <...> во имя утверждения собственных интересов или стратегий власти».

Статья голландской исследовательницы Вельмот Бондер «Урбанизированный ислам в Нидерландах: Что могут рассказать мечети» представляет собой пример антропологического case-study, в фокусе которого мусульманская инфраструктура, а именно — мечети и молельные дома различных нидерландских городов. Автор предлагает собственную классификацию голландских мечетей, которая позволяет оценить, каким образом мечети интегрировались в городской ландшафт голландских городов и поселков. Автор считает, что данная классификация может служить аналитическим инструментом, призванным обеспечить понимание истории политики идентичности и динамики эстетических представлений голландских мусульман. Каждый тип мечети, по мнению Бондер, подчеркивает конкретные образы материального выражения этнической/социальной/

религиозной идентичности в голландском обществе. Статья сопровождается иллюстрациями, которые обосновывают эту классификацию.

Фарид Асадуллин в своей обзорной статье «Urban Islam как новый этнокультурный феномен современного европейского мегаполиса: от ретроспективы к перспективному видению проблемы» стремится очертить границы исламской субкультуры, которая в последние годы в условиях заметной демографической эволюции городского населения складывается в общественном пространстве ряда крупных европейских мегаполисов. Обозначая это социокультурное явление как urban islam, автор включает в него всю многообразную палитру современной городской действительности, в которой формируется новая страта мусульман XXI в., по-разному оценивающих (или переоценивающих) свою связь с собственным вероучением, традиционной духовной практикой и исламским цивилизационным кодом в целом. В условиях культурной множественности, царящей в повседневной действительности Парижа, Лондона и Берлина, мусульмане стремятся оформить собственные модели интеграции в новый (для большинства из них) мир европейских стандартов и жизненных ценностей. Процесс активной интеграции мусульман в социальную реальность западного мира сопровождается заметными трансформациями самого принимающего общества, создавая гибридные формы и модификации многонационального городского населения.

Даниил Мелентьев в своем исследовании, основанном на материалах центральных российских архивов, рассматривает процесс советизации мусульманского образования и начальный этап строительства советской школы в 1920-е годы в Туркестане. Автор пытается раскрыть роль Главного Вакуфного Управления в процессе модернизации мусульманского социума Туркестана, рассматривая это учреждение как первый шаг к созданию в будущем лояльного коммунистическому государству «советского ислама» в Средней Азии.

Мозаику исследовательских подходов и дискуссий на тему «городского ислама» в номере дополняют обзор диссертации Джастин Хоу «Конструирование американского ислама: гендер, авторитет и традиция в пригородах Чикаго» Эман Абдельхади и рецензия Дмитрия Опарина на книгу Ислама Зарипова и Марата Сафарова «Ахметзян Мустафин: из истории ислама в СССР». Оба материала представляют собой скорее проблемные статьи в форме реферативного обзора и ставят перед читателем дополнительные вопросы для обсуждения стратегий и методов исследования современного городского ислама.

*Игорь Алексеев*



**ISLAM  
OF ANTHROPOLOGY**

**Christopher Houston**

*chris.houston@mq.edu.au*

---

*Research on “Muslim societies” is a controversial topic in the present, particularly given the US army’s current employment of anthropological experts in war zones under military occupation. In 2006 the UK Foreign Office, too, sought to include anthropologists in its worldwide research project entitled “Combating Terrorism by Countering Radicalization”, with grants given outside the normal process of research funding and differently assessed. In this article, I immodestly argue for how the discipline of anthropology should apprehend and analyse Islam in the present political context. The paper claims that anthropological research provides an antidote to the Islamophobia of much talk about Islam in the Australian public sphere, an Islamophobia originating not only from the right but from some leftists and feminists as well.*

**Keywords:** *Anthropology of Islam, Muslim societies, Islamophobia.*

---

Associate Professor  
at the Department of Anthropology  
of Macquarie University, Australia  
**Christopher Houston**

## ИСЛАМ АНТРОПОЛОГИИ

**Кристофер Хьюстон**

*chris.houston@mq.edu.au*

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.08.1.01>

*Исследования «мусульманских обществ» в наше время вызывают дискуссии, особенно с учетом того, что армия США стала привлекать экспертов-антропологов к работе в зонах боевых действий в условиях военной оккупации. В 2006 г.*

---

**Кристофер  
Хьюстон**

*Доцент  
Университета  
Маккуори,  
Австралия*

---

*МИД Великобритании также стремилось включить антропологов в свой глобальный исследовательский проект «Борьба с терроризмом через противодействие радикализации», выдавая гранты в обход нормального процесса финансирования исследований и с иными квалификационными требованиями.*

*В этой статье<sup>1</sup> я открыто отстаиваю свою точку зрения на то, как антропологическая наука должна воспринимать и анализировать ислам в современном политическом контексте. Я утверждаю, что антропологические исследования дают противоядие от исламофобии, о которой много говорят в австралийском обществе в связи с исламом, — исламофобии, исходящей не только от правых, но также и от некоторых левых и феминисток.*

**Ключевые слова:** *антропология ислама, мусульманские общества, исламофобия.*

**Ф**енелла Кеннелл в недавней статье «Христианство антропологии» констатировала, что существует досадный разрыв между тем, как многие христиане объясняют свои религиозные практики, и постулатами антропологии касательно христианства. Кеннелл выстраивает аргументацию о христианстве антропологии в связи со своими полевыми исследованиями в среде американских мормонов — эта христианская традиция хорошо подходит к ее «еретическим» намерениям. Одна из устойчивых конструкций в антропологии христианства — это разграничение духа и плоти, убежденность в аскетизме и неотмирности этой религии. После Вебера еще одним постулатом стало то, что «христианство сыграло важную роль преимущественно или исключительно как провозвестник секулярного модерна» (Cannell, 2005, р. 340). Согласно Кеннелл, аскетические течения в христианстве, предпочитаемые антропологами в их моделях, составляют лишь одну из могущественных теологиче-

---

1. Статья на английском языке: Christopher Houston. The Islam of anthropology. The Australian Journal of Anthropology (2009) 20, 198-212. doi: 10.1111/j.1757-6547.2009.00026.x.

ских ортодоксий — ортодоксию, развивавшуюся «в конфликте с противоположными течениями христианской мысли о физическом» (Cannell, 2005, p. 341), в частности с мормонизмом.

Верно ли, что ислам антропологии тоже предпочитает определенные теоретические модели ислама, не всегда хорошо соответствующие взглядам самих мусульман на их исламские практики? Может показаться странным, но верно скорее обратное, по крайней мере если сопоставить взгляды более радикальных мусульман и большую часть классических антропологических текстов об исламе. Между рассказами верующих и той моделью ислама, что конструировали их собеседники-антропологи, зачастую существовал скорее не диссонанс, а совмещение горизонтов. Несмотря на резко различные оценки *достоинств* западных и исламских общественных институтов, и те и другие соглашались в том, что между мусульманским обществом и другими социальными формациями, в частности Западом, существует огромная разница<sup>2</sup>. Такое впечатление, что в случае ислама антропологи были слишком уж доверчивы к своим информантам, и особенно внимательны, когда те подтверждали радикальное различие между цивилизационными комплексами.

Превалирует ли до сих пор в антропологии эта тенденция? В первой части статьи я исследую современное понимание ислама в антропологии. Я использую для этого гораздо более узкий круг источников, чем Кеннелл, — в первую очередь лишь три относительно новые книги об исламе. Это работы Дэниела Вариско (Varisco, 2005), Дж. Макриса (Makris, 2007) и Дженни Уайт (White, 2002). Во второй части статьи я резко меняю курс. Выбрав лучшее из этих трех книг, я резюмирую то, как антропология должна концептуализировать и анализировать ислам в течение дрящеющего политического момента настоящего времени. Затем я сопоставляю ислам антропологии с доминирующим правым дискурсом СМИ об исламе и также с отдельными левыми и феминистскими интерпретациями ислама. Таким образом, с этого момента статья принимает более полемический характер. Учитывая постоянные комментарии австралийских журналистов об исламе, принятие новых законов о безопасности, нацеленных на слежку за мусульманами, и привлечение антропологов к работе в проекте армии США «Человеческий ландшафт» (Human Terrain), важно, чтобы эта наука снова продумала тему ислама в связи с этими процессами. Должен добавить, что все идеи этой статьи о восприятии ислама антропологами были опосредованы моими исследованиями ислама и секуляризма в Турции, и это сообщает ей некую односторонность, всецело сопутствующую ее аргументации.

## ИСЛАМ И АНТРОПОЛОГИИ

Каждая из этих книг посвящена одной острой теме, которая затрагивает самое ядро современной дискуссии об исламе антропологии. Существует ли вообще целостный предмет исследования? Если существует, то что это такое? Если нет, то на чем фиксируют внимание антропологи, когда берутся за изучение жизни мусульман? Этот вопрос можно сократить: мусульманское общество или *общества*? Ислам или «исламы»? С точки зрения защитников той или другой позиции, доказательства пребыва-

2. См. ниже у Varisco (2005) обоснованные аргументы об этом. См. также у Zubaida (1995) анализ использования Геллером Ибн Халдуна для репрезентации мусульманского общества и истории как полной противоположности западному обществу.

ют в глазах смотрящего. Что важнее для центральных исламских практик и верований в различных социальных контекстах — сходство или различие? Неоспариваемый, общий для всех мусульман теологический дискурс или порождающий полемику? Общепринятые или спорные части исламских священных писаний? Сторонники единства мусульманского общества подчеркивают всеобщее почитание некоторых исторических мусульманских деятелей, противники — антагонистически партийную нелюбовь к другим лицам (таким как Аиша). Два лагеря и их примирители стремятся объяснить или избежать объяснения ислама разных экономических классов, групп и даже отдельных мужчин и женщин. И есть набор вопросов, вызванных миграцией мусульман в общества с немусульманским большинством, в том числе острые проблемы мусульманского авторитета, религиозного и культурного расизма. Антропология, конечно, не одинока в поисках правильных вопросов, относящихся к этим социальным процессам, хотя мало кто в медиа-корпорациях прислушивается к ней.

В книге Дэниела Вариско критически анализируются всего четыре антропологические концепции ислама. Он критикует «риторику репрезентации ислама» (Varisco, 2005, p. 3) в основополагающих текстах Клиффорда Гирца (Geertz, 1968), Эрнеста Геллнера (Gellner, 1981), Фатимы Мернисси (Mernissi, 1975) и Акбара Ахмеда (Ahmed, 1988). Таким образом, его книга явно принадлежит пост-саидовской эпохе, когда европейские тексты об исламском арабском мире слишком легко реконтекстуализируются как примеры «стиля мышления, построенного на онтологическом и эпистемологическом разграничении между “Востоком” и “Западом”» (Said, 1978, p. 2). Но примечательна акклиматизация всех трех книг к интеллектуальному глобальному потеплению, инициированному работой Саида. Понятно, что сегодня для антропологов невозможно писать об исламе или жизни мусульман без хотя бы беглой оглядки на Саида. Та же забота о техниках репрезентации очевидна в работе Кеннелл о христианстве, которая предполагает развитие параллельного интереса антропологии к изучению «христианств».

Как и Саид, Вариско выбирает для анализа тексты, исходя из их принадлежности к одной дисциплине. В отличие от исследуемых Саидом, два текста из четырех написаны самими мусульманами. Также важно, что Вариско критикует работы Геллнера, Гирца, Мернисси и Ахмеда ради выведения из безвестности более свежих антропологических исследований исламских контекстов, чьи достоинства лежат в тени превосходства четырех анализируемых «классиков». Выбор этих работ в качестве предмета исследования определяется оценкой их интеллектуального влияния. Канонизация определенных текстов об исламе в качестве основополагающих для антропологии, по словам Вариско, придала этим конкретным работам «срок годности, намного превышающий границы их применимости и актуальности» (Varisco, 2005, p. 3).

Вариско уделяет внимание тем работам об исламских обществах, которые он субъективно считает наиболее известными и общепризнанными. Но читателю, возможно, полезно будет вспомнить историю антропологического интереса к мусульманам или исламу (точнее, относительную скудость этой истории). Антропология как дисциплина в свой формативный современный период (после Первой мировой войны) не особенно интересовалась мусульманскими обществами. Например, в книге «Африканские политические системы» (1940) общества с исламскими институтами не включались в сравнения, как и в ее продолжении «Племена без правителей» (1958). Талаал Асад — ранний предшественник саидовской дефиниции и критики европейской ре-

презентации «мусульман-арабов» — в работе 1973 г., критикуя западные репрезентации исламских и африканских обществ, утверждал, что с мусульманским обществом как объектом изучения работали историки и «исламицисты». Их отрицательное отношение к тому, что они называли исламским деспотизмом, отражало антагонизм Европы с мусульманскими странами до колонизации. Асад сравнивал его с более благосклонным послевоенным взглядом антропологов на консенсуальную природу африканских политических систем. Вариско завершает свой быстрый набег в историю дисциплины, отмечая, что «этнографический контакт» с мусульманами начался лишь в 1950-х гг. Однако, несмотря на работу Эванса-Причарда о бедуинских племенах (Evans-Pritchard, 1949), Вариско утверждает, что «до 1970-х гг. в ближневосточной этнографии почти не было антропологических дискуссий об «исламе» как религии» (Varisco, 2005, p. 14). Но и после этого Вариско отмечает преобладание этнографических работ об исламском мистицизме и суфизме.

Хотя Вариско выдвигает много конкретных и зачастую очень остроумных возражений против каждого рассматриваемого текста, он также адаптирует некоторые более общие критические замечания ко всем четырем. Например, он подвергает ценной критике риторику саморепрезентации и интеллектуального авторитета, выдвинутую на первый план разными авторами в их текстах, из-за их попыток разоружить или соблазнить читателя своими нарративами невежества, просвещения или здравого смысла. Он также выявляет эссенциализирующие и деконтекстуализирующие тенденции всех этих работ в их поисках «ислама». Вопреки им он настаивает, что антропологи должны сосредоточиться на том, как сами мусульмане действуют соответственно верованиям в конкретной социальной обстановке в каждую конкретную эпоху. Верования зависят от местных политических и культурных факторов и испытывают неизбежные изменения (Varisco, 2005, p. 123). Это сравнивается с обретением знания об исламе посредством изучения его основных текстов или, как у Вебера, чтения ведущих европейских интерпретаторов. Вариско достаточно удачно подытоживает свои главные претензии: «Фундаментальная ошибка одна и та же в «Открытии ислама», «Наблюдаемом исламе», «Мусульманском обществе» и «За покрывалом»: репрезентируемый ислам идеализируется как сущность, а не анализируется как развивающаяся, культурно обусловленная динамика верований и поведения» (Varisco, 2005, p. 125).

Говоря конкретнее, он критикует текст Гирца за этнографическую худосочность, Геллнера — за полное игнорирование саморепрезентации практикующих мусульман, Мернисси — за упрощающую стереотипизацию и неисторизм, а Ахмеда — за идеализацию ислама, пропагандируемую в его исламской антропологии. С точки зрения Вариско, наблюдение ислама — оксюморон: наблюдать можно только мусульман, а в тексте Гирца этого мало. Та же претензия предъявляется к работе Геллнера. Вариско рекомендует из всех текстов, претендующих на объяснение ислама или мусульманского общества, избегать именно его: в частности, из-за переоценки и «превратной» интерпретации Ибн Халдуна и Дэвида Юма, ориенталистской презентации ислама как зеркального отражения Западной Европы и неисторизма. Ценно, что Вариско помещает Мернисси с ее гендеризацией ислама в более широкое дискурсивное поле репрезентаций сексуальной жизни Пророка. Но Мернисси, как и Геллнер, распознает компрометирующие следы происхождения ислама в VII веке в каждом аспекте современного мусульманского общества, в том числе наиболее глубокие — в его организации сексуальной жизни. Заявленное сходство гендерных отношений во всех обществах с мусульманским большинством

выводится из тех форм, которые Мернисси обнаруживает в современном Марокко, а те, в свою очередь, объясняются стандартной моделью традиционного исламского взгляда на женщину. Наконец, Вариско интерпретирует попытку Ахмеда исламизировать антропологию как потенциально несущую эксклюзивизм и закрытость мышления, учитывая, что сам Ахмед определяет содержание «универсалистских принципов ислама» и в то же время настаивает, что этими принципами нельзя поступаться в поисках антропологического знания.

Тем не менее, есть некоторая тавтологичность в иконоборческой атаке Вариско на антропологические труды поколения, бывшего его коллективным учителем. Зачем все это, если, по его словам, новейшая антропологическая литература о мусульманах совсем по-другому анализирует исламские культуры и жизнь мусульман? Короче говоря, я не убежден, что возвращение (критическое или нет) к «классическим» подходам Гирца, Геллнера, Мернисси и Ахмеда оправдано. Анализ политики в Турции показывает, что их работы нерелевантны для понимания исламских движений в этой стране: например, Дженни Уайт не ссылается ни на одну из этих книг. Забвение ею «канона» демонстрирует, как социальные отношения, доминирующие в любой полевой работе, определяют, какая теоретическая рамка покажется полезной для их толкования. Вариско сказал бы, что именно это и есть главное: из этнографических наблюдений и интерпретаций мусульман и их версий ислама в разных местах и культурах следует, что претензии на создание абстрактной модели мусульманского общества бессмысленны. И не только: сингулярная или агрегированная модель дает материал для цивилизационных сопоставлений, а для этой цели она бесполезна как слишком редуционистская.

Далее, очевидно, что книга Вариско — не этнографический анализ какого-либо конкретного исторического момента и национального пространства, в отличие от книги Уайт об исламистском движении в Стамбуле в 1990-х, хотя именно в защиту таких книг Вариско направляет свое перо. Это и не попытка представить полное описание и анализ ислама в каком-либо узнаваемом регионе, как в работе Макриса о Ближнем Востоке. Макрис тоже начинает свою книгу с того, что пытается определить объект анализа. «Я стараюсь изобразить ислам как объединенную традицию с глобальным мировоззрением, стремящимся преодолеть культурные и другие особенности, но в то же время как традицию динамичную, которая формируется местными условиями и постоянно реинтерпретируется в терминах специфичных идиом, укорененных в истории» (Makris, 2007, p. 1). Чтобы сбалансировать потенциальное напряжение, вызванное противопоставлением ислама как универсальной религии со вполне определенной доктриной и ритуальными практиками, и их разнообразными воплощениями в конкретных обществах и исторических контекстах, Макрис предпочитает изучать то, каким образом доктрины и практики «приобретают свой локально признанный канонический статус» (Makris, 2007, p. 2). В центр внимания ставится *производство ортодоксии*, или анализ «политических условий, благодаря которым конкретные интерпретации становятся доминирующими в исторически специфичных социальных контекстах» (Makris, 2007, p. 2). Такая работа требует полевых исследований, а не деконтекстуализированного разбора утверждений радикальных мусульман. Зарождающаяся или укоренившаяся ортодоксия, преобладающая в каждом конкретном контексте, представляет собой результат эволюции и договоренностей; она связана и с внерелигиозной властью, и с мусульманской «дис-

курсивной традицией», которая «обращает себя к концепциям исламского прошлого и будущего, ссылаясь на отдельные исламские практики в настоящем» (Makris, 2007, p. 1).

Понятие дискурсивной традиции принадлежит Талалу Асаду: это ценная идея, особенно когда историзируются отдельные дискурсивные традиции, например каджарский шиизм или османский суннизм. Она также позволяет антропологически исследовать стратегии, посредством которых мусульмане апроприируют религиозные тексты и устные нарративы в своих собственных целях. Но ее сила составляет и ее слабость: она привлекает внимание к *исламским* традициям, но потенциально изолирует их от тех секуляристских дискурсов и институтов (например, кемализма в Турции), которые необходимы для понимания этих традиций. Макрис использует другую ключевую фразу для описания того, как антропологи могли бы концептуализировать свою область исследований. Он рекомендует сосредоточиться на «политической экономии смысла в исламе», с помощью которой можно было бы исследовать «материальные... условия постоянно переформируемой исламской традиции в ходе развития доминирующих версий ислама» (Makris, 2007, p. 53).

Каким образом эти подходы помогают Макрису организовать его аргументацию? Их достоинства особенно хорошо видны в его четвертой главе о «Пяти столпах» ислама — после этого заглавия можно было бы ожидать дискуссии о транснациональной общности мусульманской жизни и практик. Напротив, Макрис показывает, как обязанность платить *закят* (благотворительные пожертвования) по-разному понимается в разных обществах с мусульманским большинством. В одних местах организация закята в основе своей политическая, он выступает как система обязательного налогообложения; в других это добровольная форма дарения или дополнение к мерам социального обеспечения, организованным государством или мусульманскими НПО, зачастую во взаимной конкуренции. То же относится к его рассуждениям о посте в Рамадан, который в одних странах обязателен как публичная демонстрация, в других добровольен, а соответствующие торжества весьма по-разному отмечаются семьями, живущими даже в одном городе, в зависимости от их классовой позиции. Он также отмечает усиливающийся в последние годы *политический* статус Рамадана как месяца протестов или насилия. Даже разные смыслы паломничества в Мекку согласно четырем правовым школам изящно контекстуализируются в анализе разнообразного опыта мусульманских паломников.

Вторым, более политически актуальным следствием его подхода служит демонстрация ложной направленности абстрактного вопроса: «Совместим ли ислам с демократией?» (или: «Какова позиция ислама в отношении женщин или прав человека?»). Совместимость или несовместимость зависит от нескончаемой борьбы мусульманских деятелей вокруг текстов и практик, генерирующих «ортодоксию» в разных политических ситуациях. Аналогичным образом правовые решения улемов, соответствующие их конкретным школам шариата, выносятся в конкретных религиозных и политических полях. В этих полях повсеместно участвуют разные комбинации акторов — от государственной власти, которая стремится воспроизвести (или трансформировать) преобладающие социально-политические условия, до мистиков, суфийских братств и «исламских активистов» с их различающимися отношениями с государством и улемами. Все они — участники переговоров об ортодоксии, хотя и неравные.

В недавней дискуссии «Ислам несовместим с демократией» в рамках форума Intelligence Squared в прямом эфире сиднейского ABC Radio, Дэниел Пайпс потребовал, чтобы мусульмане полностью отбросили шариат из-за его сущностно нелиберального характера. Это бредовое требование — социологическая карикатура на исторически динамичный, креативный и развивающийся процесс принятия исламского права. В двух словах, я весьма рекомендую книгу Макриса ради его поучительных и сложных исследований конкретных проявлений мусульманской практики в преимущественно арабских контекстах. Однако есть серьезный вопрос о причинах включения Турции в Ближний Восток, как он определяется в его книге. Многие его этнографические примеры, от тривиальных до сложных, взяты из арабоязычных стран. Но в Турции, в отличие от Египта, нет встроенного и политически легитимного исламского дискурса, влияющего на политическую жизнь в публичной сфере. Исламский «язык» вызывает глубокое недоверие у многих секуляристов и был причиной запрета политических партий Конституционным Судом. Аналогично классическое деление мира на «землю ислама» и «землю войны» — как отмечает Макрис, эта фразеология полна смысла для многих на Ближнем Востоке — никогда политически не использовалась в Турции. Также неверно, что миллионы людей в Стамбуле считают пророка Мухаммада идеальным человеком, или даже что основные факты биографии Мухаммада известны всем мусульманам (Макрис, 2007, р. 19) — многие люди считают более важной биографию Ататюрка и знают ее гораздо лучше. Турецкому Министерству религиозных дел недавно пришлось определять, в каких смыслах жизнь Мухаммада может быть понята как образцовая<sup>3</sup>. Основание государства Израиль не имеет «особого веса» (Макрис, 2007, р. 15) в турецком политическом и социальном дискурсе, и «Турецкие авиалинии» не включают чтение Корана в программы обслуживания во время полета, в отличие от «Малайзийских» и «Египетских»!

Возможно, некоторые из перечисленных различий незначительны. Но учитывая, что в центре исследования Макриса стоят арабские страны — и даже конкретно Египет, — включение Турции в его Ближний Восток следовало бы обосновать аккуратнее. Этот вопрос представляет не только этнографический интерес с учетом того, насколько часто Турцию хвалят как образцовый пример коренного и результативного поворота на Запад. Общим местом в турецком националистическом дискурсе и у многих западных ученых (например, Бернарда Льюиса) служит утверждение, что государственный секуляризм в турецком стиле представляет собой единственное спасение для обществ мусульманского большинства. С моей точки зрения, эту доктрину турецкой *исключительности* нужно эмпирически доказывать через компаративные исследования, а не просто крикливо повторять. Реальность гораздо сложнее. Возможно, Турция больше похожа, скажем, на Египет, нежели признает идеологическое утверждение о ее модельном статусе, но необязательно из-за ее подавленных исламских подводных течений. Напротив, существующие между ними сходства можно приписать египетскому секуляризму: как и турецкое государство, египетская национальная образовательная система играет решающую роль в распространении легитимированной государством версии ислама.

Далее, вопреки моим возражениям против включения Макрисом Турции в его общую аргументацию, есть одна ключевая тема, которая требует именно таких кросс-социетальных антропологических исследований, — это роль улемов в турец-

3. См. газету «Radikal» от 19 марта 2008 г. с отчетом о речи главы Министерства религиозных дел по поводу празднования Мевлид Кандили — дня рождения Пророка.

ком и арабском обществах. Верно, что в Турции нет улемов в общепринятом смысле этого слова: учреждение Министерства религиозных дел (Диянет) в 1923 г. положило конец относительной автономии исламского образования. Вопрос в том, составляют ли эксперты Диянета и религиозные ученые теологических факультетов в Турции «улемоподобный» класс специалистов? Важно принять во внимание то, работают ли Диянет и его ученые в Турции согласно принципам и процедурам, установленным в классической исламской юриспруденции, таким как иджма и иджитihad. Второй вопрос: насколько эксперты Диянета по исламскому праву расширяют и обогащают исламскую традицию, подобно улемам в других странах, особенно в своей интерпретации Корана и хадисов. Третий вопрос: каким образом создание одобренной государством и национализированной версии ислама в Турции сформировало причинно-следственные отношения между секуляризмом и авторитаризмом. Аналогичное производство исламской ортодоксии националистическими правительствами во всех остальных ближневосточных странах привело также к кризису демократии в них (Antoun, 2006). Четвертый вопрос: процедура, посредством которой выводы турецкого Диянета, например, о суррогатном материнстве, косметической хирургии или пожертвовании органов могут обрести силу закона. Хотя религиозные эксперты Диянета работают по предписаниям турецкого государства, по многим вопросам эти предписания не сформулированы ясно. Какую силу имеют рекомендации Диянета? Влияют ли они на законодательство? Если да, почему это не воспринимается как ползучая исламизация турецкого права, как это было бы в Египте? Пятый вопрос: какими способами Турецкая Республика, подобно многим другим государствам на Ближнем Востоке, подавляет неавторизованных «экспертов» по исламу (см. характер освещения в турецких СМИ *джинджи ходжа*, или религиозных целителей), и каким образом многие исламисты поддерживают эти преследования. Шестой вопрос: релевантность турецких теологов с точки зрения более широких кругов общества. Он же касается улемов во всех остальных ближневосточных обществах. Кто к ним прислушивается? Все эти частичные сходства показывают, что радикальное отделение многими учеными Турции от остальных (в арабском мире) нуждается в эмпирической проверке.

Книга Уайт не отвечает на многие из этих вопросов — это не ее предмет исследования, — но позволяет по-иному сопоставить жизни мусульман этого региона с практикой и принципами политического ислама. Уайт доказывает необходимость изучения исламистской политической идеологии через ее корни в культурных кодексах и нормах городского сообщества. Она использует термин «вернакулярная политика» для концептуализации того, как исламистское движение в Турции и политическая партия «Рефах» («Благосостояние») помещают себя «в местную культуру и межличностные отношения, опираясь также на разнообразные гражданские и политические организации и идеологии» (White, 2002, p. 6). В некотором смысле можно сказать, что успешные исламистские политические движения занимаются антропологией: их политическая практика и дискурс вырастают из тонкого понимания местных практик и культурных норм, хотя они и пытаются заново репрезентировать эти культурные ценности ради мобилизации посредством исламского языка. Вернакулярная политика, или использование отобранных культурных принципов для обретения политической поддержки, доступна и другим политическим партиям, если их собственный *modus operandi* этому не препятствует.

Уайт провела полевые исследования в огромном стамбульском районе Умрание. Это по большей части бедное скопление пригородов, построенных сельскими мигрантами. Большинство их на определенном этапе городской жизни вложились постройкой своих собственных домов в его бурное разрастание с высокой плотностью застройки. Помимо прочего, ее полевая работа включала участие в «деятельности двух групп местных активистов — исламистской и секуляристской» (White, 2002, p. 8). Изучение их в паре позволило создать четкую теорию, объясняющую, почему секуляристский «Женский центр Умрание» сравнительно безуспешно пытался привлечь местных жителей к своим программам и дискурсу. С точки зрения Уайт, секулярные активисты организовали свою деятельность исходя из предположения, что местные ценности и традиции, представленные как патриархальные, исламские и отсталые, требуют революционизации. Их миссией было просвещение народа. В результате они «оказались неспособны (или не хотели) признать, что те вещи, которые они очерняли как «традиции», характерные для окраинных бедных пригородов, на самом деле могли бы стать мощным базисом для вполне «модернистских» явлений, таких как политическая мобилизация, гражданское общество и усиление женщин» (White, 2002, p. 259).

Что это за культурные практики и ценности в Умрание, до которых кемалисты не сумели добраться, и откуда они взялись? Уайт доказывает, что люди из рабочего класса обладают набором ценностей, которые выступают как важный ресурс для семей и индивидов, стесненных финансовыми трудностями. Эти ценности «ставят взаимосвязанность выше индивидуальности, социальную и моральную ответственность выше личного выбора или принятия решений, привязанность выше независимости» (White, 2002, p. 67). Они соединяются с культурными практиками, включающими отношения взаимности, добрососедство (*имедже*) и мощные круги взаимных обязательств (*химайе*). Исламистские женские активистки сыграли особенно важную роль в организации жителей Умрание в ячейки активистов и сочувствующих, «построенных на уже существующих сетях соседских связей, вовлеченных в горизонтальную организацию наподобие *имедже*» (White, 2002, p. 72). В двух словах, Уайт считает успех исламистских партий в Турции результатом персонализации ими политических отношений и того факта, что они помещают свое идеологическое послание в локальный контекст общих коммунальных ценностей и интересов.

Несмотря на проблематичное заигрывание Уайт с понятием «коллективистского общества», которое, как она считает, должно лежать в основании этих ценностей, подлинное достоинство этой книги лежит в ее противоположном интересе к «политической экономии культуры». Этот анализ с его пристальным интересом к повседневным социальным и экономическим отношениям людей из Умрание этнографически чувствителен к тому, как нехватка денег, возможностей и выбора обуславливает жизнь людей. По словам Уайт, бедность — это «решающее ограничительное условие» (White, 2002, p. 95). Культурные и семейные ресурсы одновременно поддерживали и ограничивали индивидов в их выборе, тогда как экономические реалии зачастую сильнее влияли на прекращение активизма молодых женщин-исламисток, нежели религиозная идеология. Работать ли, вступить ли в брак, где работать, с кем вступить в брак — эти решения обсуждались индивидами в замкнутых кругах, внутри которых они преследовали свои цели, и сами эти цели тоже подтверждались или отвергались со временем. Работа Уайт концентрируется на классе, гендере и их ограничительных возможностях, и это не позволяет ей предпочесть «сверхкультурализованную» модель

социального антагонизма. Эта модель, предпочитаемая и кемалистами, и исламистскими активистами, подчеркивает культурные различия, которые, как заявляется, конституируют другую сторону и в то же время смягчают внутренние конфликты в ней. Но очевидно, что исламистская политика в том виде, в каком ее проводят образованные мусульманские женщины, ведет к явному разрыву ожиданий и практики между ними и многими мужчинами-исламистами, у которых есть свои причины проводить исламистскую политику. То же самое, разумеется, можно сказать о секулярных феминистках и кемалистах-мужчинах.

В итоге Уайт также не претендует на демонстрацию общей теории мусульманского общества. Ближе всего она подходит к претензиям на компаративность, когда рекомендует исследовать процессы вернакулярной политики в других странах, особенно в изучении протестантских мегацерквей в Северной Америке. В этом случае мы могли бы обнаружить, что в изучении локального христианства с его конкретной адаптацией и апроприацией «ортодоксии» антропологические христианства имеют много общего с антропологическими исламами.

## ЛЕВАЯ И ФЕМИНИСТСКАЯ ИСЛАМОФОБИЯ

Теперь позвольте мне резко сменить курс и рассмотреть через призму ислама антропологии, представленную выше, освещение ислама в локальных СМИ и политику в отношении ислама в Австралии. Почему эти книги общественно значимы в эпоху, когда об исламе говорят все больше, и когда западные государства все больше следят за мусульманами? Лучший способ ответить на этот вопрос — выделить из них некоторые базовые принципы, которые, на мой взгляд, должны влиять на то, как современная антропология конструирует ислам. Эти принципы также служат ключами к решению стоящей перед антропологами проблемы репрезентации ислама в СМИ. Антропология как дисциплина не может избежать современного интереса к исламу. «Мир» принес эту религию в академическую среду, и в особенно яркой форме — когда вооруженные силы США привлекли антропологов как консультантов по анализу культуры обществ с мусульманским большинством. Как иронично: американским военным понадобились не клише ориенталистских предрассудков, не лозунги исламофобской риторики о джихадистском терроре и не цитирование стихов Корана для объяснения практики, а мощь контекстуализирующей антропологии, ориентированной на полевые исследования.

Если руководствоваться этими тремя исследованиями, то из чего должен сегодня состоять ислам антропологии? Во-первых, ясно, что не существует единого ислама или архетипического исламского общества, которое эта дисциплина стремилась бы выявить, репрезентировать и объяснить. Скорее она озабочена анализом множественности источников, генерирующих разнообразие способов быть мусульманином. Во-вторых, ислам современной антропологии исторически и культурно контекстуализирован, и результат этой контекстуализации — изучение разнообразия «исламов» как внутри обществ, так и в разных обществах и их изменчивости со временем. В-третьих, современная антропология направляет свою аналитическую энергию на описание процессов производства того знания о правильной мусульманской жизни, которое порождает эти «исламы». В-четвертых, отсюда следует, что она политизирует эпистемологические процессы, посредством которых эти неустойчивые или хорошо укорененные ортодоксии и практики создаются, поддерживаются и трансформируются в каждом конкретном

контексте. И в-пятых, ислам антропологии должен также быть антропологией мусульманского *опыта*, внимательной к меняющимся смыслам, которые индивиды или коллективы приписывают своим собственным религиозным практикам, и в то же время соотносят свой опыт с обсуждаемым здесь производством знаний и ортодоксии об исламе в исламских и других институтах.

Что отличает воззрения антропологов на жизнь мусульман от дискурса об исламе, производимого другими, более громкими голосами в Австралии? Простого ответа не будет, если учитывать разнообразие мест производства высказываний об исламе со стороны множества мусульманских групп, университетов, различных государственных учреждений, официальных представителей мечетей, женщин и даже пресс-служб консульств национальных государств с мусульманским большинством. Например, мечеть Галлиполи в Оберне со штатом из представителей турецкого Диянета ежегодно организует популярный день открытых дверей, рассказывая посетителям об исламе и проводя на своей территории гражданскую церемонию в День АНЗАК<sup>4</sup>.

Тем не менее, одним из влиятельных источников дискурса об исламе и мусульманских движениях в масс-медиа являются определенные левые и феминистские круги. Много было написано об *исламофобии* «правых» (Bunzil, 2005), но гораздо меньше обсуждались взгляды на ислам людей, считающих себя левыми, и то, отличаются ли они (и чем) от более откровенно расистских репрезентаций правых. Следует ли классифицировать некоторые левые дискурсы также как исламофобские? Этот вопрос требует серьезного изучения. Чтобы придать некоторый смысл разбираемым вопросам, я хотел бы обратиться лишь к двум недавним примерам из СМИ. Первый — опубликованное в газете «Sydney Morning Herald» под названием «Неверующий защитник» интервью Джеймса Баттона с британским философом Э.К. Грейлингом, который относит себя к левым. Грейлинга в первую очередь заботит свобода слова, и в частности право западных СМИ перепечатывать датские карикатуры на пророка Мухаммада. Грейлинг видит в протестах мусульман против карикатур угрозу секулярной либеральной традиции Запада. Подобно биологу Ричарду Докинзу с его заявлениями об абсурдности веры, Грейлинг далее утверждает, что религия — это «безумная крайность человеческой мысли... Верить во что-либо перед лицом очевидности и вопреки разуму — верить религиозно — это постыдно, безответственно и невежественно, и заслуживает отношения, противоположного уважению» (Button, 2007, p. 29). Далее, «мы стремимся уважать чувства мусульман, но и они должны в равной степени стремиться уважать наши. Многих западных людей глубоко оскорбляет вид женщины в бурке» (Button, 2007, p. 28). Очевидно, что при взглядах Грейлинга на ислам западные люди не могут быть мусульманами, и у них с мусульманами не может быть общих чувств. Что и говорить о бесконечной борьбе мусульманских деятелей вокруг текстов и практик, генерирующих «ортодоксию» в разных политических ситуациях, в том числе западных мусульман в Австралии и Британии нашего времени. Далее, о каком либеральном уважении со стороны Грейлинга можно говорить, если он не учитывает противоположных смыслов, которые могут приписывать бурке ее носительницы?

Второй пример — статья журналистки Памелы Боун в издании «The Australian» под названием «Почему мы молчим об исламском половом апартеиде» (Bone, 2007).

4. День памяти ветеранов войн в Австралии и Новой Зеландии (25 апреля). Назван в честь Австралийского и Новозеландского армейского корпуса (ANZAC) британской армии, отличившегося в Дарданельской операции в Турции во время Первой мировой войны. — Прим. пер.

Жертвой Боун служат те, кто «ранее считался левыми», а ныне стали «занудными» культурными релятивистами, когда речь заходит о концепте семейной чести в современных ближневосточных обществах и (тем самым) о практике убийств чести. Согласно Боун, логика культурных релятивистов такова: «Мы не лучше их. Мы не должны навязывать им наши ценности. Мы можем критиковать только свои». Она заключает:

*«Проблема этого образа мыслей в том, что западная культура при всех ее недостатках явно, объективно лучше. В отличие от женщин, которых я встречала в лагерях беженцев на границе Чада и Судана, и которые не могут выйти из лагеря за дровами без страха быть изнасилованными, я могу после конференции в Остене в сумерках пойти домой по безопасным улицам. Нет, нам еще далеко до прекращения изнасилований, но нам не требуется четырех свидетелей-мужчин для доказательства изнасилования, мы не приговариваем его жертв к бичеванию, мы не казим за супружескую измену... За некоторыми достойными исключениями, западные либералы не выступают против гендерного апартеида, под властью которого живут женщины в значительной части исламского мира, как они выступали против расового апартеида в Южной Африке. По причине ли страха самим стать жертвами угроз исламистов из-за таких выступлений? Я так не думаю. Скорее это... новый феномен «исламофобии»: сильный страх быть сочтенным критиком ислама и расистом, как будто раса имеет к этому какое-то отношение (Bone, 2007)».*

Ложь этого сравнения («апельсинов» лагеря беженцев с «яблоками» конференции) и стереотипные примеры исламской юриспруденции обнаруживают вульгарность боуновской репрезентации ислама. И Грейлинг, и Боун — уважаемые люди, называющие себя левыми и атеистами. Но каковы политические импликации их риторики о мусульманах? С их точки зрения, ислам по своей сути ложен, и женщины под покрывалами, следующие этой догме, должны быть оцены и осмыслены в этом свете. Ислам также сущностно враждебен женщинам, и потому, чтобы обеспечить свободу носительницам хиджаба, нужно защитить их от религиозных отцов и братьев. Бурка — символ мизогинии ислама, и ее присутствие должно осуждаться в западном публичном пространстве, потому что ее ношение оскорбляет и потенциально угрожает социальному миру в неисламском обществе и правам женщин. Что необходимо сделать? Рассуждая логически, ислам должно контролировать государство посредством различных институтов (например, аналогов турецкого Диянета), чтобы не позволять мусульманам порождать ложь и навязывать женщинам репрессивные верования и практики. Это политический проект авторитарной секуляризации ислама. И эти институты играют даже более важную роль: они охраняют от мусульман Просвещение, то самое Просвещение, которое родилось на Западе, является вечно истинным и освобождающим, и потому должно неустанно охраняться и воспроизводиться.

Хотя эта позиция и взгляды людей, называемых в СМИ «хэнсонитами»<sup>5</sup>, на первый взгляд не очень похожи, у них есть некоторые общие убеждения. Во время недавней

5. Последователи Полин Хэнсон (р. 1954), основательницы австралийской Партии одной нации, выступающей против мусульманской иммиграции в Австралию. — Прим. пер.

шумихи из-за заявления Коранического общества о постройке исламской школы в Кэмпдене к югу от Сиднея Дэмиен Мерфи в «Sydney Morning Herald» процитировал Кейт Маккаллок, «лицо оппозиции» («католичку и мать четырех детей»):

*«Школа — это лишь острое клинка. Посмотрите только на те страны, которые приняли арабов и другие исламские народы: вы увидите, как они пришли и начали насильственные действия, пытаясь вытеснить местных жителей. В одной Англии в год происходит 15 убийств чести, когда родственники-мужчины убивают своих дочерей и сестер якобы за нарушение исламского учения... Я хочу, чтобы мусульмане в Австралии ходили в наши школы, чтобы их дети росли с нашими ценностями и, что важнее, чтобы их матери могли встречаться с австралийскими мамами и видели, что им необязательно терпеть такое обращение, которому они иногда подвергаются (Murphy, 2008)».*

Эта риторика, возможно, более откровенно расистская в своих отсылках к арабам. Но общей чертой в отношении к исламу правых и некоторых левых и феминисток является репрезентация ислама как монолита и основной упор на мусульманские гендерные и половые отношения, которые представлены как неизбежные (как и у Мернисси). Ложная категория неизменной исламской культуры, в свою очередь, привлекается для постановки фальшивых вопросов, например, об основаниях концептуальной неадекватности ислама в вопросе индивидуальных прав или о коренящихся в исламе причинах провала демократии в мусульманском мире.

С этим связано отсутствие интереса к отслеживанию производства знаний об исламе/«исламах», в рамках которого идут споры и нет единства мнений. И правый и левый дискурсы отказываются признать равное значение за разнообразными рассказами мусульман об их собственной жизни и политической практике, особенно когда они противоречат нарративу, который комментатор хочет подкрепить. Особенно ценятся свидетельства бывших мусульман (например, книга «Неверная» — автобиография Аяан Хирси Али). Также неохотно концептуализируют гетерогенность мусульманской жизни и сложности форм исламизации, связанных с социальным классом, и не признают креативное использование мусульманами исламизированных символов для целей внутреннего размежевания. Интерпретация покрывала как символа изоляции и мужского контроля над женским телом иронически воспроизводит точку зрения многих мужчин-ислаμισлов: как демонстрирует нам Уайт, мусульманки из Умрание, носящие покрывало, имеют для этого гораздо более разнообразные намерения и причины. Мало интересуются реальным процессом обучения тому, как *стать* мусульманином, и к этому добавляют идеализированное представление о том, что ислам — доминирующая сила в жизни мусульман. Также не учитывается то, как жизнь мусульман меняется со временем. Нет концептуализации даже того, как права и практики меняются в течение жизненного цикла, не говоря уже о том, как перемены связаны с политико-экономическим развитием.

Также в значительной части дискурса СМИ присутствует фетиш корней, и многие левые (например, Филипп Адамс) постулируют, что ближневосточный, арабский или саудийский ислам — это и есть *реальный* ислам, и что эти корни определяют современную мусульманскую практику (а не наоборот). Явно присутствует серьезная одержимость Саудовской Аравией и ее особыми отношениями с США. Саудовское королевство бра-

нят с двух сторон, *и как «банкира»* западного империализма, *и как «экспортера»* реакционного ислама. Хороший пример — недавняя реакция на частично саудовское финансирование исламского исследовательского подразделения в Университете Гриффита, прежде всего со стороны так называемых экспертов по национальной безопасности: параноидальные требования искоренить то, что изображается как вспышка исламской инфекции, как если бы массовая прививка против ислама, конституированная австралийской историей, была на грани исчезновения. Последнее: следует упомянуть и выставку 2007 года «Искусство ислама» в Галерее искусств Нового Южного Уэльса. Работы ныне живущих мусульман, очевидно, не считаются исламскими, потому что выставка не пошла дальше средневековья. Даже арт-кураторы, не замеченные в левых симпатиях, своим отбором материала подразумевают, что модерн антистетичен подлинному или истинному исламу — видимо, потому что работам современных мусульман *не хватает* характерного эстетического стиля, представленного как господствующий над всеми индивидуальными или локальными вариациями прообраз. Здесь есть аналогия со взглядами на ислам левых исламофобов, которые сомневаются, что мусульмане-либералы или феминистки являются истинными и полноправными мусульманами, точно так же как кураторы сомневаются в искусстве современных мусульман. Тем самым и арт-кураторы, и левые с хирургической точностью проводят границу между мусульманами и современностью.

Антропологическая наука, которая концентрируется на борьбе и жизненном опыте мусульманских акторов в связи с текстами и практиками в процессе генерации «ортодоксии» в разных политических ситуациях, служит жизненно важным противовесом от этих развивающихся редукционистских дискурсов об исламе. Ислам антропологии должен быть многогранным. Антропологи должны заниматься очерчиванием собственных мусульманских практик и репрезентаций ислама, в том числе способов производства ими понятий о добре и зле, еретиках и истинных мусульманах. Разве дело антропологов — решать, кто прав? «Антрополог наблюдает то, как мусульмане репрезентируют свои репрезентации; только мусульмане могут наблюдать ислам» (Varisco, 2005, p. 162). Ранее в своей книге Вариско утверждал иное: вопреки заявлением Ахмеда, «антропология... *не* “хорошо подходит для определения мусульманского идеала и помощи в его построении”. Только индивидуальные мусульмане могут определять такие идеалы; задача антрополога и любого другого объективно ориентированного ученого — проследить взаимосвязи этих идеалов внутри каждой конкретной культурной ситуации» (Varisco, 2005, p. 125).

Тем не менее, я не стал бы буквально интерпретировать выразительную финальную сентенцию Вариско. Мусульмане совершают разные дела — организуют социальные действия и отношения — во имя ислама. Антропологам, чтобы писать об «исламах» антропологии, нужно и объяснять мусульманские репрезентации ислама, и критически оценивать их с политической точки зрения. Разница между исламом антропологии и исламофобским дискурсом об исламе — не в отказе со стороны антропологов критиковать доминирующие исламские ортодоксии или практики в каждом отдельном социальном поле. Она — в отказе переносить этот критический анализ на ислам в целом, а также укреплять другие политические проекты, заявляющие о несовместимости ислама с секуляризмом во имя утверждения собственных интересов или стратегий власти. Польза аргумента об «исключительности» ислама для Международных коалиционных сил в Ираке при вторжении в Ирак и Афганистан достаточно очевидна,

учитывая, что репрезентация патриархального и иногда даже педофильского ислама (см. фильм «Осама») обеспечивает идеологическое оправдание для военной оккупации. Аналогично образ монолитного и реакционного ислама жизненно важен для непрекращающегося дискурсивного самоутверждения «Запада» (и кемалистов в Турции). Даже если взять такой сложный случай, как определенное течение феминизма и его бескомпромиссное отрицание ислама из-за роли последнего в легитимации подчинения женщин, оно слишком редко проявляет любопытство к тому, что могло бы означать это подчинение (или его трансформацию) для религиозных женщин, которые следуют этой практике (Mahmood, 2001). Здесь критика проводится без предварительного тщательного анализа и отвлекает внимание от конкретных социальных отношений, посредством которых ведется борьба за ортодоксию, в том числе самими этими женщинами. Если лучшее, что может предложить исламофобский феминизм мусульманским женщинам, — это ассимиляция их ценностей и превращение в подобных Кейт Маккалок из Кэмдена, как следует из ее слов, тогда он тоже обречен на неадекватность.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Ahmed, A. (1988). *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society*. London; New York: Routledge & Kegan Paul.
- Antoun, R. (2006). Fundamentalism, bureaucratization, and the state's co-option of religion: A Jordanian case study. *International Journal of Middle East Studies*, 38, 369-93.
- Asad, T. (1973). Two European images of non-European rule. In T. Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter* (pp. 103-20). New York: Humanities Press.
- Bone, P. (2007). Why we stay mute on Islamic sex apartheid. *The Australian*, 7 December.
- Bunzil, M. (2005). Between anti-Semitism and Islamophobia: Some thoughts on the new Europe. *American Ethnologist*, 32, 499-508.
- Button, J. (2007). Faithless defender. *Sydney Morning Herald*, 1 September.
- Cannell, F. (2005). The Christianity of Anthropology. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11, 335-56.
- Evans-Pritchard, E.P. (1949). *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford: Clarendon Press.
- Houston, C. (2009). The Islam of anthropology. *The Australian Journal of Anthropology*, 20, 198-212.
- Geertz, C. (1968). *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. New Haven: Yale University Press.
- Gellner, E. (1981). *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mahmood, S. (2001). Feminist theory, embodiment and the docile agent: Some reflections on the Egyptian Islamic revival. *Cultural Anthropology*, 16, 202-36.
- Makris, G. (2007). *Islam in the Middle East: A Living Tradition*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Mernissi, F. (1975). *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*. Cambridge, Mass.: Schenkman.
- Murphy, D. (2008). Pride and prejudice the Australian way. *Sydney Morning Herald*, 31 May.
- Said, E. (1978). *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. London: Penguin Books.
- Varisco, D. (2005). *Islam Obscured: The Rhetoric of Anthropological Representation*. New York: Palgrave Macmillan.
- White, J. (2002). *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics*. Seattle: University of Washington Press.
- Zubaida, S. (1995). Is there a Muslim society? Ernest Gellner's sociology of Islam. *Economy and Society*, 24, 151-88.

## **УРБАНИЗИРОВАННЫЙ ИСЛАМ В НИДЕРЛАНДАХ: ЧТО МОГУТ РАССКАЗАТЬ МЕЧЕТИ**

**Вельмот Бондер**

*w.boender@hum.leidenuniv.nl*

---

---

*В Нидерландах за последние десятилетия возросло число новых мечетей, привлекая внимание ученых, политиков и обычных граждан. В этой статье представлена авторская классификация голландских мечетей, которая позволяет оценить, каким образом мечети интегрировались в городской ландшафт голландских городов и поселков. Каждый тип подчеркивает конкретные образы материального выражения этнической/социальной/религиозной идентичности мечети в голландском обществе. Приложен иллюстративный материал, наглядно демонстрирующий обоснованность этой классификации. Данная классификация будет служить аналитическим инструментом, призванным обеспечить понимание истории политики идентичности и динамических представлений об эстетике.*

**Ключевые слова:** мечети, ислам, Нидерланды, типология, городская эстетика, политика идентичности.

---

---

Лейденский университет, Нидерландский  
институт перспективных исследований  
гуманитарных и социальных наук  
**Вельмот Бондер**

## URBAN ISLAM IN THE NETHERLANDS: WHAT MOSQUES CAN TELL

**Welmoet Boender**

*w.boender@hum.leidenuniv.nl*

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.08.1.02>

*In the Netherlands the number of newly built mosques has grown fast in the past decades, attracting attention of academic observers, politicians and citizens alike. This paper presents a seven-fold typology of Dutch mosques, as one possible way to discuss how mosques have integrated into the urban landscape of Dutch cities and towns. Each type emphasizes a specific imagery of the material expression of the mosque's ethnic-social-religious identity in Dutch society. Providing illustrative examples that support this classification, the typology will serve as analytical instrument to provide insight in the history of identity politics and dynamic notions of aesthetics.*

**Keywords:** *Mosques, Islam, The Netherlands, Typology, Urban aesthetics, Identity politics.*

Every mosque in the Netherlands has a story of its own. But taken together, the mosques tell the story of integration of Islam in the Netherlands. In this contribution, I will present a typology of seven different types of mosques which we can ideal-typically observe in the Dutch urban landscape. Each type emphasizes a specific imagery of the material expression of the mosque's ethnic-social-religious identity in Dutch society.

The Netherlands is a strongly secularized society with deep Protestant, Catholic and humanist roots. At present half of the population is not affiliated to any religion. 39 per cent is Christian, 5 per cent is Muslim and 6 per cent adheres to another religion (Central Bureau for Statistics, February 2015). In recent years, the country has experienced growing sentiments of Islamophobia, influenced by the global rise of Islamist extremism.

There are currently almost 500 mosques in the Netherlands. The majority of the Dutch mosques used to be housed in pre-used buildings that were turned into mosques with a limited amount of financial resources by the first generation of Muslim immigrants. However, by now, almost half of the mosques is purpose-built, as many local communities have invested in new housing, particularly in the last decade<sup>1</sup>. For these new buildings, mosque boards have ordained architects — often of Dutch background — to design a mosque that would integrate certain symbolic forms, shapes, colors and artefacts that refer to how they envision their Islamic heritage in a non-Islamic society. Mosque design thus

---

**Dr. Welmoet  
Boender**

*Leiden University  
and Netherlands  
Institute for  
Advanced Study  
in the Humanities  
and Social Sciences*

---

1. To compare: in Flanders, Belgium, 11 out of 190 mosques were housed in new purpose built buildings in 2011 (Kanmaz 2011). Also in Belgium, the number of new buildings has grown in the past years.

has become an important and publicly visible way to express authenticity of living as Muslims in the Netherlands. As markers of Muslim presence, mosques are “dynamic and contested sites” that play an important part in what Murat Es called “the production of ethno-religious subject positions” (Es 2012:iii).

One way to understand certain choices made in exterior mosque design is to see them as part of “identity politics” of Muslim communities. Muslim stakeholders seek to identify their interests as a specific socio-religious minority group and realize their legal claims and consolidate their position in society based on citizenship rights. Part of this process is (the need) to form coalitions with members of the majority society. At the same time, one must be careful not to exclusively understand the mosque designs in terms of socio-political integration of a subaltern migrant community. We will also have to consider whether mosque design can or even should also be understood in the context of changing notions of urban aesthetics in plural Dutch society, in which buildings are never neutral objects, but “always wait to be imbued with meaning by people” (Tamimi Arab 2013).

The Dutch case is interesting in itself and must be understood in its very own Dutch historical, legal, political and societal context. But it is to be expected that the empirical and theoretical considerations will be interesting also for the study of the urban Islamic landscape in Russia and elsewhere. Below, I will first provide background information on the history of Muslim immigration and the construction of mosques, before presenting seven types of mosque appearances, illustrated with empirical examples. Google street view enabled me to pass by hundreds of mosques from behind my desk. The addresses were found on [www.moskeewijzer.nl](http://www.moskeewijzer.nl), a website initiated by a Dutch convert in 2009, as a practical tool for Muslims and interested others to easily find a place to pray, while also being informed about the (expected) language used in the sermons. As the pictures taken by Google street view can be one or two years old, in some cases I did an internet search to collect the most recent information. In the final part, I will discuss how in recent years new claims to public space are being made, and how ideas on mosques are being advanced and perceived in the Dutch urban landscape.

## **ETHNIC AND DENOMINATIONAL DIVERSITY OF MUSLIMS IN THE NETHERLANDS**

**T**he number of Muslims in the Netherlands is currently estimated at 5,5 per cent of the total population of 17 million people. This means that there are about 660.000 Dutch adults who are Muslim. The number of Dutch Muslims below 18 years is estimated at 337.000 ([polderislam.nl](http://polderislam.nl)). This includes children who are counted as so-called third generation, whose grandparents have migrated from Turkey, Morocco or Surinam. The first large flow of Muslims to the county came at the end of the 1960s and early 1970s with the coming of labor migrants from Turkey and Morocco, to work in industries, like mining and steel industry, but also the flower industry and factories. After a few years, these men started to get their families to the Netherlands as well, so the number of Muslims grew. And with their coming, the need for a better religious infrastructure increased, with the provision of prayer halls, halal food and religious education.

In the 1980s and 1990s the number of Muslims increased again because of the coming of refugees and asylum seekers. The latest group of refugees is evidently formed by Syrians. There are also converts, but that group is relatively small; estimations vary between 20.000 to 50.000.

Country of origin (first, second, and third generation)	Absolute number	Percentage of total number of Muslims	Number of Muslims among this ethnic group
Turkey	389.000	87%	338.000
Morocco	356.000	92%	327.000
Surinam	354.000	10%	34.000
Afghanistan	40.000	84%	34.000
Iraq	53.000	63%	33.000
Somalia	31.000	95%	29.000
Pakistan	19.000	100%	19.000
Iran	33.000	43%	14.000
Other countries	634.000	11%	67.000

**Approximately 25% of Muslims weekly visits a mosque.  
Approximately 50% of Muslims never visits a mosque.**

Figure 1. 2012, [www.polderislam.nl](http://www.polderislam.nl), last accessed 6 April 2018

### ETHNIC, RELIGIOUS AND SOCIO-POLITICAL HETEROGENEITY OF MOSQUES

The ethnic and denominational heterogeneity of the Muslim community in the Netherlands is clearly apparent in the organization of mosques. There are almost 500 mosques. We can find mosques everywhere, from the metropolitan area of the four big cities (Amsterdam – Rotterdam – Den Haag – Utrecht), to small towns and villages (figure 2). The first Dutch mosques were established in the early 1950s. In Balk in the province of Fryslân, the Dutch government provided a space for prayer for former soldiers of the Royal Dutch Indies Army and their families that were moved to the Netherlands. In the same period, the Ahmadiyya community managed to build the first purpose built mosque (Mobarak mosque, The Hague).



Figure 2. [www.moskeewijzer.nl](http://www.moskeewijzer.nl), last accessed 9 April 2018

From the 1970s onwards, the Turkish and Moroccan labor migrants and their families started to organize their religious lives along the lines of language and religious orientation. Turkish families set up mosques where they spoke Turkish. Imams were recruited from Turkey, first independent from the Turkish government, later the Turkish Presidium for Religious Affairs (Diyanet) sent imams to Europe as civil servants. Moroccan mosque boards also recruited imams from their home country. In religious services Arabic is used, whereas the mosque visitors often speak Tamazight amongst each other as the main language, as many first generation migrants originate from the rural areas in the Moroccan Rif. Arabophone mosques increasingly have been using Dutch as old and new immigrants (from Iraq, Somalia, Syria, Eritrea or elsewhere), third generation and converts use this as common language.

Apart from language and ethnicity, we see that religious-political orientation is an enduring differentiation. The majority of Turkish mosques (147) is governed by the Turkish Presidium of Religious Affairs, Diyanet, which sends and pays the imams. Thirty nine mosques are affiliated with Milli Gorus, 48 belong to the Sufi current of the Süleymanli, and 26 to Nurcu or other Turkish denominations ([www.polderislam.nl](http://www.polderislam.nl)).

The infographic below (*figure 3*) shows how a central feature of mosques in the Netherlands is that they are established and organized along ethnic and denominational lines. As a result, we see that in many towns, there are two or more mosques. The vast majority of the mosques is Sunnite, less than ten percent of the Muslims in the Netherlands is of Shi'ite or Alevite (who do not have mosques) background.

<b>Ethnic orientation</b>	<b>Numbers</b>
Turkish mosques	242 ( 147 governed by Diyanet )
Moroccan mosques	179
Surinamese/Pakistani	52
Bosnian	3
Indonesian	2
Shi'ite	2
Ahmadiyya	11
<b>Total</b>	<b>491</b>

*Figure 3. Source [www.polderislam.nl](http://www.polderislam.nl), last accessed 9 April 2018*

Each mosque community is responsible for its financial maintenance, including the salary of the imam. The Dutch state does not finance them, as religious activities cannot be funded by the state according to the Dutch arrangement of the separation between Church and State. However, it is possible for a mosque organization to apply for subsidies to organize socio-cultural and non-religious educational activities.

### **THE DUTCH MOSQUE-SCAPE: A TYPOLOGY OF MOSQUES**

Each individual mosque has a story of its own. Many anthropological ethnographies and journalist documentaries have been made of particular mosques (e.g. Strijp 1998; De Rijk 2006; De Koning 2008; Tamimi Arab 2015). Also the roles of imams, female religious leaders and mosque boards have been studied (Boender 2007). These studies carefully explore how in each single mosque setting, there are meaningful interactions among its users

in the broadest sense: the members of the congregation, men and women, residents of the neighborhood, the municipality, but also social workers, social housing companies, police and health care organizations. These can be Muslims and non-Muslims (Boender 2015).

One can, however, say something meaningful on a more general level as well. Different scholars are currently debating about meaningful ways to understand the political, religious and architectural dynamics of the contemporary mosque design in the Netherlands (e.g. Sunier 2005, Maussen 2008, Roose 2009, Verkaaik 2012). As one possible



Figure 4. Map of reported incidents, [www.volkskrant.nl](http://www.volkskrant.nl), 16 March 2016

way to look at the physical appearance of mosques in the Netherlands, I discern a seven-fold typology. This could be called a “mosque-scape” (Tamimi Arab 2013). The term points at the public place of a mosque in the physical as well as a symbolic landscape, as complex and dynamically perceived in the eyes of different beholders. Below, I will make a classification on the basis of certain outward publicly visible appearances. I mark the outward presence of one or more minarets, domes, geometrical patterns, the use of colors (notably green, white, pink and sand), and the prayer niche (*mihrab*) as typical references to Islamic imageries (Hillenbrand 2004). I also take the absence of these markers as meaningful. This absence can be the result of pragmatic historical circumstances, a result of (enforced) compromises with the non-Islamic surrounding, or a deliberate choice. The account does not include the interior appearance, as this remains invisible in the urban landscape.

This seven-fold typology also reveals a chronology. The institutionalization process of Islam in the Netherlands roughly follows the decades (1970s-1979, 1979-1989, 1989-2001, 2001-2010, 2010-present). In each period, national government policies regarding the integration of Muslims as religious minority changed. Until the 1990s, the integration of ethnic minorities with a Muslim background was more considered within the perspective of socio-economic integration. From the mid-1990s, the emphasis came on the socio-cultural integration of Muslims as a collectivity. From 2001 onwards a general anxiety against Islam and Muslims – so called Islamophobia, – has strongly influenced public and political debate. It is important to realize that in recent years the number of threats and physical attacks to mosques have drastically increased. In the past ten years, 40 per cent of the mosques have experienced violent incidents and attacks against their mosque (figure 4). A study of 2015 reports that 179 out of 475 mosques have reported vandalism, threats, or violent attacks such as arson (Van der Valk 2015; Verkaaik 2012).

### ***Type 1, mosques in used buildings: “whatever was available and affordable”***

The first type of categorization includes those mosques that are housed in existing buildings. In the early phases of Muslim immigration, a local community would find a space to pray, organize Qur’an lessons for the children, and recreate in old school

buildings, living houses, or empty offices. One mosque community renovated an old gin (*jenever*) distillery into a spacious mosque. Characteristic is that many of these buildings are relatively invisible as a mosque, as they do not have a minaret or dome. Often only a sign at the entrance marks them as a mosque (*figure 5*). Based on a search on Google street view, I estimate the percentage of mosques housed in pre-used buildings at just over 50 percent.



Figure 5. Mosque El-Hijra Leiden, pre-used building © Welmoet Boender 2018

### ***Type 2, mosques in former religious buildings: “mosques that were previously churches”***

The second type are those mosques in buildings that used to be churches or synagogues. Though the number is relatively small (estimatedly 5 percent of the pre-used mosques), it deserves to be mentioned as a separate category. From the 1970s onwards the number of operative churches rapidly declined as a result of secularization. This meant that exactly in the period that Muslim migrants wanted to obtain their own mosques, suitable buildings became available. A shift from the provisional prayer spaces to more decent housing in a building of a suitable size, could now be made. The former churches were centrally located in residential areas. Muslim organizations could often buy these empty buildings for affordable prices.

From the outside, the building in this type is still recognizable as a church, but it has pragmatically been changed into a mosque. Inside, these former church interiors had to be changed. This was often done in a pragmatic way, by removing the church furniture and the altar, and putting prayer carpets on the floor, often laid diagonal, as the *qibla* (prayer direction to Mecca) obviously does not follow the structural lines of the church building. Sometimes the original pulpit is kept in use. Also provisions for the ritual ablution (*wudu*) had to be made. Another often made change was a provision for the women: the creation of separate prayer space, and a separate entrance. The way this was done, and thus how much space women get, has been very much depending on what was logistically possible.

One example is the *Fatih Mosque* in Amsterdam (*figure 6*). This is originally a Catholic church built in 1929. It was bought in 1981 by members of the local Turkish Muslim community. In the *Fatih mosque* in Amsterdam, a screen was placed to separate the women's prayer space.

The re-use of church buildings in the Netherlands is wide-spread. In Amsterdam alone, there are around fifty church buildings (and other Christian sites) that have been converted, for religious or secular uses. Around six of these have been converted into mosques. Today, however, re-use of church buildings as mosques has become less likely, as this has been ruled out by the Dutch leadership of the Catholic Church and is generally not favored by Protestant churches (Beekers and Tamimi Arab, 2016: 143). Some mosques used empty synagogues – not so much a result of secularization, but of the fact that only a fragment of the Jewish community survived World War II.

Characteristic of the two early types (mosques in pre-used buildings) is their relative invisibility in the urban landscape. From the outside, they are not readily recognizable as mosques. A misleading term to refer to them is to call them “hidden mosques” (*schuilmoskeeën*). This term obviously reminds of the “hidden” or clandestine churches (*schuilkerken*) that infamously exemplify the political strategy of dealing with religious diversity in the officially Calvinist Dutch Republic. Catholic and non-Calvinist Protestant churches were banned, but tolerated in practice as long as they remained out of public sight. This well-known history means that the notion of the hidden church is ready at hand as a metaphor to describe today's houses of worship that are not, or scarcely, identifiable as such from the outside, as is the case for many mosques. Yet, so-called “hidden mosques” importantly differ from the clandestine churches of the past: their “hiddenness” does not result from legal arrangements that restrict the public presence of particular religious communities, but rather from social-economic factors and the early phase of institutionalization.

Starting from the 1990s, however, the need for larger mosques became more urgent, because of several reasons. The communities were growing and needed much more space inside. The old buildings often needed extensive and costly renovation. Moreover, the buildings often did not meet local fire regulations anymore. Apart from these pragmatic considerations, in this period, a next step was set in the integration process of Muslim migrants. Whereas erstwhile both the Dutch state and Muslim migrants expected that their stay in the Netherlands would be temporary, half-way the 1990s, the realization surfaced that Muslims were here to stay. In this context, the local mosque boards – that were, and still are, almost always from one single ethnic background and religious-political denomination – had to take decisions on whether to renovate, or to build something new.



*Figure 6. Fatih mosque Amsterdam  
(picture Wikipedia.nl)*

Building a new mosque is a very laborious and costly process, in which many legal, political, bureaucratic and financial issues have to be resolved (Verkaaik 2012:162). In a highly and densely populated country like the Netherlands, it is a very laborious and expensive to buy land and get permission to build something on it. During the process of architectural design and construction works there are important choices to make about how a community want to physically and symbolically express their material presence in public space. These preferences have important consequences on how mosques will appear to be publicly visible<sup>2</sup>. For our ideal-typical, analytical purpose, we can downsize these to three prototypical choices. A mosque design can prototypically refer primarily to an “Islamic cultural repertoire”; it can refer primarily to a “Dutch cultural repertoire”; or it can emphatically attempt to blend the two. Below, I will provide different examples of these prototypical choices, while explaining how these are often the outcome of negotiations between different stakeholders.

### *Type 3: “Nostalgia” mosques*



Figure 7. Mevlana mosque Rotterdam, purpose built

The first type of purpose-built mosques is what has often been called “nostalgia mosques”. In these designs we see a tendency “to replicate the world from which [immigrants] have come” (Robinson 2009:353). The architectural styles include prominent references to what the migrant community considers “home” – their country of origin. For the Turkish mosques this means that references to the Ottoman prototype, as originally designed by the famous Mimar Sinan (d. 1588) (*figure 7*). The Surinamese mosques refer to the Moghul Indian prototype, with its onion shape domes (*figure 8*). Moroccan mosques include Moorish architectural references and a rectangle minaret (*figure 9*).

Integrating these architectural physical and symbolic references could be regarded as ways to bring the country of origin closer to the “new” country. They are alternatively called “homesickness mosques” by some.

Interestingly, the choice to emphasize what they perceive as typically representing the architecture of the home countries, is also driven by the possibility for immigrants to proudly present their Islamic cultural heritage to the Dutch broader community. Whereas in Dutch society, the first and second generation of migrants often occupy low socio-economic positions, they have now an opportunity to show the grandeur of their tradition. They have financed these mosques through their own savings, “Euro by Euro”, although donations from abroad, including from Gulf states or the Turkish state, also were accepted in some cases. It is considered by observers as a way to get beyond their marginal position at least in the religious realm, by contrasting the socio-economic and social position in the Netherlands and the way they remember the mosque “at home” (Kanmaz 2011).

These mosques are very visible and recognizable as mosques, because they have one or more minarets and domes as explicit Islamic references, thus adding a new architectural fla-

2. To compare: in Germany, 100 out of 2000 mosques have a dome or minaret (Özdil 2011:186).

vor to the Dutch landscape. One example is the Turkish Mevlana mosque in Rotterdam, built in 2001 (*figure 7*). An earlier example is the Surinamese-Pakistani-Indian Taibah mosque in Amsterdam, built in 1985 and enlarged in 1998 (*figure 8*). This mosque was commissioned by a group of Surinamese Sunni Muslims who came to live in the Netherlands after the independence of Suriname in 1975 or already prior to that when Suriname was part of the Dutch Kingdom. A considerable part of the Surinamese mosques is affiliated with the World Islamic Mission. The initiators of the Taiba mosque maintained strong relations with the Pakistani *maulana* Shah Ahmad Noorani, who himself was a prominent leader of the World Islamic Mission (Landman 1992: 211, 215). This orientation explains why the Dutch architect of the Taiba mosque explicitly based himself on Pakistani and Indian mosque architecture. On their website, the mosque presents itself as “The white mosque, with large domes and large minarets contrasts with its environment” ([taibah.nl](http://taibah.nl)), which is the Amsterdam-Bijlmer. This residential area has gone through a gentrification process, housing people from 130 nationalities who often have low socio-economic status. Based on my search on Google street view, I estimate the percentage of purpose-built mosques that emphatically stress the Islamic regional landmarks, while limiting the references to the local surroundings, on 20 percent.

#### **Type 4: “Medina mosques”**

Another type of purpose-built mosques chooses not so much to mark the ties with the country of origin, but to emphasize their membership of the global *umma*, more particularly as the one that is led by Saudi Arabia and the Gulf States. We could call this type “Medina-mosques”.



*Figure 8. Taibah mosque Amsterdam, purpose built ©Masha Ru 2018*



*Figure 9. El-Hijra mosque Leiden, purpose-built ©Welmoet Boender 2016*



Figure 10. *Aya Sofya or Wester mosque Amsterdam, purpose-built* © Welmoet Boender 2018

We see that the architectural style tries to follow the structure of the first mosques in Mecca and Medina, with a square structure and the shape and positioning of the minarets. Importantly, the major financial resources come from rich sheikhs who live in the Gulf and seek to invest in mosques abroad.

There is a limited number of these mosques in the Netherlands, but their presence is not uncontroversial, both within the religious communities as in broader society. The most prominent example is the Es-Salaam-mosque in Rotterdam, opened in 2010 (see *figure 15*). Not only is this mosque controversial because of its size (advertised as the largest in Western Europe), but very much because of the relations with Wahhabi thought. In April 2018, the board of this mosque decided to disconnect financial ties with Al-Maktoum foundation in United Arab Emirates, as reported by the national newspaper Trouw (3 April 2018).

### Type 5: “blended mosques”

The next type of purpose built mosques chooses to emphasize the entanglement of the two cultures: Islamic and Dutch. Its architects have deliberately chosen to mix architectural styles – answering to the wishes of the commissioners. I call this the “blended mosque”. A prominent example of such “blending” is the Aya Sofya or Wester mosque in Amsterdam, belonging to the Milli Görüs organization North Netherland (*figure 10*). Here, the community intended to replace the old mosque which was housed in a derelict garage. The architecture, a design of French Jewish architects, emphatically combines the Amsterdam School and Ottoman classical mosque architecture. This blending of regional and Islamic architecture locates the mosque as part of the neighborhood. Also the name Wester mosque could be considered a statement. It reminds of the iconic Wester church in the Amsterdam city center, internationally known through the diary of Anne Frank. The mosque was opened in 2013 (Erkoçu and Buğdaci 2009:22-27).

A substantial part of purpose built mosques combine a basic building style with one or two Islamic landmarks, mostly a minaret and sometimes also a dome or geometrical patterns (*figure 11 and 12*). Local municipalities often prefer this integrative style (Roose



Figure 11. *Imam Malik mosque Leiden, purpose built* © Welmoet Boender 2018



Figure 12. Small town Turkish mosque, purpose built, print screen Google Street view, April 2018

2009). The mixing of different ethnic Turkish, Moroccan, or Indian Islamic styles and non-Islamic architecture results in a high variety of architectural styles throughout the country.

One could argue that it is subjective whether one classifies a certain mosque as “nostalgia” or “blended”. This must, in the end, be decided by studying the perceptions of both users and observers. However, we should not stop here, as there is another type that blends Islamic and Dutch cultural repertoires in a specific way.

### ***Type 6: “Compromise mosques”***

Relations between Muslim and non-Muslim local communities can be tense. This becomes clear when we look at a sixth category, which we could call “compromise mosques”<sup>3</sup>. Particularly in this category, it becomes clear how the outcome of the process to negotiate visibility and acceptance by majority society, is conditioned by the surroundings.

Each plan for a new building, whether religious or not, must go through a bureaucratic process of approval by the municipality. In this process of obtaining licenses, citizens have the right to raise formal objections. Also special government committees have to give formal approval which specifically concerns the question whether the architectural style fits into the already existing architectural landscape.

We see that in the Netherlands, when a local mosque community enters this legal procedure, in most cases there can be quite fierce objection from local groups. Protests often concern practical objections such as the lack of parking space and the fear of disturbing noise, particularly during the month of Ramadan. But it can also concern more anti-Islamic protests. Moreover, a designated area that is made available by the municipality can be at the outskirts of a town, like an industrial area, far from the residential neighborhood of the intended users. In these cases, the physical appearance of a mosque can be the outcome of compromise.

3. I first heard this term used by Dr Meryem Kanmaz in a television reportage that showed different types of mosques in Flanders, Belgium in 2015.

One example of a compromise in architectural style, is a Moroccan mosque in a small village called Hillegom, built in 2016 (*figure 13*). Whereas the local Muslim community originally designed the building with a minaret, some citizens objected. After a legal process in which new architectural plans were made, the outcome or compromise was a “transparent minaret”, a slender shape of a minaret to mark the building.



Figure 13. Mosque Al-Ansaar Hillegom, purpose-built © Welmoet Boender 2018

The fact that compromises were enforced in some cases, does not necessarily mean that local relationships are continuously burdened, neither during or after the building. In Amsterdam, for instance, a process of negotiation between the municipality of Amsterdam and a Turkish and a Moroccan mosque board, resulted in a modern architectural compromise between the boards that opted for a closed façade and the municipality that insisted on openness (*figure 14*). Instead of emphasizing an Islamic constitutive shape, the result was of a hybrid architecture (Erkocu and Budaci 2009:177).



Figure 14. Fusion Moskee Verzamelgebouw Amsterdam, purpose-built © Welmoet Boender 2018

Only by studying the particular cases of negotiation between the mosque boards, municipalities, and local residents, we can decide to what extent compromises have been made.

From my observation by google street view of the outside appearances, I argue that the majority of the purpose-built mosques fit into the categories of “blended” mosques. Those mosques include one or more Islamic references, like a minaret or a dome, but also connect to the local surroundings by the use of material, colour of the bricks and the moderate size of the Islamic references. If we include the subcategory of “compromise” mosques, this makes it around 30 percent of the total of mosques.

### ***Type 7: “Polder mosques”***

Finally, one more ideal-typical category can be set apart. Driven by an (architectural) *avant-garde* of Dutch Muslims – born and bred in the Netherlands, whose grandparents or parents migrated to the Netherlands, we see the appearance of mosques that are designed to be open to everyone, Muslim and non-Muslim. Even more so, they want to get beyond the current practice of interethnic differentiation. In the Dutch setting these are typically called “polder-mosque”; in the European setting these are referred to as “Euro-mosque”. It concerns “a new mosque-concept that generates more mutual understanding and openness” (Nekuee 2009). Its initiators prefer Dutch as main language of daily and religious communication in the mosque. They do not agree with the “exotic-Orientalist self-imagination” that has been paradoxically stressed by their (grand)parents in the form of “nostalgia mosques”. In the designs, there is much emphasis on transparency, which is translated into the use of glass, open shapes and a focus on open connections to the neighborhood.

Although this kind of “polder mosque” is often mentioned in discussions as an interethnic, multicultural ideal, it has hardly been realized yet. Nevertheless, it should be included in the typology as next phase of Muslim presence in the Netherlands. Young architects win prizes with their design plans (see for instance the design of Memar.Dut©h.concept0031, in Erkoçu and Buğdaci 2009:175). By designing “customized mosques” that are also functional for secular users, the young urban architects proliferate the wish of young Muslims to be fully accepted as Dutch citizens.

In the meantime, there are examples of newly built “multifunctional” mosques. One example is the Ulu mosque in the center of Utrecht, notably governed by the Turkish Diyanet-related Islamic Foundation Netherlands. This mosque has opened last year and caters a restaurant, conference rooms (as it is located conveniently next to Utrecht Central Station), and even has a prayer area for other religions that can be booked.

## **NEGOTIATING IDENTITIES AND ALTERING VIEWS ON AESTHETICS**

**T**he typology as presented above, is able to meaningfully reveal important dynamics of Muslim integration in three ways. First, the typology helps us to roughly sketch the history of a group of newcomers that claim physical and symbolic spaces, both legal and moral, within the host country, and the perceptive responses of majority society (e.g. Maussen 2009; Zwilling 2015). We have seen that the majority of the mosques – old and new – is organized along ethnic, cultural and religious lines. Many of the choices have been made in the context of migration and subsequent integration. At first instance, these were necessarily mostly pragmatic choices, based on availability and financial

resources, resulting in housing in pre-used buildings. Later, choices were related to new opportunity structures. Particularly from the 2000s onwards, mosque communities move from old deteriorated buildings to new mosques. The typology brings into focus how mosque communities have found ways to emphasize their ethnic, cultural and religious belonging to the countries of origin, the Netherlands and the Muslim *umma*. This has been and still is a highly complex process of negotiation between mosque community and its surroundings regarding the marking of different ligatures. Thus – and this is the second function, the proposed typology is one possible way to order this seemingly eclectic empirical material.

The societal, political and religious context is indeed full of controversies. On the one hand, local municipalities have often been willing to support the building of new mosques, for instance as part of gentrification projects, or simply because it complies with legal rights. However, the inclusion of a category of so-called “compromise mosques” show that options of the communities are not unlimited or unburdened, despite substantial legal options. It should not be underestimated that there is a tendency of anti-Islamic sentiments. Twenty two percent of the Dutch want mosques in the Netherlands to close. Fifty five per cent is against the building of new mosques (numbers September 2016).

Nevertheless, increasingly, the mosques have become part of the Dutch landscape. They are here to stay. This means that we should not interpret contemporary mosque design in the Netherlands or elsewhere in Western Europe exclusively in the context of identity politics, which demarcates ethnic and cultural differences. We should therefore also try to get beyond a prevailing scholarly discourse that has the tendency to set Muslim minorities apart from majority society. The third function of the typology is that it enables us to discuss how mosques, as all religious buildings, attempt to radiate specific ideas about what is considered beautiful by the faith community. “Western Muslims have moved interior Islamic aesthetics increasingly to the exterior”, as Tamimi Arab observed (2013:486). They have done that in different ways and the responses of majority society are dynamic. The above mentioned Es-Salaam mosque in Rotterdam (type 4) now has become a tourist spot, mentioned by Rotterdam Tourist Information among 72 other architectural hotspots like Rotterdam Central Station, the Erasmus bridge and the Market Hall (*figure 15*). The Rotterdam Mevlana mosque (*figure 8*) proudly mentions on its website that it was elected the most beautiful building in Rotterdam in 2006, although the same mosque has also been called by non-Muslim locals “sugar pie”, or “Efteling mosque”, referring to a resemblance of the Orientalist style used in a famous Dutch leisure park.

The typology’s emphasis on architectural design and aesthetics opens a way to include the attempts of the younger Muslim generation that considers themselves to be Dutch citizens and who do no longer want to be “perpetually being compared to and subjectively be placed in their countries of “origin” anymore” (Tamimi Arab 2013). With their wish to build a “polder mosque” they want to express that they do no longer want to be understood only in terms of integration, nor in terms of assimilation. They do not want to make themselves invisible, on the contrary. They are proud to be Muslim, but do not want to be set apart – not by majority society, but also not by the devastating actions of Islamist extremists that do their utmost to divide split society. For them, the emphasis on the mosque as peripheral and “exotic” would only assist in the perpetual “migrantization” of Muslims in the Netherlands (Es 2012).

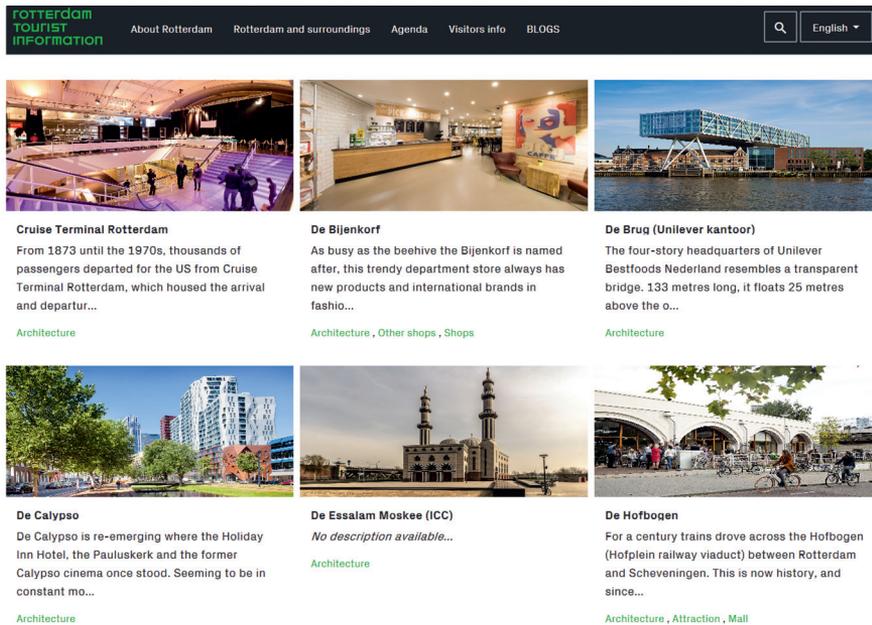


Figure 15. <https://en.rotterdam.info/locations/?Kpage=1&filters=1231>, accessed 3 April 2018

## CONCLUDING REMARKS

Ethnographers have developed different conceptual models to understand outward appearances and inner meanings of contemporary mosques in Europe in all its complexity. Detailed ethnographic studies try to do justice to the complexity and the changes in ideas and perceptions during the course of the process, from original plan to the opening of the mosque and even afterwards. Verkaaik argues that studies about contemporary mosque design in Europe should focus on “the interplay of piety, habitus and the burden of representation in order to do justice to the many facets of the place” (2012:163).

In this article I have presented a seven-fold typology of Dutch mosques as one way to functionally order their highly varied empirical appearances. Of course, in reality, several of the typical appearances can overlap. Above, Es-Salaam mosque (*figure 15*) was brought up as an example of a mosque that emphasizes its belonging to the global *umma*. However, the same mosque could also be classified as “compromise mosque”, since it was built on a terrain at the margins of the city, and the architectural design was the outcome of a laborious compromise between mosque board, architect and municipality. Moreover, preferences, perceptions and building plans can change for many reasons during the course of conversations with the stakeholders (members of the mosque community, architects, bureaucrats, journalists, local politicians, neighborhood residents) (Verkaaik 2012:163). Interpretation and appreciation lie in the eyes of the beholder. As an ideal-typical construct, however, the typology has made insightful that many mosques have become integrated in the Dutch urban landscape – either housed in pre-used buildings or newly absorbed through hybrid, blended architectural styles. They increasingly become part of what we could call urban aesthetics, as tourist spots, or just because they are now part of the skyline.

## REFERENCES

- Beekers, Daan and Pooyan Tamimi Arab, 2016, "Dreams of an iconic mosque: spatial and temporal entanglements of a converted church in Amsterdam", *Material Religion*, vol. 12, issue 2, pp. 137-164.
- Boender, Welmoet, 2007, *Iman in Nederland. Opvattingen over zijn religieuze rol in de samenleving*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Boender, Welmoet, 2015, "Volunteering in Religious Communities: Does it Contribute to Society? Calculating Social Yield", in: Lesley Hustinx, Johan von Essen, Jacques Haers and Sara Mels (eds.), *Religion and Volunteering: Complex, Contested and Ambiguous Relationships*, Cham: Springer, 2015, pp. 329-343.
- De Koning, Martijn, 2008, *Zoeken naar een 'zuivere' Islam. Geloofsbeleving en identiteitsvorming van jonge Marokkaans-Nederlandse moslims*, Amsterdam: Bert Bakker.
- De Rijk, Martijn, 2006, *De nieuwe moskee. Politiek en geloof in een provinciestad*, Amsterdam/Antwerpen: Atlas.
- Erkoçu, Ergün and Cihan Buğdaci, 2009, *De moskee. Politieke, architectonische en maatschappelijke transformaties*, Rotterdam: NAI Uitgevers.
- Es, Murat, 2012, *Turkish-Dutch mosques and the construction of transnational spaces in Europe*, dissertation Chapel Hill.
- Hillenbrand, Robert, 2004, *Islamic architecture. Form, function and meaning*, New York: Columbia University Press.
- Kanmaz, Meryem, 2011, *Moskeeen in Vlaanderen. Tussen heimwee en herinnering*, Mana: Brussel.
- Landman, Nico, 1992, *Van mat tot minaret. De institutionalisering van de islam in Nederland*, Amsterdam: VU Uitgeverij.
- Maussen, Marcel, 2009, *Constructing Mosques. The Governance of Islam in France and the Netherlands*, Amsterdam: Amsterdam School for Social Science Research.
- Nekuee, Shervin, 2009, „Als een nieuw moskeekoncept meer begrip kan kweken, waarom dan niet?“, in: Erkoçu, Ergün and Cihan Buğdaci, 2009, *De moskee. Politieke, architectonische en maatschappelijke transformaties*, Rotterdam: NAI Uitgevers, pp. 56-60.
- Özdil, Ali Özgür, *Islamische Theologie und Religionspädagogik in Europa*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Robinson, Francis, 2009, "Crisis of authority: crisis of Islam?", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, vol. 19, issue 3, pp. 339-354.
- Sunier, Thijl, 2005, "Constructing Islam: Places of Worship and the Politics of Space in The Netherlands", *Journal of Contemporary European Studies*, 13:3, pp. 317-334.
- Strijp, Ruud, 1998, *Om de moskee. Het religieuze leven van Marokkaanse migranten in een Nederlandse provinciestad*, Amsterdam: Thesis.
- Tamimi Arab, Pooyan, 2013, "Mosques in the Netherlands: Transforming the meaning of marginal spaces", *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 33, issue 4, pp. 477-494.
- Tamimi Arab, Pooyan, 2015, *Amplifying Islam. Pluralism, secularism, and religious sounds in the Netherlands*, dissertation Utrecht University.
- Van der Valk, Ineke, 2017, *Monitor Moslim Discriminatie. Derde rapportage*, IMES: University of Amsterdam.
- Van der Valk, Ineke, 2012, *Islamofobie en discriminatie*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Verkaaik, Oskar, 2012, „Designing the ‚anti-mosque‘: identity, religion and affect in contemporary mosque design“, *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, 20, 2, pp. 161-176.
- Zwilling, Anne-Laure, 2015, „A century of mosques in France: building religious pluralism“, *International Review of Sociology*, 25:2, pp. 333-340.

**URBAN ISLAM  
AS A NEW ETHNOCULTURAL  
PHENOMENON OF THE MODERN  
EUROPEAN METROPOLIS:  
FROM THE RETROSPECTIVE  
TO THE PERSPECTIVE VISION  
OF THE PROBLEM**

**Farid Asadullin**

*a.farid@inbox.ru*

---

---

*The article aims to delineate the boundaries of the Islamic subculture, which is taking shape in the public space of a number of major European cities in the context of a noticeable demographic evolution of the urban population in recent years. Denoting this sociocultural phenomenon as urban Islam, the author includes in it the whole diverse palette of modern urban reality, in which a new stratum of Muslims of the 21st century is being formed, differently assessing (or overestimating) their connection with their own creed, traditional spiritual practice and Islamic civilization code in general. In the context of the cultural multiplicity reigning in the daily reality of Paris, London and Berlin, Muslims seek to formalize their own models of integration into a new (for most of them) world of European standards and values. The process of active integration of Muslims into the social reality of the Western world is accompanied by significant transformations of the host society itself, creating hybrid forms and modifications of the multinational urban population. The article is based on the materials of the International Urban Forum (Moscow, July 6-12, 2017), in which certain aspects of this problem, including those related to urban anthropology, were evaluated by the expert community, and were also analyzed in the author's report.*

**Keywords:** *Urban Islam, Islam in the West, Integration.*

---

---

Leading Research Fellow,  
Institute of Oriental Studies,  
Russian Academy of Sciences  
**Farid Asadullin**

# URBAN ISLAM КАК НОВЫЙ ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН СОВРЕМЕННОГО ЕВРОПЕЙСКОГО МЕГАПОЛИСА: ОТ РЕТРОСПЕКТИВЫ К ПЕРСПЕКТИВНОМУ ВИДЕНИЮ ПРОБЛЕМЫ

**Фарид Асадуллин**

*a.farid@inbox.ru*

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.08.1.03>

*Статья преследует цель очертить границы исламской субкультуры, которая в последние годы в условиях заметной демографической эволюции городского населения складывается в общественном пространстве ряда крупных европейских мегаполисов. Обозначая это социокультурное явление как *urban islam*, автор включает в него всю многообразную палитру современной городской действительности, в которой формируется новая страта мусульман XXI в., по-разному оценивающих (или переоценивающих) свою связь с собственным вероучением,*

**Асадуллин  
Фарид  
Абдулович**

*Ведущий научный  
сотрудник ИВ РАН*

*традиционной духовной практикой и исламским цивилизационным кодом в целом. В условиях культурной множественности, царящей в повседневной действительности Парижа, Лондона и Берлина, мусульмане стремятся оформить собственные модели интеграции в новый (для большинства из них) мир европейских стандартов и жизненных ценностей. Процесс активной интеграции мусульман в социаль-*

*ную реальность западного мира сопровождается заметными трансформациями самого принимающего общества, создавая гибридные формы и модификации многонационального городского населения. В основу статьи положены материалы Международного урбанистического форума (Москва, 6–12 июля 2017 г.), в работе которого отдельные аспекты указанной проблемы, связанные в том числе с городской антропологией, получили оценку экспертного сообщества, а также были проанализированы в докладе автора.*

**Ключевые слова:** *городской ислам, ислам на Западе, интеграция.*

**Н** аступившая с приходом нового тысячелетия «эра фундаментальных процессов фрагментации, деструкции и перестройки идентичностей» (Вевьерка, 2005) спровоцировала в большинстве индустриально развитых стран Запада радикальные общественные перемены и острые социокультурные катаклизмы. Их можно наблюдать в жизни практически всех крупных европейских мегаполисов, превратившихся в естественные лаборатории соединения разных типов традиционности, тесного взаимодействия некогда автономных и даже географически полярных этнокультурных сообществ, национальных обычаев и этических представлений. На наших глазах идет

процесс медленной и в то же время радикальной перестройки западного общества с новой по характеристикам социально-коммуникативной и культурной парадигмой, где многонациональное мусульманское сообщество — от арабов, турок, иранцев и сомалийцев до албанцев и боснийцев выступает сегодня в качестве одного из главных «промоутеров», преобразующих жизненное пространство города. «Евроислам», как бы широко в экспертном сообществе он ни понимался,<sup>1</sup> — это, прежде всего, как показывает практика, городской феномен, явление городской жизни и культуры. Многое из того, что сегодня коррелируется со словами «ислам» или «мусульманин», так или иначе вошло в бытийное измерение и ментальность жителей большинства европейских городов и европейского континента в целом. Таким образом, объем понятия «евроислам» мы попытаемся в этой статье рассмотреть через более точную и адекватную, на наш взгляд, научно-исследовательскую опцию, связанную с *urban studies* — современной урбанистикой.

Историография проблематики, прямо или косвенно имеющая отношение к «urban islam», насчитывает несколько десятков исследований, книг и статей, авторы которых с разных позиций и под разным углом зрения исследуют сложные процессы, идущие как в самой мусульманской диаспоре, так и в принимающем обществе европейских стран. Специальному изучению и осмыслению этого круга вопросов (главным образом, с историко-социологической и социокультурной точек зрения) посвящены книги Izetbegovic (1984), Gerholm and Lithman (1988), Boroujerdi (1996), Kepel (1997), Ramadan (1999; 2004), Bukhari, Nyang, Ahmad, & Esposito (2004), Roy (2004), Waage (2004). Из отечественных авторов, внесших заметный вклад в разработку «евроисламской» тематики, важно отметить публикации В. Наумкина (2010; 2013), В. Белокреницкого (2017), О. Бибиковой (2015), Е. Деминцевой (2009), Р. Шариповой (2011), Е. Филипповой (2016).

История научных и культурных взаимовлияний цивилизаций Запада и Востока, мира ислама и христианства занимает, возможно, одну из главных и увлекательных страниц летописи человечества. Контакты арабо-мусульманского мира с Европой уходят в глубь веков, когда границы арабского халифата включали значительную часть Пиренейского полуострова и юга Франции, а арабский язык как язык средневековой книжной учености изучался в университетах Оксфорда, Парижа, Рима, Болоньи и Саламанки. Интеллектуальное наследие Европы во многом имеет арабо-мусульманское происхождение и связано с именами выдающихся ученых и мыслителей Ибн Сины, Ибн Рушда, Ибн Араби и Ибн Халдуна. «В период с 1100 почти до 1350 г. европейцы в культурном и интеллектуальном отношении уступали арабам, но не переставали учиться у них, переводя арабские сочинения на латынь. Особенно примечательно влияние арабов в области философии и медицины, но весьма возможно, что и само европейское научное мировоззрение больше в долгу у арабов, чем мы предполагаем» (Уотт, 1976, с. 17). Обобщая всю сумму знаний об исламе и экстраполируя ее на средневековую европейскую действительность, которая во многом формировалась вокруг Церкви, известный английский богослов и реформатор католицизма Джон Уиклиф (1320–1384) делал такой вывод: «мы, западные Магометы» (Уотт, 1976, с. 110), т.е. признавал генетическое родство ислама и христианства. Его соотечественник поэт-романтик викторианской эпохи Дж. Байрон

1. В научном дискурсе под словом «евроислам» понимают как региональную форму нормативного ислама, сложившегося на рубеже XX–XXI вв. на европейском континенте, так и некий симбиоз исламского вероучения и либеральных европейских ценностей, который в околонушной публицистике называют «либеральный ислам», «просвещенный ислам», «светский ислам» и т.д. Во втором случае, особенно в работах Б. Тиби, Т. Рамадана, М. Мистири и М. Хофмана он трактуется как новый, перспективный путь эволюции ислама и мусульманского сообщества вне географически и исторически сложившегося ареала арабо-мусульманской цивилизации.

(1788–1824), фиксируя в своем творчестве новый этап сближения этих духовных миров, идет еще дальше и в размышлениях о высокой метафизике и эволюционном движении человечества от стихии многобожия к монотеизму в «Паломничестве Чайльд-Гарольда» заявляет: «Был Зевс, пришло владычество Аллаха!» (Байрон, 2008, с. 9).

Сменившая средневековые эпоха колониальных завоеваний Запада в странах арабо-мусульманского мира подхлестнула в XIX в. новые межкультурные контакты. Египетский поход Наполеона Бонапарта (1798–1801 гг.) был не просто военной экспедицией, но одновременно преследовал и научно-познавательные цели, что потом, среди прочего, положило начало традиции французского академического востоковедения. Начался более широкий, чем раньше, культурный и духовный обмен между представителями разных слоев общества и прежде всего элитами — государственными и религиозными деятелями, мыслителями, писателями и литераторами. Сорбонна для первых арабских исследователей Запада становится своего рода «окном в Европу» и самым главным по важности учебным заведением, где они, знакомясь с новым бытом, нравами и обычаями парижан, получают представление о европейской науке и неведомом им научном опыте и знании. В это время владение французским или английским языком для детей из аристократических семей Каира, Бейрута или Стамбула становится не только правилом хорошего тона, но и залогом успешного карьерного роста. Усилиями католических и протестантских миссионерских организаций открываются школы иезуитов, американские университеты в Бейруте (1866) и Каире (1919); из Франции и Англии для домашнего образования приглашаются иностранные учителя и воспитатели — носители языка и европейской культуры. Одновременно растет практика ознакомительных и научно-образовательных поездок во Францию. Пионерами в этой области в арабском мире стали известные египетские общественные и государственные деятели Рифаа ат-Тахтави (1801–1873) и Али Мубарак (1823–1893). Годы, проведенные в Париже (ат-Тахтави, 1826–1831; Мубарак, 1844–1849) во многом сформировали их мировоззрение, в котором опора на собственное духовное наследие сочетается с осторожной адаптацией французского опыта в области образования и изучения прикладных наук.

Вторая половина XIX века оказалась для мусульман еще более плодотворной и результативной в плане расширения познавательных горизонтов европейской цивилизации. За Парижем следуют Лондон, Рим, Мюнхен и Санкт-Петербург. Известные реформаторы ислама Джамаль ад-Дин аль-Афгани (1839–1897), Мухаммад Абдо (1849–1905), писатели, публицисты и литераторы Мухаммад Мувайлихи (1858–1930), Мустафа Камиль (1874–1907), Мухаммад Хайкаль (1888–1956), Таха Хусейн (1889–1973), Мухаммад Икбал (1873–1938) на контрасте с царившей в арабо-мусульманском мире косностью и отсталостью единоверцев (и главное, отсутствием в ближайшее время перспектив для коренного обновления) во время путешествий могли осознать бросавшиеся в глаза преимущества европейской цивилизации в плане новой организации общественной, культурной и городской жизни. Очарованные достижениями Запада, они (в разной степени) почувствовали себя на время франко- либо англофилами. Например, Ибрагим Мувайлихи, отец египетского литератора Мухаммада Мувайлихи, во время посещения Англии в 1900 г. в знак оказанного ему внимания и гостеприимства слагал панегирические касыды — мадх в честь королевы Виктории (Мувайлихи, 2013, с. 125).

Свободный дух научных дискуссий Сорбонны и знакомство с идеями известного французского философа Э. Ренана (1823–1892), а также богатое событиями пребывание в России (1887–1889) и Англии (1891–1892) позволили аль-Афгани по-новому взглянуть

на собственное религиозное наследие и многовековую историю мусульманских народов халифата. Для аль-Афгани погружение в европейскую действительность и встречи с государственными мужами России и Англии послужили рождению в его сознании идеи формирования принципиально новой политической элиты арабо-мусульманского мира и создания из числа близких соратников и единомышленников «аль-хукума аль-мухандаса» — «правительства технократов», которое должно было вывести мусульман из вековой стагнации и регресса. Мухаммад Абдо после возвращения из Франции свое новое кредо выразил в следующей формуле, которая стала афоризмом среди арабской интеллигенции: *«Когда я был в Европе, я увидел ислам, но не нашел мусульман; вернувшись в Египет, я вижу мусульман, но не нахожу ислам»* (Закзук, 1993). Иными словами, прообраз «идеального» ислама и технические и культурные достижения европейской цивилизации в его сознании превращаются чуть ли не в тождественные понятия. Став в 1899 г. главным (верховным) муфтием Египта, Абдо инициировал принятие фетв о разрешении для мусульман европейской одежды и снятия ограничения для занятий живописью и скульптурой. Его близкий соратник Мустафа Камиль, получивший высшее юридическое образование также в Сорбонне, прославился в арабском мире как влиятельный политический деятель и основатель националистической партии «Аль-хизб аль-ватани» («Национальная партия»), которая видела будущее Египта вне протектората Англии. Любопытные наблюдения о «сынах Востока» европейских городов оставил первый европейски образованный мусульманский интеллектуал Российской империи Исмаил Гаспринский (1851–1914), в жизни которого учеба в Сорбонне также оставила заметный след. «Ни в Марселе, ни в Париже вы не найдете арабской колонии, в Лондоне не существует индийского квартала, в Гааге не отыщете ни одного ачинца (ачинцы — народ, живущий на острове Суматра в Индонезии. — Прим. ред.) или малайца магометанина, тогда как в Москве и Петербурге проживают тысячи мусульман, имея свои улицы, мечети и прочее...» (Гаспринский, 1993, с. 64–65).

Расширение культурных контактов Европы с арабо-мусульманским миром привело к росту интереса к исламу и его духовному наследию среди самих европейцев. Во время познавательных поездок на Ближний Восток и в Северную Африку или выполняя поручения колониальных администраций (например, в поисках выгодных коммерческих сделок) европейцы могли наблюдать за жизнью местного населения, знакомиться с культурой мусульманских народов. Духовное богатство исламского мистицизма как формы бытования ислама дало многим европейским интеллектуалам возможность посмотреть на привычный мир христианских ценностей как бы со стороны и другими глазами. Притягательность суфизма и философскую глубину эзотерических практик магрибинских тарикатов почувствовали на себе первые неопиты ислама — англичанин Уильям Квиллиам (1856–1932) и француз Рене Генон (1886–1951). В Ливерпуле стараниями Квиллиама открываются исламский институт (1887) и при нем небольшая мечеть (1889). В качестве редактора и главного автора с 1893 г. он издавал еженедельник «The Crescent» и ежемесячную газету «The Islamic World». Уроженец французского города Блау Рене Генон, познакомившись через духовных наставников из тариката Шазилия с суфизмом, постарался объединить христианскую (католическую) традицию с философским наследием Востока — интеллектуальным исламом и индуизмом. По этому пути затем пошли его ученики Мишель Вальзан (1907–1974) и Фритьоф Шуон (1907–1998), которые привнесли в понимание суфийской теософии собственный религиозный опыт и создали из числа своих соотечественников кружки новых адептов. Уроженец Базеля Шуон осно-

вал у себя завию — суфийскую обитель и среди мюридов-учеников практиковал зикр. Вальзан, стремясь осмыслить глубину философии Ибн аль-Араби, пошел в своих опытах еще дальше. Пройдя путь от мюрида до шейха, он создал собственный тарикат, правда просуществовавший недолго. Таким образом, первые ростки «евроислама» выглядели не более чем экзотическим явлением, превратившись в достаточно локальные и единичные опыты «синтетического» богоискательства. Но духовное подвижничество первых неофитов пробудило амбиции их последователей и потребовало материализации их религиозных практик в специально отведенных местах городского пространства. В начале XX в. в полном соответствии с исламскими архитектурными стандартами стали возводиться и открываться небольшие (в основном деревянные) мечети.

Вслед за Ливерпулем культовые постройки мусульман появляются не только в европейских столицах — Берлине (1914), Лондоне (1924) и Париже (1926), но и в Бермингеме (1941), и даже на северной окраине Западной Европы в финском Ярвемпя (1944). Эта небольшая мечеть потом долгое время считалась самой северной мечетью в мире. Одновременно с этим из числа работников дипломатических и торговых миссий из арабо-мусульманского мира, политэмигрантов, а также военнопленных мусульман, оказавшихся в Европе после Первой мировой войны, создаются немногочисленные, но постоянно напоминающие о себе своей активностью и необычными для европейцев религиозными ритуалами общины турок, татар, магрибинцев и индийцев. Учившийся в Кембридже, а затем в Мюнхенском университете выходец из Британской Индии и духовный отец Пакистана Мухаммад Икбал, наблюдая за набирающим ход процессом исламской адаптации в культуре и традициях народов европейского континента в 30-е годы писал: *«Самым примечательным феноменом современной истории является та невероятная скорость, с которой мир ислама духовно движется в сторону Запада»* (Икбал, 2002, с. 30).

Это «движение мира ислама в сторону Запада» во второй половине XX в. в условиях наступившего в послевоенной Европе экономического и промышленного подъема приобрело еще более разносторонний характер, которому объективно способствовала планомерная миграционная активность из бывших колониально зависимых стран в метрополии — Англию, Францию и Германию. В христианский мир титульных народов Европы из афро-азиатских стран тысячами, а затем десятками тысяч прибывают новые резиденты со своими житейскими навыками и культурными представлениями и главное — собственным религиозным опытом. Соратник де Голля писатель и культуролог Андре Мальро (1901–1976), занимавший пост министра образования V Республики, видя этот нарастающий вал миграционной волны чужеземцев, алармистски отмечал, что «наступление ислама... является важным феноменом эпохи. Это наступление можно сравнить с началом коммунистической эпохи ленинских времен» (Архимандрит Августин, 2009, с. 51). Вместе с дешевой и неквалифицированной рабочей силой, прибывающей из разных уголков мусульманского мира, в городах и городских предместьях по земляческому принципу формируются национальные (алжирские, индийские или турецкие) диаспоры, жизнь в которых, несмотря на новые условия жизни, по-прежнему продолжает дублироваться привычным для них укладом и традиционными бытовыми нормами. В 1963 г. в самом центре Западной Европы в немецкоязычном Цюрихе при участии мэра города и высокой делегации ООН открывается каменная мечеть, символизирующая начало новой страницы в истории христианской страны. Именно европейский город с его заводами и предприятиями (например, такими как «Рено» близ

Парижа), где трудятся магрибинцы, турки, пакистанцы или выходцы из Восточной Африки, становится предвестником масштабного социокультурного явления, которому посвящена эта статья.

Начиная со второй половины XX века отмеченные процессы пошли с удвоенной силой, что отразилось, прежде всего, на изменениях демографической структуры городского населения и заметном численном росте мусульманских этносов практически во всех сферах жизни крупных городов и мегаполисов Западной Европы. Начиная с 70-х годов для арабо-мусульманского сообщества мигрантов законодательно дается «зеленый свет» процессу воссоединения семей. В 1974 г. Бельгия становится первой европейской страной, официально признавшей ислам в правовом пространстве государственного устройства. Легализация мусульманских институций — религиозных, культурно-просветительских, национальных и иных — происходит и в остальных странах Евросоюза, в которых мусульмане сначала официально приобретают статус конфессионального меньшинства, а позднее второй (после христианства) религиозной традиции. В Финляндии таким драйвером умеренной исламизации скандинавской действительности становится укоренившаяся в местном обществе еще в начале XX века татарская община, которая инициировала открытие в Хельсинки «Финской исламской ассоциации» (1925).

Доступная социостатистическая информация наглядно иллюстрирует неуклонный рост влияния ислама в Европе во всех его проявлениях. Это прежде всего касается численности мусульманских этносов — как «native born» («местных уроженцев»), т.е. автохтонных мусульман, местом рождения и регистрации которых является один из европейских городов, так и «newly-arrived» — новоприбывших мигрантов без вида на жительство или с временной регистрацией. В прямой пропорции с ростом численности мусульманских этносов находится увеличение количества мечетей, производство разнообразных по ассортименту халяльных продуктов, халяльных ресторанов и иных точек общепита, национальных, культурных и образовательных центров, религиозных школ, молодежных организаций, спортивных и творческих союзов, объединений и популярных в Европе исламских фестивалей (Бибикова, 2015). Например, объектом внимания европейской публики становятся разнообразные музейные выставки и экспозиции «на злобу дня» под названием «I'm western and muslim» либо обращенные эмансипированным турчанкам Голландии: «Kadinlar da namaz kilsin» / «Пусть и женщины совершают молитву» (выставка Tropenmuseum в Амстердаме, декабрь 2003 г.). Современный Берлин по оценкам экспертов является третьим по численности «турецким» городом после Стамбула и Анкары. Берлинский Кройцберг за турецкий антураж района (известная мечеть «Мавляна», разнообразие баннеров, рекламных щитов и граффити на турецком языке) называют «маленьким Стамбулом». В миллионном Брюсселе, который называют самым «исламизированным» городом Европы (в Брюссельском регионе сегодня действует 79 мечетей), практически каждый четвертый житель — этнический мусульманин, в Амстердаме из 0,8 млн населения примерно 1/3 турки и марокканцы (это 36% турок и 47% марокканцев, имеющих вид на жительство или гражданство страны). В Марселе с таким же, как в Амстердаме, населением, половина — марокканцы и алжирцы, а также выходцы из Восточной Африки. Лондон, который исторически всегда давал приют выходцам из Индостана, для бенгальцев и пакистанцев давно home town — родной город. Сегодня 38% мусульман Великобритании проживают в Лондоне. Близкая по статистике картина в Роттердаме, Утрехте и Гааге. В последнее время много пишут о пригородах Парижа Монтрей и Клиши-су-Буа, напоминающих изолированные от основного соци-

ума урбанизированные территории — *banlieu d'Islam* («исламские предместья»), в которых повседневная жизнь организована по модели исламского джамаата (общины).

Несмотря на секуляризированный и мультикультурный контекст организации жизни европейского общества, для огромного количества людей, этнически и духовно связанных с исламом, мусульманская религиозная карта продолжает сохранять свое онтологическое значение, определяя фундаментальные принципы бытия, их поступки и намерения в повседневной жизни. Визуализация ислама в городском пространстве особенно бросается в глаза во время празднования больших религиозных праздников — Ид аль-Адха (Праздник жертвоприношения) и Ид аль-Фитр (Праздник разговения), которые транслируются на местных (кабельных) ТВ из соборных мечетей европейских мегаполисов и присутствуют в главных новостных лентах государственных СМИ. Этому в немалой степени способствуют международные контакты стран европейского континента с арабо-мусульманским миром, а также возросшая активность дипломатических миссий Саудовской Аравии, стран Персидского залива, Ирана и Турции во всех европейских столицах. Посольства этих стран часто координируют планы строительства новых мечетей, проведение совместно с академическими институтами научных симпозиумов и конференций по исламской проблематике, инициируют развитие и упрочение связей диаспоры и новых мусульманских элит Запада со странами исхода. Сегодня огромное количество мусульманских организаций, созданных как при полной поддержке профильных госорганов, так и формально независимых от государства, берутся «представлять Аллаха на Западе». Многие из них ориентированы на мировые суфийские или салафитские духовные центры, время от времени вступая между собой в полемику о видении исламской аутентичности и праве защищать интересы местных мусульман перед государством. Практически в каждой европейской столице, а также в большом промышленном и экономическом городе континента можно найти несколько таких исламских центров, идеологически и/или материально связанных с известными богословскими институтами в Египте, Тунисе, Саудовской Аравии, Иране и Пакистане. Они, как правило, открываются на базе мечетей либо создаются в арендованных или купленных на деньги спонсоров помещениях.

Современный европейский город — это пространство этнокультурного плюрализма, в котором мусульманину и мусульманке предоставлено право самому/самой выбирать, каким образом практиковать и культивировать свою веру, афишировать или нет свою связь с традиционной духовной культурой единоверцев. Современная евромусульманка в зависимости от конкретной жизненной ситуации может ходить как в традиционном платке — «мухаджибат», так и без него. И то и другое, как показывает городская практика, в европейском дискурсе допустимо, несмотря на возможные возражения и острую реакцию ревнителей чистоты веры. Мусульманский дресс-код, как и кодекс иных исламских предписаний, приобретают в европейском социуме нередко ситуативные коннотации, связанные исключительно с персональным выбором, личной ответственностью, общественным и политическим статусом гражданина. Среди этно-мусульманской элиты стран Запада есть мусульмане-министры, парламентарии и депутаты самого разного статуса, мэры французских городов, известные представители бизнеса и творческой интеллигенции. Их связь с жизнью общины имеет самую широкую амплитуду — от полного и осознанного признания исламской идентичности и активного участия в делах уммы до чисто формального, конъюнктурного или индифферентного отношения к вопросам веры, исламской ритуальной практики и положения единоверцев. Первой арабкой в истории французского правительства стала уроженка Марокко Рашида Дати

(род. 1965), которая в кабинете президента Н. Саркози возглавляла министерство юстиции (2007–2009). С лета 2009 г. она депутат Европарламента. В официальной хронике французской прессы встречается имя марокканки с дипломом Сорбонны Наджат Валло-Белькасем (род. 1977), которая в правительстве Ф. Оланда получила пост министра образования (2014). Мэром Лондона с мая 2016 г. является лейборист и практикующий мусульманин Садик Аман хан (род. 1970). Баронесса Саида Варси (род. 1971), всегда подчеркивающая свое мусульманство, была членом Палаты лордов и возглавляла Консервативную партию Англии (2010–2012).

Откровенно либеральных, далеких от канонов исламского благочестия взглядов придерживалась всемирно известный ирако-британский архитектор и дизайнер арабского происхождения Заха Хадид (1950–2016). В ее творчестве помимо принесших ей славу градостроительных проектов в Европе и Арабских Эмиратах можно найти такие экстравагантные проекты, как сотрудничество с известной рок-группой Pet Shop Boys. Выпускник тунисской Школы изящных искусств кутюрье Аззетдин Алайя (1940–2017), перебравшись в 17 лет в Париж, сумел сделать на Западе блестящую карьеру дизайнера женской одежды, став в мире современной французской моды едва ли не культовой фигурой мирового масштаба. Рядом с Алайя можно поставить уроженца Каира, популярного в мире промышленного дизайнера Карима Рашида (род. 1960), опальную иранку Ширин Нешат (род. 1957), которая на Западе прославилась как фотохудожник и кинорежиссер, раскрывающая изнанку исламского патриархального общества. Время от времени появляются новые имена, заявляющие о себе креативными проектами или амбициозными планами, как, например, швейцарка Шаби Нури, президент ювелирного дома (и одновременно известного часового бренда) Patek Philippe.

Контаминация разных культурных традиций, художественных направлений и стилей характеризует творчество известных британских прозаиков мусульманского происхождения кашмирца Ахмеда Салмана Рушди (род. 1947) и уроженца Лондона Ханифа Курейши (род. 1954), которые в своих произведениях скептически (либо критично) настроены по отношению к традиционным ценностям исламского духовного наследия и дистанцируются от религии предков.

Интересный симбиоз разных типов ментальности и художественных стилей можно найти в синкретическом творчестве уроженца Занзибара парса Фаруха Балсара (1946–1991), известного в мире под именем Фредди Меркьюри. Вошедший в список 100 величайших британцев, он первым в современной музыкальной культуре Запады в свои известные композиции талантливо (используя арсенал постмодернистской эстетики) включал исламские реминисценции и творчески переработанные фрагменты из общемусульманского духовного наследия (азан, шахада, арабески). Эти новаторские тенденции музыки модерна сегодня культивируют десятки рок-групп США и Западной Европы, экспериментируя с традиционной арабской песенной классикой (заново интерпретируя творчество легендарных египетских исполнителей и музыкантов XX века Умм Кульсум, 1904–1975 и Фарида аль-Атраша, 1910–1974) и создавая новые ультрасовременные направления поп-культуры от рэпа до хип-хопа. Совершенно новое звучание в XXI в. приобрело наследие выдающегося персидского поэта-суфия Джалаладдина Руми (1207–1273). Сегодня по мотивам его маснави в США и Западной Европе создаются современные музыкальные композиции, массовым тиражом выходят фитнес-программы и курсы психологической релаксации.

Развитие международных контактов и усиление в эпоху глобализации экономической взаимозависимости стран Запада и арабо-мусульманского мира способствовали росту предпринимательской активности и появлению международных финансовых и инвестиционных структур. В публичном пространстве европейских городов присутствует реклама финансовых продуктов исламского банкинга, брендов известных исламских инвестиционных компаний, больших торговых площадок и архитектурных объектов. В Лондоне, Париже и Солт Лейк Сити можно встретить вывески с именами таких крупных предпринимателей арабского происхождения, как египтянин Мухаммад аль-Файед (род. 1933) — владелец (до недавнего времени) сети магазинов «Harrods» и футбольного клуба «Фулхем» и саудовец Аднан Хашогги (1935–2017), который создал свое баснословное состояние на продаже оружия и военных контрактах. Визуализацию «евроислама» можно наблюдать во время трансляции футбольных матчей с участием французского «Пари Сен-Жермен» и английских «Манчестер Сити» и «Арсенала». Французский клуб принадлежит катарцу Нассеру Ганиму Аль-Хелаифи, а «Манчестер сити» — члену королевской семьи Эмирата Абу Даби Мансуру ибн Зейд аль-Нахаяну. Главным спонсором лондонского «Арсенала» является авиакомпания Emirates Airlines, с которой конкурирует Etihad Airways — спонсор «Манчестер сити» и Кубка Англии. Футбол и другие командные виды спорта с интернациональным составом игроков — это фактически зеркальное отражение сегодняшнего дня английской столицы (неслучайно современный Лондон из-за «вавилонского столпотворения» рас и языков иногда в шутку называют Babylon London) и одновременно некий возможный прообраз евроатлантической цивилизации через несколько десятилетий.

Взаимная проницаемость культур создает не только присущие жизни современного города гибридные формы общежития, но и смешения разных языковых кодов, своеобразный языковой микс, который исследователи классифицируют как «urban multilingualism» — «городское смешение языков». Это особый тип современного быденного просторечия, сочетающего язык титульной нации и языки иммигрантских меньшинств (например, магрибинские и индопакистанские диалекты), что создает нечто похожее на новый, «усредненный», но понятный для всех жителей этой местности (округа, района) язык повседневного общения. Современная массовая культура Запада, включающая все разновидности андеграунда и антиглобализма, пронизана интернациональной лексикой этого новомодного молодежного наречия (Extra, Yagmur, 2004).

Отдельного разговора заслуживает тема исламских СМИ и новых социальных сетей, которые имеют свою целевую аудиторию, формируя темы для актуальных дискуссий. Огромное количество западноевропейских сайтов, созданных при исламских центрах, мечетях, общественных организациях, информируют о текущих новостях местных мусульманских общин, одновременно оперативно реагируя на события, происходящие в различных уголках арабо-мусульманского мира. Значительный по мощностям медийный ресурс, принадлежащий правящим элитам стран Персидского залива, Катара и Саудовской Аравии, формирует информационное пространство глобальной сети с заметным происламским (или происламистским) акцентом. Наступивший XXI век преобразил и геополитический ландшафт Европы, превратив исламский фактор в новую заметную цивилизационную составляющую континента. Албания, Косово, Босния и Герцеговина — государства с преобладающим мусульманским населением, что сегодня заметно усиливает и без того ощутимые миграционные потоки внутри Евросоюза, формируя многонациональные исламские кластеры в западноевропейских городах и их предместьях.

Подводя итог, можно констатировать, что процесс духовного, культурного, демографического и, наконец, финансово-инвестиционного «освоения» европейского пространства выходцами из стран арабо-мусульманского мира прошел с начала XIX в. значительный и богатый на события исторический путь. Сказанные некогда Мухаммедом Абдо слова о том, что он нашел в Париже образец истинного ислама, который не мог обнаружить у себя на родине, наполняются сегодня новым, актуальным для нового поколения евromусульман содержанием. Несмотря на рецидивы исламофобии, антииммигрантскую риторику правых политиков, доказанные или недоказанные случаи террористических атак с участием выходцев из Ближнего Востока или Северной Африки, Европа действительно, чуть ли не в режиме реального времени, становится «родным домом» для сотен тысяч этнических мусульман, преобразующих своей жизненной энергией и предприимчивостью новейшую историю континента. О поступательном движении этого процесса свидетельствуют широко известные экспертам статистические данные социологической службы Pew Research Center, касающиеся динамики роста мусульманского населения в мире и ее проекции вплоть до 2030 г. (Белокреницкий, 2017). Авторы другого амбициозного по замыслу исследовательского проекта «At Home in Europe» («У себя дома в Европе»), проанализировав положение мусульманского населения в 11 крупных европейских городах, включая Антверпен, Амстердам, Берлин, Гамбург, Копенгаген, Лестер, Лондон, Марсель, Париж, Роттердам и Стокгольм, развеивают многие предрассудки и опасения скептиков относительно невозможности интеграции исламских этносов в общеевропейское социокультурное пространство. Обобщая значительный по объему эмпирический материал, эксперты констатируют, что 61% европейских мусульман испытывает полную интегрированность (*strong sense of belonging*) в общество страны проживания. В городах это чувство присутствует у 72% мусульманских резидентов, причем в Антверпене у более 90%. Другие аспекты исследования, касающиеся разных форм политической активности, а именно — участия в электоральном процессе, общественных проектах на местном и муниципальном уровне, различных публичных акциях общегородского масштаба, законодательских инициативах, защиты окружающей среды и т.д. дают основание для оптимистических прогнозов на будущее дальнейшего сближения жизненных интересов мусульманского и коренного населения этих городов. Вместе с тем подчеркивается, что 50% мусульманских респондентов все еще испытывают сомнения относительно своего будущего и будущего своих детей в принимающем обществе (MIE, 2010).

В завершение следует отметить, что полное и законченное описание ситуации, связанной со сферой «*çirban islam*» в многонациональном пространстве европейского города, находится в самом начале и ждет новых исследовательских решений и расширения зоны научного поиска. Но в качестве промежуточного итога приведем мнения двух наиболее авторитетных ученых-исламоведов, во-первых, констатирующих, что «фронтير между исламом и Западом больше не является географическим, и все менее и менее — цивилизационным» (Pua, 2017, с. 24) и, во-вторых, отстаивающих перспективность и поддержку на всех уровнях идеи межкультурной гибридации. «Победа гибридации способна снизить уровень конфликтности, в том числе и между мусульманами и немусульманами на Западе» (Наумкин, 2011, с.136).

**Библиография**

- Архимандрит Августин (2009). Ислам в Европе. Санкт-Петербург: ЦСО.
- Байрон Джордж Гордон (2008). Паломничество Чайльд-Гарольда. М.: Азбука-классика.
- Белокреницкий В.Я. (2017). Демография России и исламского мира: исторические тенденции и прогностические оценки // Мусульманский мир на исторических рубежах. Москва. С. 25–37.
- Бибикова О.П. (2015). Иммигранты из мусульманских стран в Европе: этноконфессиональный и социокультурный аспекты. Москва: ИВ РАН, Центр стратегической конъюнктуры.
- Вевьерка М. (2005). Формирование различий // Социологические исследования. № 8. С. 19–29.
- Гаспринский И. (1993). Россия и Восток. Казань: Татар. кн. изд-во.
- Деминцева Е.Б. (2002). Магрибинцы во Франции: история эмиграции и эволюция диаспоры. Москва.
- Деминцева Е.Б. (2009). Ислам в Европе и в России. Москва: Изд. дом Марджани.
- Закзук М. (1993). Лекция профессора университета «аль-Азхар» Махмуда Закзук. 20.08.1993. Кампус «Мадина аль-Бауса».
- Икбал М. (2002). Реконструкция религиозной мысли в исламе. Москва: Восточная литература.
- Мувайлихи М. (2013) Рассказ Исы ибн Хишама, или Период времени. Москва: Наука.
- Наумкин В.В. (2010) Мусульманская диаспора на Западе: дифференциация, конвергенция, гибридизация? // Международные процессы. М. Т. 8 № 2 (23), май — август 2010.
- Наумкин В.В. (2011) Ближний Восток в мировой политике и культуре. Избранные статьи, лекции, доклады 2008–2011 гг. Москва: ИВ РАН.
- Рау, О. (2017) Глобализированный ислам: в поисках новой уммы // Islamology. Том 8. № 1. С.11–40.
- Уотт М. (1976). Влияние ислама на средневековую Европу. Москва: Наука.
- Филишова Е. (2016). Дискурс об интеграции — консервативный анахронизм эпохи транснационализма // Транснациональные миграции и современные государства в условиях экономической турбулентности. Москва: Издательский дом «Дело» РАНХиГС. С. 305–321.
- Шарипова Р.М. (2011) Мусульмане Запада: путь к сосуществованию // Зарубежный Восток и современность: тридцать лет спустя (1980–2010). М.: ИВ РАН. С. 167–177.
- Boroujerdi, M. (1996). Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism. Syracuse: Syracuse University Press.
- Bukhari, Z.H., Nyang, S.S., Ahmad, M., Esposito, J.L. (2004). Muslims' Place in the American Public Square: Hopes, Fears, and Aspirations. New York: Altamira Press.
- Extra, G., Kutlay, Y. (2004) Urban Multilingualism in Europe: Immigrant Minority Languages at Home and School. Clevedon: Multilingual Matters.
- Gerholm, T., Lithman, Y.G. (1988). The New Islamic Presence in Western Europe. London: Mansell.
- Izetbegovic, A.A. (1984). Islam between East and West. Indianapolis: American Trust Publications.
- Kepel, G. (1997). Allah in the West: Islamic Movements in America and Europe. Standford: Standford University Press.
- MIE (2010) Muslims in Europe: A Report in 11 EU Cities. At Home in Europe Project. Open Society Institute. New York — London — Budapest [https://www.opensocietyfoundations.org/sites/default/files/a-muslims-europe-20110214\\_0.pdf](https://www.opensocietyfoundations.org/sites/default/files/a-muslims-europe-20110214_0.pdf)

- Ramadan, T. (1999). *To Be a European Muslim: A Study of Islamic Sources in the European Context*. Leicester: Islamic Foundation.
- Ramadan, T. (2004). *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Roy, O. (2004). *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press.
- Waage, P.N. (2004). *Islam i en moderne verden – et essay om dialog*. Oslo: Cappelen.

## REFERENCES

- Arhimandrit Avgustin (2009). *Islam v Evrope*. Sankt-Peterburg: CSO.
- Bajron Dzhordzh Gordon (2008). *Palomnichestvo CHajld-Garolda*. M.: Azbuka-klassika.
- Belokrenickij V.YA. (2017). Demografiya Rossii i islamskogo mira: istoricheskie tendencii i prognosticheskie ocenki // *Musulmanskij mir na istoricheskikh rubezhah*. Moskva. S. 25-37.
- Bibikova O.P. (2015). Immigranty iz musulmanskih stran v Evrope: ehtnokonfessionalnyj i sociokulturnyj aspekty. Moskva: IV RAN, Centr strategicheskoy konyunktury.
- Boroujerdi, M. (1996). *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Bukhari, Z.H., Nyang, S.S., Ahmad, M., Esposito, J.L. (2004). *Muslims' Place in the American Public Square: Hopes, Fears, and Aspirations*. New York: Altamira Press.
- Deminceva E.B. (2002). *Magribincy vo Francii: istoriya eh migracii i ehvolyuciya diaspory*. Moskva.
- Deminceva E.B. (2009). *Islam v Evrope i v Rossii*. Moskva: Izd. dom Mardzhani.
- Extra, G., Kutlay, Y. (2004) *Urban Multilingualism in Europe: Immigrant Minority Languages at Home and School*. Clevedon: Multilingual Matters.
- Filippova E. (2016). Diskurs ob integracii – konservativnyj anahronizm eh pohl transnacionalizma // *Transnacionalnye migracii i sovremennye gosudarstva v usloviyah ehkonomichejskoj turbulentsnosti*. Moskva: Izdatelskij dom «Delo» RANHiGS. S. 305-321.
- Gasprinskij I. (1993). *Rossiya i Vostok*. Kazan: Tatar. kn. izd-vo.
- Gerholm, T., Lithman, Y.G. (1988). *The New Islamic Presence in Western Europe*. London: Mansell.
- Ikkal M. (2002). *Rekonstrukciya religioznoj mysli v islame*. Moskva: Vostochnaya literatura.
- Izetbegovic, A.A. (1984). *Islam between East and West*. Indianapolis: American Trust Publications.
- Kepel, G. (1997). *Allah in the West: Islamic Movements in America and Europe*. Stanford: Stanford University Press.
- MIE (2010) *Muslims in Europe: A Report in 11 EU Cities*. At Home in Europe Project. Open Society Institute. New York – London – Budapest [https://www.opensocietyfoundations.org/sites/default/files/a-muslims-europe-20110214\\_0.pdf](https://www.opensocietyfoundations.org/sites/default/files/a-muslims-europe-20110214_0.pdf)
- Muvajlihi M. (2013) *Rasskaz Isy ibn Hishama, ili Period vremeni*. Moskva: Nauka.
- Naumkin V.V. (2010) *Musulmanskaya diaspora na Zapade: differenciaciya, konvergenciya, gibrizaciya?* // *Mezhdunarodnye processy*. M. T.8 № 2(23), maj-avgust 2010.
- Naumkin V.V. (2011) *Blizhnij Vostok v mirovoj politike i kulture. Izbrannye stati, lekcii, doklady 2008-2011 gg*. Moskva: IV RAN.
- Ramadan, T. (1999). *To Be a European Muslim: A Study of Islamic Sources in the European Context*. Leicester: Islamic Foundation.
- Ramadan, T. (2004). *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford; New York: Oxford University Press.

Roy, O. (2004). *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press.

Roy, O. (2017) Globalizirovannyj islam: v poiskah novej ummy // *Islamology*. Tom 7. №1. S.11-40.

Sharipova R.M. (2011) *Musulmane Zapada: put k sosushchestvovaniyu* // *Zarubezhnyj Vostok i sovremennost: tridcat let spustya (1980-2010)*. M.: IV RAN. S. 167-177.

Veverka M. (2005). *Formirovanie razlichij* // *Sociologicheskie issledovaniya*. №8. S. 19-29.

Waage, P.N. (2004). *Islam i en moderne verden — et essay om dialog*. Oslo: Cappelen.

Watt M. (1976). *Vliyanie islama na srednevekovuyu Evropu*. Moskva: Nauka.

Zakzuk M. (1993). *Lekciya professora universiteta «al-Azkhar» Mahmuda Zakzuka*. 20.08.1993. Kampus «Madina al-Bausa».

**THE ROLE OF THE WAQF SUPREME  
OFFICE IN THE SOVIETIZATION  
OF MUSLIM EDUCATION AND THE  
ESTABLISHMENT OF THE SOVIET  
SCHOOL NETWORK IN TURKESTAN**

---

---

**Daniil Melentev**  
*back-in-95@mail.ru*

*The article sheds light on a still poorly studied problem of how traditional Islamic education was initially modernized in the context of building of the Soviet school in Turkestan in the 1920s. The focus is made on a short history of the so-called Waqf Supreme Office that was charged with administration and management of state secular and religious schools (elementary maktab and advanced college madrasahs) in 1923-1926. The author argues that this institution contributed to the creation of a “Soviet Islam” loyal to the communist state in Central Asia. In addition, the article investigates the role of Jadid reformists in the early Soviet cultural reforms, their relationship with the Turkestan’s Bolsheviks, and the latter’s attitude to Islamic endowments and other cultural and charitable practices. A special attention is paid to continuities and ruptures between the late imperial and the early Soviet politics to Russia’s own Islam in its (ex-)colonial Oriental borderlands.*

**Key words:** *Waqf Supreme Office, jadids, modernization, Sovietization, state reforms, state regulation, education, enlightenment, Turkestan, Central Asia.*

---

---

The School of Humanitarian Studies  
of History Faculty, National Research  
University Higher School of Economics  
**Daniil Melentev**

# РОЛЬ ГЛАВНОГО ВАКУФНОГО УПРАВЛЕНИЯ В СОВЕТИЗАЦИИ МУСУЛЬМАНСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ И СТАНОВЛЕНИИ СОВЕТСКОЙ СЕТИ ШКОЛ В ТУРКЕСТАНЕ

Даниил Мелентьев

*back-in-95@mail.ru*

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.08.1.04>

*Настоящая статья посвящена советизации мусульманского образования, а также начальному этапу строительства советской школы в 1920-е годы в Туркестане. Предпринимается попытка посмотреть на процесс модернизации мусульманского социума Туркестана через институт Главного Вакуфного Управления, который играл важную роль в советской системе регулирования и распределения. Вакуфное управление в статье представляется как первый шаг к созданию лояльного коммунистическому государству «советского ислама» в Средней Азии в будущем. В исследовании излагается программа советско-джадидской реформы традиционных учебных заведений — мактаба и медресе. Анализируется контекст, в котором происходили обозначенные трансформации, и каково было отношение туркестанских большевиков к вакуфной проблеме. Рассматривается ранняя советская попытка решения вакуфного вопроса, который остался большевикам в наследство от колониальной администрации Туркестанского края.*

**Даниил  
Мелентьев**

Школа  
гуманитарных  
наук исторического  
факультета НИУ  
«Высшая Школа  
Экономики»

**Ключевые слова:** Главное Вакуфное Управление, джадиды, модернизация, советизация, государственные реформы, образование, просвещение, Туркестан, Средняя Азия.

История советского Туркестана (1917–1924) активно исследуется в современной историографии, но еще имеет ряд пробелов и неточностей. В первой половине 1920-х годов большевики, хотя и отрицали имперское прошлое, пытались осуществить некоторые нереализованные проекты царского времени. Необходимо обращать больше внимания на институты, которые создавались в раннесоветский период на внутреннем Востоке России. Отталкиваясь от институтов, можно выйти на более широкие и общие темы, в первую очередь — советизацию и модернизацию культуры российской Средней Азии, или «культурную революцию». Через частности, подобные Главному Вакуфному Управлению (ГВУ), есть возможность связать институциональное строительство с формированием национальных республик в среднеазиатском регионе. Особое внимание нужно уделить учреждениям образования и просвещения. Эта область требует кардинального пересмотра старых клише как идеологизированного советского периода, так и тенденциозности и ангажированности конца XX — начала XXI столетия. Целью данной статьи является изучение деятельности Главного Вакуфного Управления (1923–1926), которое занималось регулированием, реформированием и советизацией

мусульманской системы образования, а также роли вакуфного имущества в деле финансового обеспечения советских школ. Для проведения исследования активности ГВУ был избран институциональный подход. Эта методика позволяет продемонстрировать процесс создания образовательных практик в мусульманской системе образования, дает возможность четко иллюстрировать механизмы реализации реформ, а также учитывает характер советской бюрократической документации.

В историографии тема регулирования религиозного образования еще слабо изучена. Современная литература отошла от понятия «прогрессивности», но «модернизация» еще остается актуальной в отношении к мусульманскому образованию (Шигабдинов, 2009; Халилова, Бабаджанов, 2017; Мухамедов, 2017). Оно ставится в контекст установившейся в научном сообществе парадигмы «грубого насилия советской системы» над старыми институтами и их представителями. На самом деле ситуация обстоит гораздо сложнее. В современной литературе мусульманское образование в Туркестане — «жертва» репрессий. В анализе реформ, которые происходили в раннесоветской Средней Азии, исследователи стараются смотреть глазами мусульман и духовенства, которое было настроено явно оппозиционно, ограничиваясь парой фраз о жесткости социалистического строя, при этом забывая продемонстрировать позицию государства, а также части мусульманской элиты, которая стояла на стороне Советов. Данная статья призвана эксплицировать логику советского правительства во время проведения реформы традиционной конфессиональной школы в Туркестане, где свою роль сыграли вакуфы.

В современных научных работах проблема вакуфа в раннесоветской Средней Азии изучается (Penati, 2015; Reichmuth, 2010). Такие темы, как судьба реформирования исламского образования, процесс советизации мусульманских учебных заведений, привлечение местного населения к мероприятиям по поддержанию советской школы, мало проработаны. Хорошо изучено мусульманское обновленческое движение *джадидов*. Правда, и здесь необходимо внимательнее разобрать функции джадидов в советских органах культуры и просвещения. Отечественные и зарубежные исследователи сфокусированы на деятельности джадидов в дореволюционный период, насколько они были плодом колониализма Российской империи. Исследователи уже обращали внимание на ГВУ, что отражено в коллективном труде: «*Islamic Education in the Soviet Union and its Successor States*» (Muminov, Gafurov, Shigabdinov, 2010). Главный тезис авторов заключается в том, что советизация пагубно сказалась на мусульманской школе, сделав ее зависимой от власти.

Более подробно участие ГВУ в реформировании и советизации образования разобрано в статье Pianciola, Sartori (2007). Один из выводов, которые делают авторы, гласит, что у советской власти не было внятной позиции по вакуфному вопросу. Подобное утверждение не совсем верно, поскольку программа действия у туркестанских большевиков по вакуфу все-таки была. Также вызывает сомнение, что туркестанские большевики вошли в союз с джадидами ради получения контроля над обществом. На это хочется возразить, что сами джадиды были непопулярны в мусульманской среде. Коренные жители предпочитали не их «новый метод» обучения, а традиционную «старую» школу. Население скорее было реакционным, чем прогрессивным. Положение, гласящее, что на примере проблемы вакуфа в советском Туркестане можно сделать вывод об общей политике большевиков в регионе, где они, по мнению авторов, ничего не понимали, — слишком громкое заявление, требующее привлечения ряда доказательств и примеров. Большевики отдавали себе отчет, что они делают и для чего.

Источниковая база настоящего исследования состоит из документов Российского государственного архива социально-политической истории (РГАСПИ). Это материалы Бюро секретариата ЦК РКП(б) (Ф. 17. О. 84) туркестанского отделения, документы Комиссии ВЦИК и СНК РСФСР по делам Туркестана (Ф. 122. О. 1–4), Среднеазиатского бюро ЦК ВКП(б) (Ф. 62. О. 1–4). По виду это законодательные источники, акты, делопроизводственная документация, статистика, циркуляры, постановления, отчеты и доклады, отправленные чиновниками из Ташкента в Москву. Язык документации — русский. Выделяется ряд проблем, связанных с материалами. Неизвестно кто составлял отчеты — коммунисты или джадиды? За дискурсом советских официальных документов иногда сложно увидеть грань между реальными действиями и декларациями. Это связано с тем, что до московских архивов доходила не вся информация. Основной документооборот происходил в Ташкенте, который являлся административным центром Туркестана. В документах московских архивов не были обнаружены вакуфные грамоты (*вакф-наме*), которые могли бы дать более точные сведения о манипуляциях власти вакуфами. Этот вид источника находится в ташкентских архивах, в частности в Центральном государственном архиве Республики Узбекистан (ЦГА РУз), возможно в Государственном архиве города Ташкента (ГАГТ), где хранятся документы на арабском, фарси или тюрки в арабской графике (Султанов, 2013) и куда автору не удалось попасть.

Встает вопрос: насколько такие конъюнктурные советские документы репрезентативны для объективной реконструкции прошлого без привлечения, к примеру, нарративных источников? И другой: можно ли по московским архивам, без использования материалов узбекских, судить о роли ГВУ в процессе советизации традиционного мусульманского образования? Отвечая на поставленные вопросы, надо сказать, что содержимое московских материалов открывает новые грани процессов, происходивших с мусульманским образованием в советском Туркестане. Это свойство делает их важными и уникальными. На основе московских архивов есть возможность продемонстрировать начальный этап советизации мусульманского образования. Насколько данные, отраженные в документах, исполнялись на практике, точно сказать сложно. Они требуют дальнейшей детальной проработки и исследования. Репрезентативность документов заключается в том, что они помогают частично смоделировать политику советской власти в отношении религии в Туркестане. По московским источникам можно проследить, по каким критериям происходило распределение экспроприированных средств на нужды образования.

Важно рассмотреть, какие функции выполняло ГВУ в сфере государственного регулирования мусульманского вероучения в образовательных заведениях. Каковы были способы советизации мактабов и медресе? В чем заключалась роль джадидов в советском Туркестане? Наконец, было ли заинтересовано большевистское правительство в переформатировании исламской традиционной системы образования? Поскольку в отношении вакуфа и мусульманского образования еще в колониальный период разрабатывались планы по постановке их на службу государству, необходимо определить, насколько взгляды власти сохранили преемственность, или произошел разрыв. Взяло ли советское правительство в Туркестане на вооружение имперскую модель в отношении вакуфов или она была новой? Насколько активно колониальная и советская власть вкладывалась в создание образовательной инфраструктуры в Туркестане и к каким практикам прибегала?

## ВАКУФ И СИСТЕМА ОБРАЗОВАНИЯ В КОЛОНИАЛЬНОМ ТУРКЕСТАНЕ

В 1865 году царская армия завоевала Ташкент, что ознаменовало присоединение большей части среднеазиатского региона к Российской империи. В 1867 году было создано Туркестанское генерал-губернаторство с административным центром в Ташкенте. Империя на мусульманской окраине начала проводить политику русификации, которая заключалась в ненасильственном приобщении местных жителей к русской культуре и европейским ценностям (Миллер, 2002). Главная роль в этой политике отводилась образованию, для чего были созданы русско-туземные школы. Предполагалось, что совместное обучение русских (европейцев) и местных народностей изменит мировоззрение последних. Русско-туземные школы открывались в крупных городах, таких как Ташкент или Самарканд, где селились европейцы и находились колониальные властные структуры. В кишлаках пытались создавать русско-туземные школы, но они совершенно не оправдали себя, поскольку европейские институты контроля и принуждения там отсутствовали. К тому же население не имело постоянного контакта с европейцами, следовательно, не было заинтересовано в имперских школах. Со временем стало ясно, что русификация в Туркестане малоуспешна, а русско-туземные школы не могут заменить мактабы.

Имперская образовательная система не сумела потеснить традиционную мусульманскую — мактабы и медресе. Колониальная власть не пыталась регулировать конфессиональное образование, поскольку первым генерал-губернатором Туркестанского края Константином Петровичем фон Кауфманом (1818–1882) была выработана «политика невмешательства». Она выражалась в отсутствии контроля за мусульманским образованием. При имперской власти число традиционных религиозных учреждений: мечетей, мактабов и медресе — значительно возросло из-за индифферентности колониальной администрации (Бабаджанов, 2017). Мактабы — начальное образование — были независимы от государства в материальном плане. Они имели широкое распространение в Туркестане, в каждом кишлаке имелась одна или несколько школ. Их финансовое обеспечение производилось родителями учащихся либо через вакуфы. Пожертвования родителей выражались в твердой валюте, но чаще всего продуктами питания (Остроумов, 1906). Образование получали в основном мальчики, — девочки не ходили в школы, они проходили обучение на дому. Практика получения образования девочками была в основном прерогативой богатых или знатных семей.

Медресе представляло собой высшее учебное заведение в иерархии традиционного мусульманского образования. В нем обучались наиболее способные дети либо те, кто имел богатых родителей или был связан с духовенством. Обучение в медресе длилось порядка 20–30 лет. В них существовало подобие программы обучения, которая делилась на два цикла предметов — «традиционные» и «рациональные». Первые — это религиозные дисциплины, основа образования: арабский язык и экзегетика Корана (*тафсир*), исламская юриспруденция (*фикх*). Особое место отводилось догматическому богословию (*калам*). Во второй цикл входили каллиграфия, логика, математика, астрономия, философия (Frank, 2012, p. 65). Медресе в основном располагались в городах. Региональным образовательным центром Средней Азии была Бухара. В каждом из медресе находились *мударрисы* (учителя), *имамы*, *азанчи* (муэдзин — человек, призывающий на молитву), *муллабачи* (молодые преподаватели), *фарош* (дворник), *сартарош* (цирюльник), в некоторых — *хатиб* (проповедник, который проводит пятничную молитву — джума-на-

маз), *максурхан* (читающий ежедневно определенную часть из Корана) (Убайдуллоев, 2014). Вопросом назначения учителей в медресе, в отличие от мактабов, ведал сам эмир. В небольших городах назначением мударрисов занимались местные власти.

На рубеже веков среди мусульманской интеллигенции стали популярны идеи «обновления», или «модернизации» среднеазиатского общества. Выразителями подобных устремлений стали джадиды. Центральное место в мировоззрении джадидского движения занимало понятие о прогрессе, культивирование в обществе современных знаний, новых форм общественной организации (Khalid, 2009). Джадиды призывали к реформам в образовании. Они констатировали, что ислам требует от правоверного учиться и получать новое знание. Джадиды провозглашали возвращение к «подлинному исламу» и оригинальным мусульманским источникам, не обремененным комментариями ученых (Халид, 2010, с. 67).

Под влиянием джадидов женщины-татарки Туркестана в начале XX века начали высказываться за равноправие с мужчинами в получении образования, как религиозного, так и светского (Шадманова, 2012). Модернисты пытались создать сеть собственных школ, которые опирались на новый метод (*усул-и-джадид*) преподавания, однако их постигла та же участь, что и русско-туземные, — они не стали популярны в среде местного населения. Предпочтение отдавалось по-прежнему «старометодной» системе. Новометодные школы привлекали внимание некоторой части мусульманской интеллигенции, которая ориентировалась на взаимодействие с европейцами.

Вакуф (араб. *вакф*, мн. *аукаф*; дословно — установление надзора, остановка отношений собственности) — термин мусульманского права, означающий неотчуждаемое имущество, изъятое из гражданского оборота, которое не может быть предметом частной собственности. Он не может быть продан, заложен, подарен или отчужден, кроме того случая, когда юридическое лицо перестало существовать. В вакуф могли переходить земли, караван-сарай, лавки, бани, мельницы, деньги, книги (библиотеки) (Полвека в Туркестане, 2015, с. 482–487). Также вакуфы учреждались для поддержания мечетей, мактабов и медресе, служили источником социальной помощи нуждающимся (Мухамедов, 2015). В дореволюционном Туркестане существовала особая система, которая имела отличия от традиционного благотворительного вакуфа в странах мусульманского Востока. В Туркестане чиновники создали собственную классификацию вакуфа, которая разделялась на *законные* (полная утрата учредителем прав на переданное имущество), *обычные* (закрепленные за потомками учредителя с правом получения части дохода) и *смешанные* (часть дохода поступает в пользу завещателя, остальная часть идет на благотворительность). Нас интересуют смешанные вакуфы, или «*благотворительные*», поскольку этот тип вакуфа финансово обеспечивал реформу мусульманского образования и становление советской школы. Внутренняя стратификация института вакуфа имела управляющего (*казий*) и наблюдающего за вакуфным имуществом (*назир*).

Вакуфный вопрос в Туркестанском генерал-губернаторстве был одним из долго дискутируемых. Когда колониальная администрация попыталась упорядочить земельное владение в крае, это оказалось непросто сделать из-за вакуфов. Возникла проблема между Бухарским эмиратом, находившимся под протекторатом, и Туркестанским генерал-губернаторством. Как делить вакуфы и кому они должны в итоге принадлежать? (Pianciola, Sartori, 2007). Кроме земельного вопроса был и финансовый — с вакуфа туркестанская казна не получала никаких средств, так как это представляло общую нор-

му мусульманского права для стран с мусульманским правлением. Во властных кругах проходили дискуссии, надо ли брать с вакуфов определенный процент в казну? К. фон Кауфман утверждал, что вакуфы должны принадлежать государству (Абашин, 2003). Однако было решено отказаться от этой идеи, поскольку эта мера не окупится, в результате на баланс колониальной администрации автоматически перейдет содержание всей системы мусульманского образования. В колониальном Туркестане благотворительный вакуф служил для богатой прослойки населения способом ухода от налогов. Поняв это, власти установили ограничение на создание благотворительных вакуфов — их стало разрешено открывать только с постановления колониальных властей. В конечном итоге в дореволюционном Туркестане проблему вакуфных земель и имущества решить не смогли.

### ВАКУФ И СИСТЕМА ОБРАЗОВАНИЯ В СОВЕТСКОМ ТУРКЕСТАНЕ

После Октябрьской революции (1917) все вакуфы были национализированы декретом Всероссийского съезда Советов о земле 26 октября 1917 года (Декреты советской власти, 1957, с. 17–19). По декрету отменялись все виды собственности, кроме государственной. 20 января 1918 года декретом «О свободе совести, церковных и религиозных обществ» было провозглашено, что школа отделяется от церкви, а преподавание религии в образовательных учреждениях запрещается. Обучаться религии разрешалось только частным образом (Декреты советской власти, 1957, с. 371–374). Поскольку в исламе нет института церкви, это выразилось в закрытии мактабов и медресе в Туркестане. Русско-туземные школы были ликвидированы большевиками как рассадники великорусского шовинизма. Новометодные джадидские школы были проигнорированы вследствие их малозначительности. 14 мая 1918 года приказом № 145 СНК Туркестанской республики было объявлено об организации советской общеобразовательной школы (Россия — Средняя Азия, 2011, с. 85).

Реформы в Туркестане требовали больших инвестиций. Было необходимо создавать производства, выстраивать новую систему начального и среднего образования, поддерживать высшую школу. В условиях дезорганизации властных структур, обрыва естественных связей с другими регионами страны, началом Гражданской войны и голода найти достаточно средств на все сразу было невероятно сложно. Поэтому в 1918–1919 годах туркестанское правительство принимает решение разделить вакуфы между Народным комиссариатом земледелия (НКЗ) и Народным комиссариатом просвещения (Наркомпрос) (Pianciola, Sartori, 2007). На такой шаг пошли для того, чтобы наркоматы могли находить средства для проведения модернизации соответствующей области самостоятельно, не дожидаясь субсидий Москвы.

Наркомпрос Туркестана в течение 1918 года находился на стадии организации, вследствие чего первые советские школы и инфраструктура для новой системы создавались при поддержке Туркестанского Народного Университета (ТНУ) (1918) и европейской интеллектуальной элиты (РГАСПИ. Ф. 122. О. 1. Д. 58. Л. 38). При содействии ТНУ были организованы курсы иностранных языков, кройки и шитья (при пяти школах), сапожного дела (при трех школах), курсы плавания, инструкторов земельно-водных комитетов и другие. В общей сложности в Ташкенте за 1918 год университетом было создано: 11 общих начальных школ, 11 мусульманских школ, 8 детских площадок, 2 профессиональные (ремесленные) мусульманские школы (РГАСПИ. Ф. 122. О. 1. Д. 58. Л. 38).

Попытка запрета всей дореволюционной системы образования оказалась необдуманным действием, которое вызвало протесты со стороны коренного мусульманского населения. Под социальным давлением большевики отходят от радикальной политики и начинают искать компромиссы. 9 ноября 1918 года разрешается преподавание мусульманского религиозного учения. Кроме того, религия пришла в советские школы. 20 марта 1919 года было принято решение об остановке приказа о закрытии традиционных мактабов. Но при этом власти отказали конфессиональным учебным заведениям в кредитах из казны (Россия — Средняя Азия, 2011, с. 86). В экономическом плане мактабы вернулись к обычной системе — обеспечению со стороны родителей учеников.

В Туркестане большевики сотрудничали с джадидами, привлекая их к работе в государственных органах. Советская власть поддерживала создание новометодных школ в областях края. В 1920 году в докладе в Комиссию ВЦИК по делам Туркестана С. Власова-Перовская, которая заведовала Отделом культуры и просвещения в Хиве, сообщала, что в городе новометодных школ не было и в помине, а преподавание в мактабах велось по старым методам — зазубриванием нараспев мест из Корана, которых дети совершенно не понимали (РГАСПИ. Ф. 122. О. 1. Д. 58. Л. 265). В том же 1920 году чиновники из Чрезвычайной Комиссии ЦИК народного образования Туркестанской республики сетовали на то, что в Бухаре джадида «вырезаны» и нет возможности выстроить образование, опираясь на новые методы обучения (РГАСПИ. Ф. 122. О. 1. Д. 58. Л. 183).

После установления советской власти в Бухаре, Хиве и Хорезме (1920) большевики пытались осторожно решать проблемы с вакуфами в этих землях, поскольку их концентрация была очень большой. Большевики понимали: ударить по вакуфу, который считался частью культа, значит одномоментно потерять опору в среде сочувствующих коммунистам, но не приемлющих радикальных изменений. Большевики отказываются лично вести агитацию против вакуфов в районах, где приверженность религии очень сильна, поручая это дело коммунистам-мусульманам, которые таким смешением мировоззрений должны психологически внедрить в сознание людей мысль о возможном сосуществовании ислама с атеистическим государством (РГАСПИ. Ф. 544. О. 4. Д. 32 Л. 23–35). В отношении вакуфного имущества туркестанские власти идут на компромисс. 20 июня 1922 года декретом ЦИК СНК Туркестанской республики вакуфы были возвращены мечетям и медресе. По декрету получаемые от эксплуатации вакуфного имущества средства должны расходоваться на содержание мактабов и медресе, ремонт, оплату труда мукаррисам, мукарирам, мутавакиялам, муллам (ЦГА РУз. Ф. 17. О. 1. Д. 312. Л. 108–110. Цит. по. Karimov, Abramson, 2009, pp. 33–37).

13 сентября 1922 года решение туркестанских большевиков о преподавании религии в советских школах признается противоречащим основам советской политики в области народного образования и не вызванном интересами национальной политики (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 602. Л. 16). Было постановлено, что преподавание вероучения в советской школе разрешено, но в свободное от учебных занятий время и специальными преподавателями, которые оплачиваются родителями, пожелавшими обучать своих детей исламу (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 602. Л. 16). Изменение политики в отношении религии в советской школе связано с частичной утратой в 1920 году туркестанскими Советами независимости от Москвы.

Протокол заседания Президиума ВЦИК от 4 января 1923 года подтверждает запрет на преподавание религии в советских школах (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 602. Л. 18). Вслед

за решением издается циркуляр, который определил полномочия местных органов управления в Туркестане в отношении мер к мусульманскому вероучению и духовенству. По нему были недопустимы репрессии в отношении мулл за проповедь ислама и обучение догматам мусульманского вероучения в мечетях и на дому. Богословские школы, которые содержались за счет добровольных приношений, запрещалось закрывать. Преподавание догматов религии в советских школах, где обучались общеобразовательным предметам, не допускалось (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 602. Л. 19).

## ГЛАВНОЕ ВАКУФНОЕ УПРАВЛЕНИЕ И РЕФОРМЫ В МАКТАБЕ И МЕДРЕСЕ

**П**еред проведением реформы традиционной школы в 1922 году в Туркестане провели исследование грамотности коренного населения края. Оценка проводилась с точки зрения европейской системы образования, что подразумевало знание русского языка, умение на нем изъясняться и писать. Констатировалось, что с образованием населения края дело обстоит неблагоприятно. Низкий уровень комиссия связывала с влиянием духовенства, которое было еще сильно в среде тюркских народов (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 419. Л. 9). Коренное население можно было считать образованным, отталкиваясь от мусульманского понимания грамотности, то есть знания арабского языка, умения писать арабской графикой на тюрки или фарси.

В январе 1923 года было создано Главное Вакуфное Управление, в ведение которого было предано все вакуфное имущество Туркестанской республики. Головное здание располагалось в Ташкенте. ГВУ было создано с целью организовать управление вакуфным имуществом и направить его на культурно-просветительское дело коренного населения, а также советизацию мактабов и медресе, организацию советских школ (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 164). Для достижения поставленной цели сформировали специальные отделы и подотделы в областях Туркестана: в Сырдарьинской области — 2 подотдела; в Самаркандской области — 5; в Ферганской области — 5. ГВУ входил в структуру Наркомпроса (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 164). Советская власть в Туркестане прибегла к нереализованной дореволюционной модели огосударствления вакуфного имущества, что предлагал осуществить К. фон Кауфман.

ГВУ разработало программу, которая предполагала плавную трансформацию форм преподавания с постепенной ликвидацией религиозности в учебных заведениях. Это представлялось наилучшим способом сохранения лояльности населения и мусульманской интеллигенции. В ТАССР это предполагалось реализовать механизмом перехода от традиционной, или старометодной мусульманской школы к новометодной и затем к советской. Переход от одной модели к другой представлял собой наложение принципов преподавания с постепенным вычищением остатков первых двух и переходом на советские стандарты. Старометодная школа не хотела перестраиваться. Традиции просвещения и образования были вплетены в повседневную жизнь среднеазиатского общества. Продолжением реформы стал план по переобучению мударрисов на специальных курсах под надзором коммунистов. Это был первый шаг в сторону регулирования мусульманских школ.

В 1924 году ГВУ приступило к реорганизации старометодных мактабов и медресе. Первоначально провели регистрацию и обследование старометодных мактабов вместе с определением квалификации мударрисов (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 166). Реформа религиозной составляющей предполагала сведение ее к учению о морали. Ежедневно выделялось 3 учебных часа для новометодного преподавания: обучение грамоте, прохож-

дение элементарного курса родного языка и арифметики (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 166). После реформы мактаб оказался всецело подчинен Наркомпросу, став в равной степени с советской школой одним из звеньев культурного строительства в Туркестане.

К реформе медресе ГВУ подходило осторожнее. Преподавание в медресе оценивалось как устарелое и неэффективное. По мнению советской власти, мактабы и медресе выпускали из своих стен не подготовленных к жизни молодых людей, которых необходимо было переучивать, социализировать/интегрировать в советскую действительность (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 166). В медресе по всему Туркестану проводился сбор данных о преподавательском составе и учениках. Выявлялись социальное положение учащихся, возраст, отношение к обучению, квалификация мударрисов (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 166). Переформатированию подверглось внутреннее пространство медресе, которое не соответствовало новым стандартам, что стало главной причиной медленного реформирования. В медресе устанавливался привычный для европейской системы образования инвентарь: парты, стулья, доски. Планировалось, что медресе превратится по форме обучения в советскую школу I (1–4 классы) и II (5–9 классы) ступени. Поэтому срок обучения сокращался до 9 лет (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 167–168).

Были сформулированы разного рода цензы для поступления в медресе. На I ступень обучения зачислялись лица не старше 20 лет, умеющие бегло читать и писать по-русски. Поступающий на II ступень обучения в медресе должен был усвоить объем знаний, соответствующий семи годам обучения в советской школе. Условием приема являлся возраст не старше 25 лет. Третья ступень в медресе содержала программу полного среднего образования, то есть советской школы I и II ступени. На этой стадии в медресе зачислялись ученики не старше 30 лет (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 168). Для принятия учащихся на каждую из ступеней были созданы подготовительные курсы.

Педагогический состав вставал на учет в ГВУ, все традиционные институты образования фиксировались, а затем преобразовывались. Медресе и мактабы, принятые на учет, подлежали закрытию и открывались по мере их советизации. В результате время, отведенное на изучение профессиональной литературы, ужималось, вводились обязательные предметы из советских школ: история бытовой культуры, история социалистической мысли и другие (Луначарский, 1976, с. 456–460).

**Таблица 1**

*Реорганизованные мактабы и медресе по 3 областям Туркестана в 1924 году (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 168).*

Область	Наименование	Всего зарегистрировано	Из них реорганизовано	На число учеников	Фактически учатся
Сырдаринская область	Медресе	22	6	375	193
	Мактабы	112	6	550	550
Самаркандская область	Медресе	58	7	410	360
	Мактабы	45	13	810	665
Ферганская область	Медресе	188	8	520	370
	Мактабы	57	10	570	460
Всего	Медресе	268	21	1305	873
	Мактабы	214	29	1930	1675
	<b>Всего</b>	<b>482</b>	<b>50</b>	<b>3235</b>	<b>2548</b>

По данным из таблицы, за год не подверглось реорганизации меньше 50% медресе из попавших в учет. Просматривается недобор учащихся в мактабах, который составляет 13%. Более высокие показатели по мактабам связаны с необходимостью получения начального образования для полноценного существования в обществе. На 1923/1924 учебный год предполагалось реорганизовать 40% всех мактабов и медресе, но переформатирование было приостановлено вследствие неоконченного переустройства помещений (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 169).

ГВУ обеспечивало регулирование финансов. Национализированные средства вакуффов распределялись на печать учебной литературы на местных языках, постройку новых учебных заведений и реставрацию старых. На вакуфные средства происходило содержание курсов по переобучению мударрисов и омоложение педагогического состава в учебных заведениях. Обновление учительского персонала происходило по желанию преподавателей мактабов и медресе. Курсы предполагали пять месяцев обучения. Они были открыты в Ташкенте, Самарканде, Андижане и Ходженте. На курсы зачислялись грамотные и сочувствующие реформе мусульманского образования кандидаты в возрасте от 20 до 30 лет. В виде исключения для мударрисов, преданных педагогической работе, приемный возраст мог быть увеличен до 40 лет (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 167).

Если мударрисы отказывались проходить курсы переобучения, то их снимали с должности и вакуфные отделы подыскивали подходящих кандидатов на их место. После окончания переподготовки мударрисы направлялись на работу в мактабы, которые не пожелали послать учителей на курсы (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 167). Программа курсов заключалась в изучении «звукового метода» преподавания, освоении арифметики в пределах простых чисел. Проводился цикл лекций по естествознанию с лабораторной практикой, политическая программа, экскурсии, практика школьных занятий и посещение советских школ (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 167).

## ПРОБЛЕМЫ ПРИ РЕАЛИЗАЦИИ РЕФОРМЫ

ГВУ столкнулось со структурными проблемами при реализации реформ. Чиновники жаловались на изъяны законодательства, а иногда даже противодействие со стороны других учреждений (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 170). По мнению представителей ГВУ, среди некоторых учреждений отсутствовало осознание важности вакуфного вопроса в Туркестане. Например, в Хорезме в некоторых районах вакуфные владения превышали 50%, а в иных достигали 90% всей обрабатываемой земли в области (РГАСПИ. Ф. 544. О. 4. Д. 32. Л. 28). Одной из причин замедления реформы был действующий декрет ТурЦИКа по вакуфному праву, опубликованный в 1922 году за № 173 (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 170). В какой-то мере ГВУ столкнулось с теми же проблемами, что и чиновники в Российской империи, — установление точной правовой структуры вакуфа. Необходимо было выяснить взаимоотношения с Народным комитетом финансов (НКФ), Народным комитетом земледелия (НКЗ), Главным управлением коммунальных хозяйств, Центральным управлением архивным делом Туркестана (Цуардел) и Туркестанским комитетом по делам музеев и охраны памятников старины, искусства и природы (Туркомстарис).

Путаница возникла из-за переплетения полномочий и смежного функционала ГВУ. Такие ведомства, как Туркомстарис и Цуардел, совместно использовали вакуф для собственных нужд. 29 мая 1920 года был создан Цуардел, на который возлагались функции

управления архивным делом и государственным архивным фондом в ТАССР. Центральный отдел располагался в Ташкенте, также были созданы филиалы в Самаркандской, Ферганской, Семиреченской, Закаспийской и Амударьинской областях (РГАСПИ. Ф. 122. О. 1. Д. 70. Л. 8). Цуардел состоял из семи отделов. В отдел государственного архивного фонда входило восемь секций, одной из которых была восточная, содержащая в себе архивы местного мусульманского духовенства, вакуфных учреждений, дервишских орденов, бывших самостоятельных владельцев, народных судов (казиев, биев), духовно-гражданских организаций (РГАСПИ. Ф. 122. О. 1. Д. 70. Л. 16).

22 мая 1921 года постановлением СНК Туркестанской республики при Наркомпросе в Ташкенте был создан Туркомстарис. Это учреждение предназначалось для объединения и управления музейным делом, охраны и реставрации памятников старины, искусства и природы. При Туркомстарисе был образован Совет, куда вошли представители Цуардела и других организаций (РГАСПИ. Ф. 122. О. 1. Д. 73. Л. 35). Многими памятниками старины в Туркестане были мечети, при которых находились медресе. Соответственно, вакуфное имущество с документацией при создании Туркомстариса было недоступно для ГВУ в 1923–1924 году, поскольку частично за счет вакуфов производилась реконструкция исторических монументов.

ГВУ направило в ТурЦИК ряд требований, которые следовало принять для нормальной работы управления. Во-первых, ГВУ просило изъять из ведения Туркомстариса эксплуатацию вакуфных имуществ мечетей, признанных историческими памятниками мусульманского зодчества. Просило дать возможность получить от Цуардела подлинные вакуфные документы (вакф-наме), а также освободить вакуфное имущество от государственных и местных налогов и сборов. Требовало направить вакуфы по назначению — на культурно-просветительскую работу с коренным населением. ГВУ заявляло, что нужно уравнивать их права в отношении городских вакуфных имуществ с правами коммунальных хозяйств. Просило изъять из ведения коммунальных отделов вакуфное имущество и наконец установить точную юридическую структуру вакуфного права, поскольку отсутствие в законе строгого определенного понятия о вакуфах является тормозом в реализации реформ. Многие органы власти и отдельные лица понимали вакуфный вопрос по-своему, тем самым создавая путаницу (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 171).

## РЕШЕНИЕ ВАКУФНОГО ВОПРОСА В ТУРКЕСТАНЕ

**В** 1923 году Центральный Комитет коммунистической партии Туркестана (ЦККПТ) постановил создать межведомственную комиссию по пересмотру существующих положений о вакуфе. В состав комиссии вошли представители от ЦККПТ, Народного комиссариата юстиции (НКЮ), Народного комиссариата внутренних дел (НКВД), Наркомпроса, НКЗ, НКФ, Туркомстариса, Цуардела и ГВУ. Комиссия приступила к работе 8 сентября 1923 года и рассмотрела все вопросы, поставленные на повестку дня к 18 сентября. Все просьбы ГВУ по разделению полномочий учреждений удовлетворялись. Приоритет в распределении средств вакуфов отдавался ГВУ. Вышеперечисленные ведомства Туркестанской республики обязывались согласовывать свои действия по использованию вакуфных средств с ГВУ (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 172–175). Комиссия в кооперации с ГВУ выработала новые правила, которые уточняли положение вакуфа в Туркестане, вносили ясность в его использование. Особое внимание было уделено разрешению конфликта между ГВУ и НКЗ.

Все вакуфные учреждения вместе с имуществом, предназначенным для удовлетворения культурно-просветительских и религиозных потребностей коренного населения Туркестана, получили статус государственно-общественного достояния коренного населения. Доходы с вакуфного имущества шли в пользу того учреждения, в пользу которого они учреждены. ГВУ предоставлялось право распоряжаться излишками одного вакуфного учреждения в пользу другого, если последнее имеет культурно-просветительское значение. Все вакуфы разделялись на две категории: *религиозные* и *культурно-просветительские*, или *благотворительные*. К религиозным вакуфам относились вакуфы мечетей, кары-хане и «Максура», а к культурно-просветительским — остальные. Контроль за вакуфами, как религиозными, так и культурно-просветительскими, принадлежал теперь ГВУ. Учреждение новых вакуфов допускалось лишь в пользу культурно-просветительских, или благотворительных учреждений. Новые вакуфы учреждались у мусульманских шариатских судей — казиев, копии с каждого акта (вакф-наме), должны были регистрироваться и заверяться ГВУ или его областным отделом. Цуардел обязывался передать ГВУ вакуфные документы во временное пользование (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 172–173).

Вакуфы, законность и дореволюционная принадлежность которых не вызывает никаких сомнений и которые состоят в распоряжении коммунальных хозяйств или органов НКЗ, передаются ГВУ по «особому списку» с приведением в нем ссылок на документы (вакф-наме). Составление списка производится совместно коммунальными хозяйствами НКЗ и ГВУ. Вакуфы, принадлежность которых является неустановленной или спорной, передаются коммунальными хозяйствами и НКЗ в ГВУ на разбирательство. При отсутствии соглашения по поводу вакуфа между коммунальными хозяйствами или органами НКЗ с ГВУ должно было составляться подробное постановление с приведением доводов сторон. Затем оно предоставлялось в исполком и НКВД или НКЗ для окончательного разрешения на объединенном заседании всех заинтересованных учреждений. Для руководства на местах в отношении передачи вакуфов в ГВУ последнему надлежит создать инструкцию совместно с Главным управлением коммунальных хозяйств (ГУКХ), НКЗ и НКЮ, после передать ее своим отделам (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 173).

Вакуфные земли кишлаков, отдельных семей или групп лиц вне городской черты остаются в пользовании фактических распорядителей на основании закона о трудовом землепользовании, если земли эти переданы в порядке трудовой нормы беднейшему населению до 1-го сентября 1922 года. Установленные с них государственные налоги поступают в распоряжение местных исполкомов. Все вакуфные земли, не распределенные по трудовой норме, поступают в управление ГВУ. Вакуфное имущество, принадлежащее историческим памятникам мусульманского зодчества, переходит в распоряжение ГВУ. На вакуф возлагается обязанность выделять средства на ремонт и реставрацию памятников по смете Туркомстариса. Составление смет, планов работ и производство самих работ по ремонту жилых помещений (худжр), зданий исторического характера и предназначенных для учебных заведений (медресе), производится ГВУ по соглашению с Туркомстарисом за счет вакуфных средств. Техническое руководство работами осуществляет Туркомстарис (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 174).

Постановили, что имеют силу те вакуфы, которые действовали до завоевания Туркестана Российской империей, и те, которые были учреждены после, но не позднее 7 ноября 1917 года. Все документы об учреждении частными лицами вакуфных

земель, совершенные после обозначенных событий, должны считаться недействительными. ГВУ разрешалось взимать арендную плату за земли или помещения, принадлежащие вакуфу по договору, с государственных учреждений, организаций, предприятий и частных лиц. Если вакуфные документы (вакф-наме) оказались утраченными, ГВУ обязывалось их восстановить на основании письменных источников или свидетельских показаний. Спорные ситуации должны были разрешаться в административном порядке: с частными лицами и предприятиями — судом, с государственными учреждениями — арбитражной комиссией. Произошло размежевание вакуфных земель между Туркестанской республикой и Бухарой. Доходы с вакуфных имуществ, находящихся на территории Бухарской республики и Туркестанской республики, должны были передаваться по принадлежности «на основах взаимности» (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 175). Новое положение регламентировало правовое и юридическое состояние ГВУ, что было одной из целей созыва комиссии. Произошло разделение полномочий ведомств. ГВУ превращалось в орган распределения и контроля средств, выделяемых на просвещение в Туркестане. Оно приобрело рычаги влияния на конфессиональное образование, а также начальное советское образование в Туркестане.

## Помощь ГВУ в развитии советских школ в Туркестане

ГВУ внесло вклад в строительство советской школы. Государственного финансирования не хватало для обеспечения широких реформ в сфере образования. 3 ноября 1923 года И.В. Сталину был адресован доклад с практическими предложениями ТуркЦИКа, где положение школьного дела ТАССР называлось чрезвычайно тяжелым и нуждающимся в поддержке со стороны РСФСР (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 104). Бюджет Туркестанской республики не покрывал всех расходов на развитие начального и среднего образования, поэтому местные власти приняли решение просить помощи у Москвы. От РСФСР требовалось принять на полное содержание 492 сельских и 150 городских школ, 32 уездные и 4 опытно-показательные для коренного населения (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 104). Также не хватало средств на издание учебников и пособий на местных языках.

Туркестанские власти предпринимали собственные шаги по улучшению образовательного климата. С целью помочь строительству сети советских школ был создан специальный культурно-просветительский фонд (1924). Задачей фонда было аккумулировать средства, собираемые в виде пожертвований населения в областях республики (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 197). Помимо общественной помощи, в фонд переводились деньги, отпускаемые сверх сметы Москвой, хозяйственными органами, вакуфные доходы, средства, собираемые постановкой спектаклей и концертов, а также помощь, получаемая от соседних республик — Бухары и Хорезма. (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 196). В Хорезме при *Назирате* (наркомате) просвещения работал отдел ГВУ, где был создан подобный благотворительный фонд для пожертвований на развитие образования и просвещения со сметой, которую разрабатывало местное Вакуфное управление и утверждал президиум Хорезмского ЦИК (РГАСПИ. Ф. 62. О. 2. Д. 83. Л. 102). Хорезмское вакуфное управление, как и ташкентское, преследовало единую цель — с помощью вакуфов профинансировать реформы в мусульманской системе образования и построить советскую школу.

Средства из фондов просвещения отчислялись на поддержку *универсов* (университет просвещения), техникумов, советских партийных школ, курсов подготовки учителей из местного населения, организацию домов просвещения для студентов-узбеков, киргизов и туркмен в Москве, налаживание издательского дела, поддержку культурно-просветительских обществ, которые полезны своей работой государству (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 198). Сбором пожертвований в фонд занималось Крайбюро. В целях укрепления экономической базы советских школ их начали прикреплять к организациям, аульным и кишлачным Обществам (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 198).

Организовывались акции помощи учебным заведениям с привлечением местного населения — например, чтобы провести ремонт школьных зданий или снабдить их продуктами питания (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 198). Отмечалось, что общественная помощь должна основываться на добровольных началах. Позже культурно-просветительский фонд включили в специально созданное Бюро содействия просвещению (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 198). В задачи Бюро входило проведение культурно-массовых мероприятий при помощи государства или общественности (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 198). В каждом ауле и кишлаке Бюро организовывало ячейки содействия просвещению, которые состояли из председателя аульного и кишлачного Совета и четырех аксакалов (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 198). Таким образом создавалась сеть вспомогательных учреждений для поддержания и строительства советских школ.

В фонд могли вносить пожертвования жители и организации. Собранные средства направлялись на нужды школ Туркестанской республики (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 104). Пожертвований оказалось немного, поскольку люди были бедны, а край только начал восстанавливаться после Гражданской войны. Деньги из Москвы шли в основном на ирригацию и земельную реформу. Средства были найдены путем использования имущества закрытых медресе, которые находились под контролем ГВУ. Советские училища, ранее состоящие на балансе Наркомпроса, были сняты с государственного и местного бюджета и кредитовались вакуфами (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 169).

### Таблица 2

*Средства, выделяемые ГВУ на функционирование образования, на примере Сырдарьинской области в 1924 году*  
(РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 169).

Наименование учебного заведения и место нахождения	Количество	Число учеников	Число преподавательского состава
Школа I ступени в старом Ташкенте	25	3000	114
3-годичные экономические курсы в старом Ташкенте	1	100	5
<b>Всего</b>	26	3100	119

Кроме того, ГВУ брало шефство над некоторыми образовательными объектами. Например, в Самаркандской и Ферганской областях находились на «иждивении вакуфа» 5 школ I ступени и одна образцовая школа, два интерната, а в Самарканде, Ходженте, Коканде и Ташкенте на вакуфные средства были открыты краткосрочные учительские курсы общим числом слушателей 250 человек (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 169–170).

Таблица 3

Учебные заведения в шефстве ГВУ в 1923/1924 учебном году  
(РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 169).

Наименование учебного заведения и место нахождения	Количество	Число учеников	Число преподавательского состава
Сырдарьинская область: педагогический техникум в старом Ташкенте	1	150	-
Старый Ташкент: педагогический техникум	1	100	-
Женский интернат 12 в старом Ташкенте	1	120	-
<b>Всего</b>	3	370	-

ГВУ за период 1923–1924 гг. построило в старой части Ташкента три новые школы (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 170), в Андижане были приняты меры к созданию советской школы на площади «Джамия». Однако позже от этой идеи отказались и было решено открыть на выделенные средства пятую образцовую школу, снятую с финансирования Наркомпроса и поставленную на баланс ГВУ (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 170). Даже после передачи части школ на баланс ГВУ денег все равно не хватало, вследствие чего Туркестанская республика сняла с государственного бюджета всю сеть советских школ. Частично пришлось прибегнуть к содержанию школ за счет населения, то есть ввести оплату за обучение. Имеющие краевое значение советские школы остались на бюджете Наркомпроса (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 196). В Москве были недовольны отступлением от социалистической программы бесплатного образования. Луначарский просил туркестанский Наркомпрос отказаться от такой практики, потому что «введение платности в государственных школах является мерой нецелесообразной и несвоевременной» и «плата (за образование) не должна быть допущена в пределах РСФСР» (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 419. Л. 12). Чтобы избежать коммерциализации советского образования, было предложено прикреплять школы к государственным промышленным предприятиям, профсоюзам и другим организациям, введение шефства кооперативами, предприятиями, объединениями частных лиц (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 419. Л. 12).

Из-за неэффективного функционирования органов управления Туркестана кампания по организации помощи местного населения советским школам провалилась, что обрекало их влачить жалкое существование и закрываться (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 196). Чиновники считали недопустимым дальнейшее сокращения советских школ, которые не обслуживали и 7% Туркестанской республики (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 197). Местные власти предприняли еще одну попытку помощи школам и стали организовывать специальные акции по привлечению внимания к проблемам образования. Проводились «недели» и «месячники просвещения» (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 196), на которых разъяснялась необходимость получения образования и пропагандировалась в среде местного населения важность создания новых школ. Но и эти мероприятия из-за плохой организации ничего не дали. В результате основной школы в Туркестане, за редкими исключениями, почти не было. Несмотря на материальный кризис, среди населе-

ния Турккеспублики проснулся интерес к просвещению. Стихийно создавались частные школы, появился спрос на учебную литературу (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 196).

В октябре-ноябре 1924 года в тюркоязычных областях была проведена вторая инспекция Наркомпроса по выявлению материального и организационного положения народного образования. Результаты показали, что в некоторых регионах органы народного образования укрепились, а постановка просветительской работы в Туркестане в хозяйственном и педагогическом отношении улучшилась (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 1008. Л. 5). По мере стабилизации экономического благосостояния государства ситуация со снабжением и финансированием школ постепенно начала выравниваться. В большинстве областей Туркестана наблюдалось укрепление материальной базы советских школ (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 819. Л. 51). Снизились средства, выделяемые из местного бюджета на сферу образования, что можно связывать как с мероприятиями ГВУ, так и с помощью Москвы.

Инициированные властями Туркестанской республики в 1924 году меры по привлечению помощи местного населения к строительству советских школ можно признать отчасти эффективными. Необходимо отметить, что во время обследования положения народного образования в Туркестане выявились и недостатки: районные бюджеты (сметы) плохо организованы; оплата работникам школ находится в хаотическом состоянии, зачастую просто нечем платить; общественная помощь школам организована слабо; отмечается недостаточная активность общественных организаций (РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 819. Л. 51).

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Короткая, но любопытная история Главного Вакуфного Управления открывает для исследователей раннего советского Туркестана еще одну грань советской государственной политики. Она демонстрирует, что большевистское руководство на определенных этапах было гибким и способным принимать прагматичные решения, идти на компромиссы. Коммунисты не собирались мириться с доминированием религии в обществе и образовании, но были готовы оттянуть момент полного перехода к атеизму, делая его более мягким и безболезненным. ГВУ соединило в себе советскую форму организации института регулирования и исламское содержание, то есть кооперацию с джадидами для проведения реформ в системе конфессионального образования. У чиновников из ГВУ был четкий план действий, который заключался в регистрации мактабов и медресе в Туркестане, постановке на учет студентов медресе, мониторинге знаний учащихся, создании специальных курсов переобучения для преподавателей мактабов и медресе, переустройстве внутренней обстановки/пространства в мактабах и медресе.

Реформы, которые были намечены ГВУ, предполагали советизацию традиционного мусульманского образования в Туркестане. Советизация, проводившаяся через переобучение под надзором коммунистов на курсах, не что иное как «перевоспитание» педагогического персонала мактабов и медресе. Это начало проекта по возвращению собственного «советского мусульманского духовенства» для пропаганды и проникновения в жизнь мусульман советских стандартов. Советская власть отчетливо понимала, что исламские устои сильны в туркестанском обществе, их не сломала революция и период закрытия конфессиональных учебных заведений. Было принято решение постепенно, а не форсированно прививать «советскость» в консервативном обществе Туркестана. Несмотря на перспективность проекта, он не был завершен, попав под волну критики ближе к концу 1920-х, а в 1930-х вообще свернут.

Основной вектор трансформации был направлен на обновление, или «модернизацию» старометодного преподавания новометодными практиками, позаимствованными у джадидов. Джадиды в ГВУ играли ведущую роль: они работали на курсах по переобучению, выступали в качестве учителей в реорганизованных мактабах и медресе. Начиная с Октябрьской революции и до конца 1920-х джадиды чувствовали себя комфортно в советской системе. Они стали важным звеном между советской властью и народом. Их знания были необходимы советскому правительству для реализации реформ. Кооперация джадидов с большевиками принесла немало дивидендов, поскольку они претворили в жизнь многое из того, что пропагандировали в своих публицистических работах до революции.

Советская власть в Туркестане столкнулась при решении вакуфного вопроса с теми же проблемами, что и имперская администрация в конце XIX века. В частности, это неразбериха с взиманием налогов с вакуфов. Советское правительство в Туркестане воспользовалось некоторыми наработками, но пошло дальше: была национализирована вся земля под вакуфы; началось взимание с вакуфного имущества налогов (исключение составляло благотворительное, так как им поддерживались культурно-просветительские учреждения в Туркестане); ограничивалось создание вакуфов до единственно возможного — благотворительного. Советская власть в кооперации с джадидами, которые представляли часть мусульманской элиты, решила вакуфную проблему, осложнявшую проведение земельной реформы в Туркестане и мешавшую территориальному размежеванию республик, поскольку некоторые вакуфные земли были разделены, например, между Туркменистаном и Узбекистаном.

Тяжелая экономическая и социально-политическая обстановка первых лет после Октябрьской революции заставила туркестанских большевиков перевести с баланса Наркомпроса на расходную смету ГВУ всю сеть начальных и средних советских школ. Поскольку советская система была социально-ориентированной, бравшей на себя все расходы по обеспечению учащихся в школах, она не смогла содержать школы и проводить одновременно реформы в других сферах. На время пришлось отступить от социальных завоеваний: ввести плату за обучение, привлекать добровольцев к реставрации школьных помещений, проводить различные акции по привлечению внимания местного населения к состоянию школ для получения пожертвований. Эти меры оказались неэффективными, пришлось снова обратиться к вакуфу и ГВУ, которое поддерживало финансово советские школы. Кратко суммируя деятельность ГВУ в области образования и просвещения, нужно точно указать: в отношении мусульманского образования ГВУ выступало как орган, проводящий реформы мактабов и медресе по «новометодному» образцу джадидов; в отношении советской системы ГВУ выступало в роли донора, который спонсировал содержание всей системы советских школ в Туркестане.

В 1925 году программа по модернизации и советизации мусульманского образования была свернута, а ГВУ прекратило свое существование в 1926 году. Необходимость в дальнейшей трансформации конфессиональных учебных заведениях отпала, что, на наш взгляд, связано со сменой власти в РКП(б), которая стала отказываться от компромиссов. Большевики уже отчетливо понимали, что в стране не осталось никакой реальной оппозиции. Прагматизм власти, который давал возможность туркестанским элитам пространство для маневра, постепенно сменяется на более централизованные методы управления среднеазиатскими окраинами, которые вошли в эпоху становления национальных республик.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

**Источники**

- РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 419. Л. 9.  
 РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 419. Л. 12.  
 РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 104.  
 РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 164-178.  
 РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 526. Л. 196-198.  
 РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 602. Л. 16.  
 РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 602. Л. 18.  
 РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 602. Л. 19.  
 РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 819. Л. 51.  
 РГАСПИ. Ф. 17. О. 84. Д. 1008. Л. 5.  
 РГАСПИ. Ф. 62. О. 2. Д. 83. Л. 102-104.  
 РГАСПИ. Ф. 122. О. 1. Д. 58. Л. 12-83.  
 РГАСПИ. Ф. 122. О. 1. Д. 58. Л. 182-185.  
 РГАСПИ. Ф. 122. О. 1. Д. 58. Л. 265-271.  
 РГАСПИ. Ф. 122. О. 1. Д. 70. Л. 8-18.  
 РГАСПИ. Ф. 122. О. 1. Д. 73. Л. 34-37.  
 РГАСПИ. Ф. 544. О. 4. Д. 32. Л. 23-35.  
 ЦГА РУз. Ф. 17. О. 1. Д. 312. Л. 108-110.  
 Декреты советской власти (1957). Т. 1. Москва: Издательство политической литературы.  
 Остроумов Н.П. (1906). Мусульманские мактабы и русско-туземные школы в Туркестанском крае. *Журнал Министерства Народного Просвещения*, Ч. 1, 1-58.  
 Полвека в Туркестане. В.П. Наливкин: биография, документы, труды (2015). Москва: Изд. дом Марджани.  
 Karimov E, Abramson D. (2009). Religion Made Official: A Comprehensive Collection of Documents of Religion from the State Archives of Soviet Uzbekistan. Almaty: IFEAS.

**Литература**

- Абашин С.Н. (2003). Ислам в бюрократической практике царской администрации Туркестана: вакуфное дело Дахбитского медресе 1892–1900. *Сборник Русского исторического Общества*, 7 (155), 163–191.  
 Бабаджанов Б.М. (2017). Андижанское восстание 1898 года и «мусульманский вопрос» в Туркестане (взгляды «колонизованных» и «колонизаторов») // *Мусульмане в новой имперской политике*. М.: «Садра». С. 104–156.  
 Луначарский А.В. (1976). О воспитании и образовании. Москва: «Педагогика».  
 Миллер А. (2002). Русификация: классифицировать и понять. *Ab Imperio*, 2, 133-148.  
 Мухамедов Ш.Б. (2015). Совет Туркестанского генерал-губернатора и определение тактики и стратегии в решении вакуфного вопроса в Туркестане (1887-1917): причины фиаско. *Метаморфозы истории*, 6, 266–298.  
 Мухамедов Ш.Б. (2017). Учебное дело в Русском Туркестане: организация краевого управления и первые шаги. *Метаморфозы истории*, 10, 236–254.  
 Россия – Средняя Азия. Политика и ислам в XX веке (2011). Т. 2. Москва: Ленанд.  
 Султанов У.А. (2013). К истории образования и деятельности вакфной администрации медресе Кукельдаш (XVI – начало XX в.). *Восток (Oriens)*, 5, 43–53.  
 Убайдуллоев Н.К. (2014). К вопросу о количестве медресе Восточной Бухары в конце XIX – начале XX вв. *Вестник ТГУПБП*, 3 (59), 192–197.

- Халид А. (2010). Ислам после коммунизма: Религия и политика в Центральной Азии. Москва: Новое литературное обозрение.
- Халилова З, Бабаджанов Б. (2017). Советская идеология в медресе: политические контексты и учебная практика. *Islamology*, Т. 7, 2, 29–52.
- Шадманова С. (2012). Некоторые взгляды на жизнь женщин-мусульманок в Туркестане в конце XIX — начале XX в. (На основе материалов периодической печати). *Pax islamica*, 1–2 (8–9), 85–91.
- Шигабдинов Р.Н. (2009). Улама и реформы 1920-х годов в Средней Азии. *Pax Islamica*, 1 (2), 54–67.
- Frank, Allen J. (2012). Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education, and the Paradox of Islamic Prestige. Leiden and Boston, MA: Brill.
- Khalid A. (2009). Culture and Power in Colonial Turkestan. *Cahiers d'Asie centrale*, 17/18, 413–447.
- Muminov A., Gafurov U., Shigabdinov R. (2010). Islamic education in Soviet and post-Soviet Uzbekistan. In M. Kemper, R. Motika, S. Reichmuth (Eds.), *Islamic Education in the Soviet Union and Its Successor States* (pp. 223–280). London: Routledge.
- Penati B. (2015). On the Local Origins of the Soviet Attack on “Religious” Waqf in the Uzbek SSR (1927). *Acta Slavica Iaponica*, Т. 36, 39–72.
- Pianciola N, Sartori P. (2007). Waqf in Turkestan: the Colonial Legacy and the Fate of an Islamic Institution in early Soviet Central Asia 1917–1924. *Central Asian Survey*, 26(4), 475–498.
- Reichmuth P. (2010). “Lost in the Revolution”: Bukharan waqf and Testimony Documents from the Early Soviet Period. *Die Welt des Islams*, 50, 362–396.

## LIST OF SOURCES AND LITERATURE

### Sources

- RGASPI. F. 17. O. 84. D. 419. L. 9.
- RGASPI. F. 17. O. 84. D. 419. L. 12.
- RGASPI. F. 17. O. 84. D. 526. L. 104.
- RGASPI. F. 17. O. 84. D. 526. L. 164–178.
- RGASPI. F. 17. O. 84. D. 526. L. 196–198.
- RGASPI. F. 17. O. 84. D. 602. L. 16.
- RGASPI. F. 17. O. 84. D. 602. L. 18.
- RGASPI. F. 17. O. 84. D. 602. L. 19.
- RGASPI. F. 17. O. 84. D. 819. L. 51.
- RGASPI. F. 17. O. 84. D. 1008. L. 5.
- RGASPI. F. 62. O. 2. D. 83. L. 102–104.
- RGASPI. F. 122. O. 1. D. 58. L. 12–83.
- RGASPI. F. 122. O. 1. D. 58. L. 182 — 185.
- RGASPI. F. 122. O. 1. D. 58. L. 265–271.
- RGASPI. F. 122. O. 1. D. 70. L. 8–18.
- RGASPI. F. 122. O. 1. D. 73. L. 34–37.
- RGASPI. F. 544. O. 4. D. 32. 32. 23–35.
- Central Administrative District of the Republic of Uzbekistan. F. 17. O. 1. D. 312. L. 108–110.
- Decrees of the Soviet government (1957). Т. 1. Moscow: Publishing house of political literature. (in Russian)
- Half a century in Turkestan. V.P. Nalivkin: biography, documents, works (2015). Moscow: Izd. dom Mardzhani. (in Russian)

Karimov E, Abramson D. (2009). Religion Made Official: A Comprehensive Collection of Documents of Religion from the State Archives of Soviet Uzbekistan. Almaty: IFEAC.

Ostroumov N.P. (1907). Muslim Maktab and Russian-native schools in the Turkestan region. *Journal of the Ministry of National Education, Part 1*, 1-58. (in Russian)

### Literature

Abashin S.N. (2003). Islam in the Bureaucratic Practice of the Tsarist Administration of Turkestan: the Waqf case of the Dachbi Madrassah 1892-1900. *Collection of the Russian Historical Society*, 7 (155), 163-191. (in Russian)

Alimova D.A. (2009). History like a history, history like a science. T. 2. The phenomenon of Jadidism. Tashkent, Uzbekistan. (in Russian)

Babadzhanov B.M. (2017). Andijan uprising in 1898 and the “Muslim question” in Turkestan (views of “colonized” and “colonialists”) in *Muslims in the new imperial policy* (pp. 104-156). Moscow: “Sadra”. (in Russian)

Lunacharsky A.V. (1976). About upbringing and education. Moscow: “Pedagogika”. (in Russian)

Miller A. (2002) Russification: classify and understand. *Ab Imperio*, 2, 133-148. (in Russian)

Muminov A., Gafurov U., Shigabdinov R. (2010). Islamic education in Soviet and post-Soviet Uzbekistan. In M. Kemper, R. Motika, S. Reichmuth (Eds.), *Islamic Education in the Soviet Union and Its Successor States* (pp. 223-280). London: Routledge.

## КОНСТРУИРОВАНИЕ АМЕРИКАНСКОГО ИСЛАМА: ГЕНДЕР, АВТОРИТЕТ И ТРАДИЦИЯ В ПРИГОРОДАХ ЧИКАГО

**Эман Абдельхад**

*Ea1193@nyu.edu*

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.08.1.05>

*This is translation of “Gender, Authority, and Islam in Suburban Chicago” by Eman Abdelhadi, Department of Sociology of New York University, published at <http://dissertationreviews.org/archives/11783>.*

Обзор диссертации Джастин Хоу «Конструирование американского ислама: гендер, авторитет и традиция в пригородах Чикаго» (Howe, 2013).

**Д**жастин Хоу детально рассматривает, как Фонд Александра Рассела Вебба<sup>1</sup> демонстрирует искусство риторического и идентичностного сплавления категорий «американского» и «мусульманского» в пригородах Чикаго. Фонд был создан в 2004 году восьмью мусульманами, в основном иммигрантами второго поколения, в качестве альтернативы многим мечетям чикагского региона. Основатели разделяли страхи современного мусульманского сообщества о том, что мечети стремятся законсервировать культурную специфику стран происхождения их прихожан, вместо того чтобы сосредоточить свое внимание на мусульманской вере и практике. Фонд Вебба отстаивает «чистый», или «настоящий» ислам в противоположность «культурному» исламу, но Хоу обнаруживает, что на самом деле его члены стремятся заменить арабское и/или южноазиатское культурное доминирование в мечетях на американскую культуру, определяемую ими через ценности белого среднего класса.

**Эман  
Абдельхад**

*Кафедра  
социологии  
Университета  
Нью-Йорка*

Методология Хоу представляет собой нечто среднее между классической этнографией сообществ и текстуальным анализом. Она собирала данные в течение полутора лет, наблюдая за уроками и внеклассными занятиями в Фонде Вебба, а также проведя тридцать глубинных интервью с работниками Фонда. Хоу анализирует, как изучает-

1. Мохаммед Александр Расселл Уэбб (1846–1916) — американский писатель, издатель, консул США на Филиппинах. Приняв ислам в 1888 году, стал одним из первых англо-американских мусульман и внес значительный вклад в продвижение идеи ислама как возможного религиозного выбора в среде западных интеллектуалов. В 1893 году он был единственным человеком, представившим ислам на первой ассамблее религий мира в Чикаго. Уэбб отстаивал представление о полной совместимости ислама и «лучшей части западной культуры» в рамках американской идентичности. — Прим. ред.

мые субъекты работают с текстами и как взаимодействуют друг с другом по поводу этих текстов. Она прослеживает логику их интерпретаций, фиксирует идеологии и связывает их мысли с широким спектром мусульманских подходов к Священному писанию и традиции. Ее интерес к идеологическим течениям и вместе с тем к жизненному опыту придает работе актуальность. В первой главе раскрывается как теоретическая, так и эмпирическая ценность работы. Основной тезис автора: участники программ Вебба, пытаясь выстроить «неразрывную» американо-мусульманскую идентичность, в действительности воспроизводят иерархии классов, рас и аутентичностей посредством своих интерпретаций «мусульманского» и «американского».

Во второй главе Хоу рисует отображение этих иерархий в географии пригородов Чикаго, детализируя сложную символику расы и класса, ассоциированную с разными частями города и его предместий. Веббовская концепция американской культуры недвусмысленно опирается на нормативность пригородной гетеросексуальной нуклеарной семьи среднего класса со всеми заключенными в ней неравенствами. Основная миссия Фонда — проповедовать совместимость потребительства среднего класса с исламскими ценностями. Фонд проводит такие мероприятия, как лыжные прогулки и туристические походы отцов с дочерьми. В этом пригородном ландшафте этнические анклавы недавних иммигрантов и иммигрантского рабочего класса представляются подозрительными и неаутентичными, как и мечети центра города, посещаемые в основном чернокожими. Те и другие символизируют сомнительную мусульманскость и маргинализованную американскость, против которых направлена миссия Фонда Вебба. Его программа американо-мусульманской идентичности проявляется и в выборе религиозных лидеров, таких как доктор Умар Фарук Абдаллах<sup>2</sup>. Он получил ученые степени в элитных американских университетах, но также провел много лет на Ближнем Востоке. Доктор Абдаллах носит традиционные «восточные» одеяния и приправляет речь арабскими фразами; его эклектичный символизм отражает тот «мусульмано-американский» акцент, который Фонд Вебба стремится усилить.

В третьей главе показано, как для этой акцентировки используется интенсивная работа по интерпретации мусульманских текстов, особенно Корана. Хоу описывает эпизоды веббовских занятий по Корану, где делается сильный упор на индивидуальные усилия по его толкованию, по соотносению текста с современными социальными проблемами и поиску доводов в различных классических и модернистских источниках. Выявляя модернистскую линию в веббовских интерпретациях, Хоу отсылает к определению либерального ислама по Курцману (Kurzman, 1998): «Термин «либеральный» полезен для описания веббовской экзегезы Корана, поскольку участники напрямую вовлечены в проект его примирения с американским либерализмом, в частности религиозным плюрализмом» (Howe, 2013, p. 103). Практики толкования вращаются вокруг поиска креативных решений проблемы такого примирения и тем самым подкрепляют допущение о том, что правильно истолкованный Коран полностью совместим с секулярными гуманистическими ценностями. Поэтому члены Фонда Вебба находят Коран понятным и простым для толкования во всех случаях, когда текст умещается в эти рамки (например, в аятах, восхваляющих межрелигиозный мир), но более сложным, когда не умещается (в аятах, оправдывающих по-

2. Умар Фарук Абдаллах (р. 1948) — американский исламский проповедник, родился в протестантской семье. Специалист по маликитскому праву, автор биографии А.Р. Уэбба. — Прим. ред.

биение жен). В последних случаях веббовские преподаватели отсылают к принципу *асбаб аль-нузул*, который подчеркивает необходимость понимать этические принципы Корана в контексте откровения. Интерпретации могут отсылать к индивидуальной логике или классической традиции, в зависимости от более приемлемого объяснения.

В Фонде Вебба интерпретация служит обороне против двух сконструированных Других. Первые — это мусульмане, чья интерпретация ислама воспринимается веббовцами как противоположная их собственной, — те, кого они объединяют под терминами «ваххабиты» и «салафиты». Как многие сконструированные Другие, салафиты — то есть модернисты-исламисты — являются не четко определенной группой, но призрачным антитезисом, который структурирует веббовское осмысление и подтверждение их проекта сопротивления. Хоу точно идентифицирует в этом проявление дихотомии «хороший мусульманин — плохой мусульманин» по Махмуду Мамдани (Mamdani, 2004). Несмотря на расплывчатое определение, Хоу выявляет веббовский контрольный тест на идентификацию салафитских «плохих мусульман»: они против гендерного равенства, они создали дихотомию халяль/харам, доминирующую в чикагских мечетях, и они осуждают суфийские практики как вредные новшества. Со своей стороны Фонд Вебба пропагандирует гендерное равенство, «серые зоны» в исламском праве и возрождает инспирированные суфизмом практики, такие как регулярные собрания-мавлиды. Но веббовские методы и мотивации на самом деле удивительно похожи на салафитские, или, если брать шире, модернистские фундаменталистские проекты. Фонд Вебба видит свою миссию в очищении ислама от разного рода загрязняющих примесей, в возвращении к модели ранней общины верующих времен Пророка Мухаммада.

Фонд Вебба также спорит с исламофобией окружающего мира, которая склонна слышать только «плохих» мусульман. Веббовская реакция на исламофобию напоминает кризис авторитета мусульман после 9/11, описанный у Зарины Грюал (Grewal, 2006). Когда политики и популярные СМИ нападают на ислам, то простые мусульмане, не особо искушенные в деталях коранической экзегезы, вынуждены участвовать в сложных интерпретативных практиках, чтобы формировать контрнарратив против исламофобов и пугающих салафитов (чьи акции также объявлены исламофобскими), — нарратив, который должен объяснить их религию им самим и окружающему миру.

Этот проект интерпретации много значит для повседневной жизни членов Фонда Вебба с ее балансом культурных и религиозных предписаний. В четвертой главе демонстрируется этот баланс на примере веббовских занятий по фикху. Фикх — широкий спектр толкований религиозного права (шариата), основанный на текстах Корана и хадисов. В начале главы Хоу описывает, как на этих занятиях пытаются защитить шариат от мощного антишариатского дискурса популярных СМИ и политиков. В отрицании того, что шариат противоположен американским ценностям, некоторые члены Фонда заходят так далеко, что предлагают считать американский патриотизм религиозным долгом согласно шариату. Занятия по фикху являются способом осмыслить шариат для тех мусульман, которые слышат обвинения в его адрес по ТВ, прежде чем углубиться в его смысл для своей ежедневной вероисповедной практики.

Исследуя содержание курса фикха, Хоу следует Камбизу Ганеа-Бассири (GhaneaBassiri, 2013) с его понятием нормативности и фокусом на «тройственных отношениях между индивидом, общиной и Богом» (Howe, 2013, p. 134). Хоу специально выделяет «производство нормативности» вокруг богослужения и межличностных отношений. На примере молитвы она демонстрирует весь спектр интерпретативных стратегий. На одном конце — «традиция» по определению Талала Асада, согласно которому люди выстраивают «правильные» позиции на основе соотношения традиции, ортодоксии и авторитета (Asad, 1986). На другом конце спектра — подбор *ad hoc* цитат из текстов или классических теорий, подкрепляющих конкретный жизненный опыт. Если отступление от догмы носит всеобщий и приемлемый характер, то развивается нормативная гетеродоксия. В области межличностных отношений позиция Фонда Вебба противоположна вышеупомянутой дихотомии халяль/харам, продвигаемой салафитскими лидерами локальных мечетей. Салафиты видят в исламе ясное и всеобъемлющее руководство как для личной жизни, так и для экономической и политической систем. Фонд Вебба отвергает это, подчеркивая то, что классическая традиция порождает право, уважающее культурную специфику и в то же время отождествляющее себя с оригинальным духом религии. Хоу пронизательно указывает на то, что веббовские индивидуальные интерпретации Корана на самом деле зеркально отражают салафитские практики: «Исламисты предпочитали отвергать звание классической исламской учености, конструируя свою концепцию шариата на базе непосредственного чтения Корана и особенно хадисов... На веббовских занятиях настаивают, что фикх необходим для приспособления к культуре, и это во многих отношениях противоположно исламистской задаче сделать шариат фундаментом политики и общества. В то же время убеждение веббовских студентов в том, что их собственный авторитет достаточен для интерпретации права, показывает, что их подход к фикху коренится в тех самых дискурсах, которые они критикуют» (Howe, 2013, p. 149).

Борясь с кризисом авторитета между индивидами и классически образованными учеными, веббовцы строят свою повседневную жизнь вокруг развития доброго нрава и близких отношений с Богом. Они делают упор на гибкости, собственном мнении и плюрализме, пропагандируя универсальную этическую систему, пересекающуюся с иудео-христианской традицией. Таким образом, участники приходят к сплетению индивидуального опыта, политического дискурса и исламской традиции в своем понимании.

В пятой главе Хоу исследует женский книжный клуб как место рефлексии и формирования идеологии. Она объясняет, как женщины-участницы «вычитывают свои повседневные проблемы и тревоги о будущем американского мусульманского сообщества в каждой книге, о чем бы она ни была» (Howe, 2013, p. 156). Книжный клуб — священное место для американской женщины среднего класса, «где протестантская теология пересекается с консюмеризмом» (Howe, 2013, p. 176). В исследуемом случае женщины отделяют себя от менее культурных мусульманок как внутри Фонда Вебба, так и внутри всего сообщества. Клуб становится местом, где американские мусульманки рассказывают о своей жизни в связи с прочитанными книгами. Обычные темы бесед — теории о 9/11 и влиянии ее на мусульманскую общину, а также переосмысление своего национализма и американского патриотизма. Гендер и сексуальность также выступают как провечный тест на отделение «хороших» мусульман от «пло-

хих». Женщины в клубе высмеивают носительниц менее просвещенного взгляда на гендер, даже когда обсуждают свое собственное отношение к феминизму и стратегиям сопротивления в мечетях — от реформистской до отвергающей.

Диссертацию Хоу можно читать как атлас, картографию социальных, идеологических и духовных пространств изучаемого сообщества. Она вносит важный вклад в изучение проекта либерального ислама среди американских мусульман. Хоу выявила, что Фонд Вебба самоопределяется в противостоянии салафитам, однако разделяет с ними фундаментальные идеологические и методологические тенденции. Обе группы стремятся к идеальному, чистому исламу, максимально близкому в моральном и социальном отношении к изначальной общине верующих. Обе группы опираются на непосредственную, индивидуальную интерпретацию Корана, не прибегая к классической традиции. Различие между ними заключается не в модернистской идеологии или интерпретативной методологии, а в выводах. Фонд Вебба стремится к интеграции с американским белым средним классом. Даже его реакция на исламофобию глубоко американская: члены Фонда осуждают мусульман, чьи действия и идеология предположительно питают исламофобию, но очень мало говорят об экономических, политических и идеологических мотивациях исламофобов, которые не слишком связаны с исламом и мусульманами.

## REFERENCES

Asad, T. (1986). *The Idea of an Anthropology of Islam*, Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.

GhaneaBassiri, K. (2013). Religious Normativity and Praxis among American Muslims. In O. Safi, J. Hammer (Eds.), *Cambridge Companion to American Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.

Grewal, Z. (2006). *Imagined Cartographies: Crisis, Displacement and Islam in America*. University of Michigan-Ann Arbor dissertation.

Howe, J. (2013). *The Construction of American Islam: Gender, Authority, and Tradition in Suburban Chicago*. Northwestern University.

Kurzman, Ch. (1998). *Liberal Islam: A Source Book*. New York: Oxford University Press.

Mamdani, M. (2004). *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*. New York: Pantheon Books.

**РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ  
ИСЛАМА ЗАРИПОВА  
И МАРАТА САФАРОВА  
«АХМЕТЗЯН МУСТАФИН:  
ИЗ ИСТОРИИ ИСЛАМА В СССР»**

**Дмитрий Опарин**

*dimaoparin@hotmail.com*

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.08.1.06>

*Dmitry Oparin*

*Ph.D. in History, Senior Lecturer of the History Department of Moscow State University, Research Fellow at the Institute of Social Policy, Higher School of Economics.*

*Review of the book “Abmetzyan Mustafin: From the History of Islam in the USSR” by Islam Zarirov and Marat Safarov.*

**М**онография Ислама Зарипова и Марата Сафарова — результат долгого и скрупулезного историко-антропологического исследования, посвященного не столько биографии имама Московской соборной мечети Ахметзяна Мустафина (1902–1986), сколько повседневности ислама в СССР, в первую очередь в московском регионе и советской государственной политике в сфере мусульманского культа. Авторы пишут во введении: «Цель данной работы — максимально полно рассмотреть жизнь имама в контексте эволюции государственно-религиозных отношений в СССР. В исследовании особое внимание уделяется механизму существования ислама в СССР».

**Дмитрий Опарин**

*К.и.н., старший  
преподаватель  
исторического  
факультета МГУ  
им. М.В. Ломоносова,  
научный сотрудник  
Института  
социальной политики  
НИУ ВШЭ*

Главы книги выстроены по хронологии. Через призму судьбы Мустафина авторы рассматривают важнейшие явления татарской религиозной жизни всего XX века — джадидизм, мировосприятие татарской интеллигенции предреволюционного периода, религиозную традицию и ее трансляцию на протяжении столетия, коллективизацию в татарской деревне и интенсификацию миграционных процессов, репрессии против национальной интеллигенции и акторов религиозной сферы, динамику государственного нажима на ислам в СССР, послевоенную повседневную жизнь татарской общины Москвы и Подмосковья, роль мусульманских религиозных лидеров в контексте советской внешней политики.

Безусловно, каждая из вышеперечисленных проблематик настолько широка и многогранна, что заслуживает отдельного исследования, вернее непрекращающейся серии исследований. Авторы в историографическом очерке упоминают работу С.Н. Абашина (2015). Марат Сафаров и Ислам Зарипов отмечают методологию историко-антропологического исследования Сергея Абашина, заключающуюся в рассмотрении экономического, политического и социального развития Средней Азии через призму одного села с помощью микроисторического и локального антропологического подходов — от частного к общему. Также и в данном случае через непростую судьбу одного имама раскрывается весь плюрализм татарской

культуры (в самом широком понимании этого слова) на протяжении всего XX века. Американский антрополог Клиффорд Гирц, заложивший основы не только интерпретативного поворота в антропологии, но и начертивший векторы развития науки в последней четверти XX века, писал в своей книге «Интерпретация культур»: «Это значит лишь то, что антрополог, как правило, выходит к более широким интерпретациям и к более абстрактному уровню анализа через этап подробного изучения чрезвычайно мелких явлений» (Гирц, 2004, с. 29). Ключевым принципом «насыщенного описания» Гирца является контекстуальность — ученый должен поставить объект своего исследования в контекст, только внутри которого «поведения индивидов, институты или процессы» «могут быть адекватно, т.е. «насыщено», описаны» (Гирц, 2004, с. 21). Авторам удалось контекстуализировать биографию Ахметзяна Мустафина, проблематизировать и концептуализировать досконально исследованные ими факты жизни московского имама. Это первая причина, по которой работу можно назвать не просто источниковедческой, а историко-антропологической.

Вторая — удачный синтез архивного исследования с антропологическим. Авторы монографии вводят в научный оборот 19 архивных дел из Центрального архива города Москвы (ЦАГМ), отдельные советские документы публикуются ими в приложении. Вероятно, для последующих публикаций следует внимательно проработать фонды Государственного архива Российской Федерации (ГАРФ). Тем не менее, публикацию ранее не опубликованных архивных документов по истории этнической Москвы, в частности истории ислама в советский период, трудно переоценить. Это одна из важнейших составляющих любого исторического исследования. Источниковедческую работу Марата Сафарова и Ислама Зарипова, на мой взгляд, можно сравнить разве что с одним из лучших исследований по истории этнической Москвы — трудом Е.Н. Улицкого «История Московской еврейской общины. Документы и материалы» (2006). Полноправным источником наряду с архивными документами оказываются полевые материалы. Авторы перечисляют восемь глубоких интервью с московскими татарами, заставшими Ахметзяна Мустафина. Некоторые из респондентов могли поделиться своими воспоминаниями даже о 1920-х годах. Несмотря на то, что авторы перечислили в приложении только восемь информантов, всем специалистам по истории и современности мусульман Москвы известно, что Марат Сафаров и Ислам Зарипов успели пообщаться и продолжают вести свои исследования среди намного большего числа пожилых московских татар. Эта масштабная и многолетняя работа отразилась и в тексте монографии. В истории антропологии есть такое понятие, как *salvage ethnography* (спасательная этнография) — нацеленность исследователя записать исчезающие обряды или забываемый фольклор. Авторы сохраняют устную память о московских мусульманских практиках, событиях, явлениях и локациях XX века. Они понимают, что важно прямо сейчас зафиксировать воспоминания очевидцев тех лет, разобрать семейные архивы. Тем не менее, расшифровка интервью в научной публикации, — а эта книга является, безусловно, академическим трудом, — требует особенной осторожности — авторы не оговорили степень редакторской правки интервью. А она, без сомнения, видна. Я считаю, что расшифровка должна быть дословной, а исключение каких-либо частей диалога нужно отмечать. Если же интервью было взято на татарском языке (или на смешении двух языков), то я советовал бы давать расшифровку на татарском и русском языках и, вероятно, даже ввести такое понятие, как «татарский московский устный нарратив».

Следует отметить, что авторы проделали очень важную работу по анализу источников, а также написали достаточно полный историографический очерк, собрав все основные работы по истории мусульманских практик советских татар. Большая часть фото-

графий опубликована в книге впервые. Однако практически нигде не указан источник снимков. Снимки повседневной московской татарской жизни можно найти не только в семейных собраниях, но и в архивах Музея архитектуры имени А.В. Щусева, Музея современной истории России, Центральном государственном архиве города Москвы, Российском государственном архиве кинофотодокументов. Часть снимков взята из последнего архива, однако остальные фотографии, к сожалению, опубликованы без атрибуции, хотя авторы, скорее всего, работали во всех вышеуказанных архивах.

Я хотел бы отметить отдельные идеи авторов, артикулированные и аргументированные в книге. Во-первых, Ислам Зарипов и Марат Сафаров отмечают ошибочность лапидарного деления исламских практик в СССР на официальные и неофициальные. Они показывают на примере профессионального пути Ахметзяна Мустафина и характера его взаимоотношения с верующими, что «официальный» и «неофициальный» ислам — понятия, упрощающие реалии того времени. Некоторые из будущих имамов Соборной мечети или сотрудников Даниловского мусульманского кладбища посещали до своего назначения московские медресы на квартирах, да и после занятия «религиозного поста» совмещали «официальные» и «неофициальные» практики, грань между которыми в том советском контексте была условной. Авторы затрагивают важнейшие вопросы московской советской татарской жизни — особенная роль мусульманских кладбищ Москвы и области, рост влияния женщин в ритуальном пространстве, в сфере трансляции религиозных практик и религиозного мировоззрения. Данное исследование открывает новые грани не только истории ислама в СССР и истории татарского населения страны, но и истории Москвы. Авторы подробно рассказывают о локациях исхода московских и подмосковных татар — из каких регионов прибывали татары в советский период, как они взаимодействовали с частично сохранившейся в жернове войн и репрессий касимовской интеллектуальной элитой. Впервые в историографии появляется такое подробное описание татарской советской повседневной жизни двух ключевых для этой общины районов Москвы — Мещанского и Замоскворечья. Отдельно я хотел бы отметить статью М.А. Сафарова «Повседневная жизнь московских мусульман в 1960–1980-х годах» (2012). И, наконец, авторы проблематизируют роль самого имама в контексте антирелигиозной пропаганды, ломки традиционных механизмов трансляции не только сакрального знания, но и культурно-национального: «В условиях отсутствия религиозных изданий и периодики, при невозможности чтения многими татарами молодого и среднего возраста дореволюционных исламских книг, напечатанных с помощью арабской графики, проповеди Ахметзяна Мустафина являлись по существу единственной возможностью услышать и узнать о сути своей религии. Для многих мусульман проповеди Мустафина стали важными шагами в становлении собственного мировоззрения» (Зарипов, Сафаров, 2017, с. 138).

Одним из подвигов Ахметзяна Мустафина было спасение здания Московской соборной мечети в конце 1970-х годов. При подготовке к Олимпийским играм 1980 года и проектировании спортивного комплекса «Олимпийский» над мечетью, построенной в 1904 году и не закрывавшейся на протяжении всего советского времени, нависла угроза. Умело используя свой авторитет, а также заинтересованность советской власти в выстраивании отношений с мусульманскими странами, Ахметзян Мустафин сумел отстоять старое здание, имевшее огромное культурное значение не только для московских татар, но и для историко-архитектурного наследия города. В 2011 году историческое здание мечети в Выползовом переулке было снесено. К сожалению, тогда в Москве не оказалось имама, обладавшего тем же авторитетом и той же силой духа, какими был известен Ахметзян Мустафин.

## БИБЛИОГРАФИЯ

Абашин, С.Н. (2015). Советский кишлак: между колониализмом и модернизацией. Москва: НЛО.

Гирц, К. (2004). Интерпретация культур. Москва: РОССПЭН.

Зарипов, И.А., Сафаров, М.А. (2017). Ахметзян Мустафин: из истории ислама в СССР. Москва: ИД «Медина».

Сафаров, М.А. (2012). Повседневная жизнь московских мусульман в 1960–1980-х годах // Неприкосновенный запас. № 4 (84). С. 139–148.

Улицкий, Е.Н. (2006). История Московской еврейской общины. Документы и материалы. Москва: КОРА Олимп.

ISSN 2541-884X



Фонд Марджани



Volume 8 } Issue 1 } 2018

ISLAMOLOGY