

УДК 329.3:28
DOI: 10.36979/1694-500X-2023-23-7-171-176

**АКТОРЫ МУСУЛЬМАНСКОГО ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА
В СТРАНАХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: УГРОЗА СВЕТСКОСТИ
ИЛИ ИНСТРУМЕНТ УКРЕПЛЕНИЯ СТАБИЛЬНОСТИ**

Н.С. Таткало

Аннотация. Рассматривается обоснование тезиса о том, что зарождающееся в странах Центральной Азии мусульманское гражданское общество является фактором укрепления стабильности государства, не выполняющего своих социальных обязательств, нежели подрыва его светского статуса. Обоснование тезиса базируется на раскрытии категории доброжелательности как императива функционирования акторов мусульманского гражданского общества, рассматриваемых как «сообщества взаимного доверия», которые помогают населению справиться с социально-экономическими трудностями. Категория доброжелательности предполагает оказание материальной помощи нуждающимся и самосовершенствование индивида в соответствии с моральными нормами исламского вероучения. Угроза светскости государства носит потенциальный характер и обусловлена незнанием политического истеблишмента исламского поля и его стереотипами советского периода о правильном и неправильном исламе, выстраиваемых на интерпретации объективации религиозности верующими, что может быть использовано в своих интересах исламистскими группировками.

Ключевые слова: Центральная Азия; исламское возрождение; мусульманское гражданское общество; сообщества взаимного доверия; доброжелательность.

**БОРБОРДУК АЗИЯ ӨЛКӨЛӨРҮНДӨГҮ ЖАРАНДЫК
МУСУЛМАН КООМУНУН АКТОРЛОРУ:
СВЕТТҮҮЛҮККӨ КОРКУНУЧ ЖЕ ТУРУКТУУЛУКТУ БЕКЕМДӨӨ КУРАЛЫ**

Н.С. Таткало

Аннотация. Макалада Борбордук Азия өлкөлөрүндө пайда болгон мусулман жарандык коому анын светтик статусуна бузганга караганда, өзүнүн социалдык милдеттенмелерин аткарбаган мамлекеттин туруктуулугун чыңдоонун фактору болуп саналат деген тезистин негиздемеси каралат. Тезистин негиздемеси калкка социалдык-экономикалык кыйынчылыктарды жеңүүгө жардам берген «өз ара ишеним жамааттары» катары эсептелген мусулман жарандык коомунун акторлорунун иштөө императиви катары кайрымдуулук категориясын ачууга негизделген. Кайрымдуулук категориясы муктаждарга материалдык жардам көрсөтүүнү жана ислам дининин адеп-ахлак нормаларына ылайык инсандын өзүн-өзү өркүндөтүүсүн камтыйт. Мамлекеттин светтүүлүгүнө коркунуч потенциалдуу мүнөзгө ээ жана ислам талаасынын саясий түзүлүшүн билбегендиги жана динге ишенгендердин динчилдикти объективдештирүүсүн чечмелөө үчүн курулган туура жана туура эмес ислам жөнүндө совет мезгилиндеги стереотиптери менен шартталган, муну исламчыл топтор өз кызыкчылыктарында колдонушу мүмкүн.

Түйүндүү сөздөр: Борбордук Азия; исламдын кайра жаралуусу; мусулман жарандык коому; өз ара ишеним жамааттары; кайрымдуулук.

**AGENTS OF MUSLIM CIVIL SOCIETY IN CENTRAL ASIAN STATES:
A THREAT TO SECULAR STATE OR A TOOL FOR SECURITY PROMOTION**

N.S. Tatkalo

Abstract. The article argues that the emerging Muslim civil society in the Central Asian countries is a factor in strengthening stability of the state that does not fulfill its social obligations, rather than in undermining its secular status. The substantiation of the argument is based on the disclosure of the category of benevolence as an imperative for functioning of actors of the Muslim civil society, considered as "trust networks" that help the population cope with socio-economic difficulties. The category of benevolence involves the provision of material assistance to those in need and self-improvement of the individual in accordance with the moral norms of the Islamic tenets. The threat to the secularity of the state is of a potential nature and is due to the ignorance of the Islamic field by the political establishment and their stereotypes of the Soviet period about the right and wrong Islam. The latter are built on the interpretation of the objectification of religiosity by believers, which can be used by Islamist groups in their favor.

Keywords: Central Asia; Islamic revival; Muslim civil society; communities of mutual; benevolence.

Начало 2000-х гг. в социально-культурной жизни стран Центральной Азии характеризуется актуализацией процесса исламского возрождения, понимаемого как рост интереса граждан республик к исламу через выстраивание своего образа жизни в соответствии с исламскими нормами в публичной сфере. Являясь сложным и многоплановым явлением, процесс исламского возрождения стал объектом изучения различных дисциплин. Однако если причины и предпосылки этого процесса достаточно глубоко изучены как центральноазиатскими, так и нерегиональными учеными, то его последствия, проявляющиеся, прежде всего, в контексте изменений в общественно-государственном диалоге в виде новых участников этого диалога, еще не исследованы в полной мере.

В данной статье обосновывается тезис о том, что акторы зарождающегося в странах Центральной Азии мусульманского гражданского общества могут способствовать стабильности общественно-политического порядка при условии выстраивания с ними конструктивного диалога со стороны государств региона. Положительный потенциал акторов мусульманского гражданского общества, к которым относятся муфтияты, мечети, джамааты, благотворительные фонды и исламские НПО, можно объяснить, используя в качестве концептуального фрейма теорию «сообществ взаимного доверия» Ч. Тилли. Взаимное доверие членов этих сообществ проявляется в том, что они, понимая риски разрушения своих сообществ ввиду неправомерных действий, ошибок и провалов одного из них, тем не менее, объединяются для самостоятельной

организации решения стоящих перед ними проблем [1, с. 4].

В контексте взаимодействия с государством, «сообщества взаимного доверия» могут как полностью дистанцироваться от него, так и взаимодействовать с ним. В последнем аспекте акторы мусульманского гражданского общества в странах Центральной Азии могут «инкорпорироваться» в «неконфликтную» публичную политику, которая предполагает соблюдение ими государственных законов и выполнение функций поставщиков социальных услуг в условиях слабого государственного потенциала, в отличие от «конфликтной» публичной политики политического участия и взаимодействия с политическими субъектами [1, с. 5], выстраивание в которую характерно для акторов гражданского общества западного образца. В свою очередь, в контексте теории Ч. Тилли их «инкорпорирование» в «неконфликтную» публичную политику объясняется намерением стать центрами укрепления мусульманской солидарности на фоне растущей социальной значимости исламских ценностей за пределами их «сообществ взаимного доверия».

Вместе с тем, государства региона в терминологии Ч. Тилли можно охарактеризовать как использующие «режим терпимости для контроля» [1, с. 105] над акторами мусульманского гражданского общества и провозглашающие «обязательства» в отношении свободы объединений граждан, но одновременно проводящие курс на укрепление этно-религиозной связки в идентификации мусульман, маркируемый в качестве важного фактора с точки зрения обеспечения национальной безопасности.

Статья основывается на анализе антропологических и социологических исследований в контексте обозначенного концептуального фрейма. В свою очередь, логика доказательной базы выстраивается на базе раскрытия следующих аргументов. Первый аргумент – мусульманское гражданское общество отличается от западного тем, что оно не является генератором политически активных граждан. Распространенное в научном сообществе определение гражданского общества западного образца – пул различных групп политически активных и свободных от семейных, корпоративных или государственных уз граждан, которые объединяются для решения общих проблем или отстаивания общих интересов, лежащих в сфере защиты прав человека, ценностей демократии и / или соблюдения буквы закона, действуя как независимые акторы в измерении между семьей, бизнесом и государством [2, с. 123–124].

В настоящее время в странах Центральной Азии организации, соответствующие данной модели гражданского общества, приобретают имидж политически ориентированных или занимающихся выставлением требований государственной власти структур [3, с. 478]. По сути, они превратились в оппонентов критикуемых ими политических режимов в регионе, функционируя в отрыве от решения социально значимых проблем. В терминологии О. Руа, их активисты – «витринные» функционеры, нацеленные на построение своей карьеры и дистанцирующиеся от населения [2, с. 143–144]. Более того, транслируемые ими ценности не интернализированы населением, для которого аксиологическая иерархия выстраивается по принципу приоритизации общего над индивидуальным, духовного над материальным.

Стержнем деятельности акторов мусульманского гражданского общества, наполняющим эту деятельность смыслом, выступает категория доброжелательности (исламский принцип ихсан), основанная на моральных нормах и представлениях о хорошей и правильной жизни, содержащихся в исламе. В качестве основных фреймов, очерчивающих сущность этой категории, следует отметить следующие:

а) моральное лидерство – политические лидеры в своих решениях должны руководствоваться нормами морали, которые закладывают основу мира, гармонии и социальной справедливости;

б) ощущение собственной ценности через признание ценности своего труда для окружающих;

в) самосовершенствование через воспитание в себе таких качеств, как сострадание и доброта, мотивирующих людей на взаимопомощь [4, с. 428].

Соответственно, двумя основными направлениями работы акторов мусульманского гражданского общества являются благотворительность и помощь гражданам в развитии как в экономическом, так и в социально-психологическом аспектах, которые встраиваются в обозначенные фреймы доброжелательности. Во-первых, эта деятельность нацелена на восстановление социальной справедливости через так называемый «благочестивый неолиберализм» – оказание финансовой помощи людям посредством перераспределения благотворительных взносов с целью обеспечения их экономической независимости (например, через помощь в открытии бизнеса или через получение образования с перспективой дальнейшего трудоустройства), которая способствует достижению общественных интересов и всеобщего благоденствия [5, с. 810]. При этом, несмотря на то что акторы мусульманского гражданского общества являются центрами трансляции ценностей ислама, только некоторые из них сочетают оказание финансовой поддержки и помощи в развитии с открытыми религиозными практиками – проповедь, молитвы и т. д., за исключением тех институтов, которые непосредственно этим занимаются, например, мечети.

Во-вторых, эта работа способствует постепенной трансформации общества в контексте его превращения в духовно объединенное сообщество и установления «хорошо управляемого государства» через самосовершенствование каждого индивида, а не через «коллективное политическое действие» [6]. Более того, как отмечает С. Чифтчи, исследующий корреляцию между ценностями ислама и демократии, категория доброжелательности, связанная с социальной

справедливостью, коррелирует с нормами распределительной справедливости, характерной для социальных демократий [7, с. 554–555].

Второй аргумент – подозрительность государств Центральной Азии в отношении акторов мусульманского гражданского общества детерминирована сложностью исламского возрождения. Проблематика этого процесса определяется:

а) актуализацией угрозы исламизации радикализма – использованием исламских догм для оправдания насильственных действий отдельными группами, связанными с иностранными исламистскими группировками [8, с. 5];

б) противоречиями между местными и привнесенными взглядами на объективацию религиозности.

В основе этой проблематики лежит разрыв сформировавшейся в советский период связи между этнической и религиозной идентичностями мусульман. Данный процесс сложен в двух аспектах. С одной стороны, дискурсы исламских миссионеров из Пакистана, Индии, Турции, стран Аравийского полуострова, которые стали активно работать в регионе в начале 1990-х гг., могут носить как радикальный, так и фундаменталистский характер. Оба дискурса рассматривают национальные наслоения (такие, как, например, посещение святых мест – мазаров) как беда – новшество, искажающее основы исламского вероучения. Но если первый транслирует необходимость насильственного избавления от нововведений, появившихся в условиях светского государства, то посыл второго – возможность сосуществования с приверженцами других интерпретаций исламского вероучения в рамках светского государства [9, с. 165].

С другой стороны, среди мусульман центральноазиатских республик обозначилось стремление найти правильную форму объективации своей религиозности. Предпосылкой выступает изолированность мусульман в советский период от остального исламского мира и лимитированный доступ к религиозному образованию. В период, когда религия была аспектом частной жизни, нормы ислама интерпретировались самостоятельно на уровне отдельной семьи или местного сообщества и тесно переплетались как с национальными обычаями, так

и с социальными нормами советского гражданина [10, с. 90]. После распада СССР религия вышла в публичное поле, обозначив проблему правильного приобщения к мировой умме на фоне низкого общественного уровня доверия официальным исламским институтам, существовавшим с советского периода.

В результате, в странах Центральной Азии сформировалось многоликое исламское поле, в котором сосуществуют:

а) представители радикальных трактовок исламского вероучения [11, с. 40];

б) мусульмане, объективирующие религиозность через обращение к иностранным практикам и интерпретациям без апелляции к радикальным мерам (как правило, в форме посещения мечети, ношения хиджаба, шальвар-камиз, тубетейки или отращивания бороды, что, однако, не может выступать обязательным индикатором приверженности фундаменталистским идеям) [12, с. 36];

в) мусульмане, сохраняющие приверженность синкретизму традиционных доисламских и исламских практик и видящие угрозу не только в радикальных салафитах, но и в новых для них формах объективации религиозности [10, с. 87].

Ситуация усложняется тем, что существуют различные пути индивидуальной духовной трансформации граждан. Решение индивида выстраивать свою жизнь в соответствии с нормами ислама, вводя в свой образ жизни новые нормы и обещания, может результировать в первоначальную бескомпромиссность и резкость его суждений не только о существующем социальном устройстве и общественных отношениях, но и о неправильной религиозности членов его семьи. Однако в процессе углубления религиозной грамотности человека и осознания им сложности социального порядка, данные острые углы сглаживаются, позволяя ему гармонично сосуществовать в различных социальных пространствах [13].

В этих условиях государства Центральной Азии используют знакомую им со времен СССР стратегию религиозной политики, нацеленную на усиление этно-религиозной связки и секьюритизацию религии в целом, проявляющуюся,

в частности, во введении запрета на ношение хиджаба женщинами и отращивание бороды мужчинами как на практики, нетипичные для национальных традиций. Это, в свою очередь, обусловлено опасениями превращения религии в идеологический инструмент политических оппонентов и / или угрозами роста влияния экстремистских идей в обществе ввиду возможной связки агентов мусульманского гражданского общества с иностранными исламистскими организациями [14, с. 87].

Между тем, эффективность данной политики в современных условиях находится под вопросом. Во-первых, современные коммуникационные технологии, а также механизмы перенаправления финансовых потоков не позволяют изолировать мусульманские сообщества в странах Центральной Азии, как это было в советский период. В частности, согласно исследованию путей вербовки граждан Кыргызстана в исламистские группировки, ключевое значение в этом процессе имеют виртуальные социальные сети [15]. В свою очередь, принятые меры по ужесточению контроля над финансированием саудовскими фондами акторов мусульманского гражданского общества ввиду угрозы транслирования ими радикального салафитского месседжа в Кыргызстане не оправдывают себя, поскольку эти средства стали перенаправляться через фонды в Катар и Кувейте. Во-вторых, как и в советский период, введение контроля над видимой частью религиозной жизни населения не исключает существование параллельных, неформальных практик. В качестве примера можно рассмотреть институт махалли в Узбекистане как «сообщества взаимного доверия», в отношении которого государство использует «режим терпимости». Несмотря на то, что она официально институционализована как орган местного самоуправления, что де-юре гарантирует свободу самоорганизации ее членов, включая вопросы отравления религиозных практик и реализации социальной политики, она, тем не менее, используется государством как механизм обеспечения контроля над населением. Как следствие, главы махалли призваны обеспечивать гармонию между неформальным измерением махалли как «сообщества взаимного доверия» и ее

формальным измерением как государственного органа [16, с. 344].

В свою очередь, обозначенные два фактора неэффективности выбранной стратегии религиозной политики имеют негативный аспект с точки зрения обеспечения национальной безопасности государств Центральной Азии. Исламистские группировки используют два ключевых месседжа при вербовке новых членов:

а) «вы не можете быть “настоящими” мусульманами в своей стране, поскольку вы не можете соблюдать правила внешней религиозности»;

б) «ваше правительство не заботится о вас, вы не нужны вашему государству, но вы нужны нам» [17].

С помощью данных посылов о социальной несправедливости они, по сути, формируют «сообщества взаимного доверия», которые нацелены на дистанцирование от существующего государства и изменение его светского статуса насильственными мерами, оправдываемыми вырванными из контекста религиозными нормами. Принимая во внимание обозначенный выше сложный процесс духовной трансформации людей, решивших организовать свою жизнь в соответствии с нормами ислама, данные послы могут стать решающими в обращении отдельных индивидов к радикальным идеям и связанным с ними действиям насильственного характера.

Таким образом, акторы мусульманского гражданского общества, являясь «сообществами взаимного доверия» в странах Центральной Азии, по сути, способствуют укреплению стабильности, нежели подрывают светский статус государств. Более того, они благоприятствуют трансляции ценностей «духовного неолиберализма» и социальной демократии, коррелирующей с ценностными кодами ислама, и национальных традиций народов региона, в отличие от процедурной демократии, институты которой в центральноазиатских республиках в настоящее время служат лишь фасадом их политических режимов. В свою очередь, фокус последних на обеспечении своей безопасности в отрыве от гарантий безопасности человека, включающей вопросы выполнения государством своих социальных обязательств, на фоне незнания

специфики исламского поля, наоборот, подрывает эту безопасность, создавая благоприятные условия для деятельности исламистских организаций, которые в своей вербовочной работе делают акцент на социально-экономическом и психологическом контекстах общественной жизни, а не на догматах исламского вероучения.

Поступила: 14.03.23; рецензирована: 29.03.23;
принята: 31.03.23.

Литература

1. *Tilly C. Trust and Rule* / C. Tilly. New York: Cambridge University Press, 2005. 196 p.
2. *Roy O. Soviet Legacies and Western aid Imperatives in the New Central Asia* / O. Roy // *Civil Society in the Muslim World: Contemporary Perspectives*. London: I. B. Tauris, 2002.
3. *Urinboev R. Informal Civil Society Initiatives in Non-Western Societies: Mahallas in Uzbekistan* / R. Urinboev, S. Eraliev // *Central Asian Survey*. 2022. Vol. 41. № 3.
4. *Montgomery D.W. Negotiating Well-Being in Central Asia* / D.W. Montgomery // *Central Asian Survey*. 2013. Vol. 32. № 4.
5. *Atia M. «A Way to Paradise»: Pious Neoliberalism, Islam and Faith-Based Development* / M. Atia // *Annals of the Association of American Geographers*. 2012. Vol. 102. № 4.
6. *Peyrouse S. Engaging with Muslim Civil Society in Central Asia. Components, Approaches, and Opportunities* / S. Peyrouse, E. Nasritdinov // *Peaceworks*. 2021. № 181. URL: <https://www.usip.org/publications/2021/12/engaging-muslim-civil-society-central-asia-components-approaches-and> (дата обращения: 10.02.2023)
7. *Ciftci S. Islam, Social Justice and Democracy* / S. Ciftci // *Politics and Religion*. 2019. Vol. 12. № 4.
8. *Roy O. Jihad and Death: The Global Appeal of Islamic State* / O. Roy. New York: Oxford University Press, 2017. 130 p.
9. *Heynes J. Religious Fundamentalisms* / J. Heynes // *Routledge Handbook of Religion and Politics* / Ed. J. Haynes. Oxon; New-York: Routledge, 2009.
10. *McBrien J. Turning Marx on His Head: Missionaries, «Extremists» and Archaic Secularists in Post-Soviet Kyrgyzstan* / J. McBrien, M. Pelkmans // *Critique of Anthropology*. 2008. Vol. 28. № 1.
11. *Токсоналиева Р.М. Информационно-идеологическое противодействие современному радикальному исламу* / Р.М. Токсоналиева // *Вестник КРСУ*. 2015. Т. 15. № 5.
12. *Bukharbayeva B. The Vanishing Generation. Faith and Uprising in Modern Uzbekistan* / B. Bukharbayeva // *Bloomington: Indiana University Press*, 2019. 229 p.
13. *Nasritdinov E. Spirituality and Families in Transition in Kyrgyzstan* / E. Nasritdinov // *Ketmen: International Journal for Central Asian Voices*. 2022. № 1. URL: https://ketmen.org/wp-content/uploads/2022/08/005_Emil_Nasritdinov.pdf (дата обращения: 20.02.2023).
14. *Epkenhans T. Authoritarian Governance and Ambiguous Religious Policy: An Uncertain Future for Covenantal Pluralism in Tajikistan* / T. Epkenhans // *The Review of Faith & International Affairs*. 2021. Vol. 19. № 4.
15. *Why We Went to Fight and Why We Returned. Radicalisation and Deradicalisation – Learning from Foreign Terrorist Fighters* // *Research Center for Religious Studies of Kyrgyzstan at the Kyrgyz-Russian Slavic University*. URL: <https://www.rcrskg.org/post/why-we-went-to-fight-and-why-we-returned-10> (дата обращения: 10.02.2023).
16. *Rasanayagam J. Mahalla as State and Community* / J. Rasanayagam // *Central Asia. Contexts for Understanding* / Ed. D.W. Montgomery. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2022.
17. *Tucker N. Terrorism without a God: Reconsidering Radicalization and Counter-Radicalization Models in Central Asia* / N. Tucker // *CAP papers*. 2019. № 225. URL: <https://centralasiaprogram.org/terrorism-god-reconsidering-radicalization-counter-radicalization-models-central-asia> (дата обращения: 10.02.2023).