

DOI: 10.31857/S086919080013655-7

ГОСУДАРСТВО И МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА: ИНСТИТУТЫ УПРАВЛЕНИЯ И ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В РОССИИ И АРАБСКОМ МИРЕ. ИСТОРИЧЕСКАЯ РЕТРОСПЕКТИВА¹

© 2021

В.В. НАУМКИН ^a, И.А. ЗАРИПОВ ^b,
В.А. КУЗНЕЦОВ ^c, В.В. ОРЛОВ ^d

^a – Институт востоковедения РАН, Москва, Россия
ORCID: 0000-0001-9644-9862; vinaumkin@yandex.ru

^b – Институт востоковедения РАН, Москва, Россия
ORCID: 0000-0003-3140-2697; islamzarif@gmail.com

^c – Институт востоковедения РАН, Москва, Россия
ORCID: 0000-0003-3646-4037; vasiakuznets@yandex.ru

^d – Институт востоковедения РАН,
Институт стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия
ORCID: 0000-0002-2649-5422; alsavlor@yandex.ru

Резюме: Статья посвящена проблемам государственно-исламских отношений в России и арабском мире. Рассматривая арабский опыт, авторы выделяют алжирский, египетский и сирийский случаи как наиболее релевантные для сравнения с Россией. В методологической части статьи рассматривается вопрос о соотношении институтов самоорганизации мусульман и гражданского общества, содержится типологизация этих институтов и стратегий государственной политики на исламском направлении. Выделяется четыре типа институтов: непосредственно религиозные структуры, околорелигиозные организации гражданского общества, религиозно-политические организации и неформализованные структуры. Государство в отношении них выбирает одну из трех основных моделей поведения – дирижистскую, традиционалистскую, демократическую или же применяет все три модели в разной степени.

При том, что траектория государственно-исламских отношений в каждом конкретном случае уникальна и определяется особенностями исторического развития, архитектурой политических систем, спецификой социальной структуры обществ, тем не менее наблюдаются некоторые общие закономерности развития. Так, сравнительно-исторический анализ эволюции государственной политики на исламском направлении показывает, что на этапе становления государственности руководства арабских республик и СССР ставили перед собой схожие задачи социальной модернизации и консолидации политической власти, что предопределило жесткое подавление традиционных религиозных институтов с использованием реформистских движений в исламе. После консолидации политических систем модели государственно-исламских отношений стали существенным образом различаться. В арабском мире это означало поворот к исламу и усиление исламских социально-политических институтов, а в СССР – этатизацию ислама, формирование «официального» и «неофициального» исламов, выраженных более явно, чем в арабском мире. Однако в конце XX – начале XXI вв. как Россия, так и арабские страны столкнулись со схожими вызовами и угрозами, что предопределило курс на секуляризацию государственно-исламских отношений, осуществлявшийся, впрочем, в совершенно разных условиях и разными инструментами.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и ЭИСИ в рамках научного проекта № 20-011-31269

Ключевые слова: ислам, исламские организации, Россия, СССР, Сирия, Египет, Алжир.

Для цитирования: Наумкин В.В., Зарипов И.А., Кузнецов В.А., Орлов В.В. Государство и мусульманская умма: институты управления и взаимодействия в России и арабском мире. Историческая ретроспектива. *Восток (Oriens)*. 2021. № 1. С. 54–69. DOI: 10.31857/S086919080013655-7

THE STATE AND THE MUSLIM UMMAH: MECHANISMS OF ADMINISTRATION AND INTERACTION IN RUSSIA AND THE ARAB WORLD²

© 2021

Vitaly V. NAUMKIN ^a, Islam A. ZARIPOV ^b,
Vasily A. KUZNETSOV ^c, Vladimir V. ORLOV ^d

^a – Institute of Oriental Studies, Moscow, Russia

ORCID: 0000-0001-9644-9862; vinaumkin@yandex.ru

^b – Institute of Oriental Studies, Moscow, Russia

ORCID: 0000-0003-3140-2697; islamzarif@gmail.com

^c – Institute of Oriental Studies, Moscow, Russia

ORCID: 0000-0003-3646-4037; vasiakuznets@yandex.ru

^d – Institute of Oriental Studies, Moscow, Russia;

Institute of Asian and African States of the Moscow State University, Moscow, Russia;

ORCID: 0000-0002-2649-5422; alsavlor@yandex.ru

Abstract: The article is dedicated to the issues of relations between the state and Islam in Russia and the Arab World. Exploring the Arab experience, the authors highlight Algerian, Egyptian and Syrian cases as most relevant for being compared to the situation in Russia. The methodological part of the article classifies the institutions of Islamic communities' self-organization and state policies towards Islam.

While the direction of relationships between states and religion is unique in every particular case, defined by peculiarities of historical development, architecture of political systems and social structures, one can discover some general patterns. For instance, the comparative historical analysis of evolution of government policies towards Islam proves that at the stage of statehood establishment, both the Soviet administration and the governments of Arab republics had similar objectives of social modernization and consolidation of political system. This fact predetermined oppression of traditional religious institutions through Islamic reform movements. After the governments had achieved the consolidation of political systems, the models of their interaction with Islam became significantly different. In the Arab World, it was the beginning of the "Islamic turn", leading to the revival and expansion of religious social and political structures. On the other side, USSR saw the "statification" of Islam, division between "formal" and "informal" religion. In late 20th – early 21st centuries, both Russia and the Arab countries have faced similar challenges and threats, causing the securitization of relations between state and religion, that has developed in absolutely different conditions and has been imposed by different mechanism.

Keywords: Islam, Islamic organizations, Russia, USSR, Syria, Egypt, Algeria.

For citation: Naumkin V.V., Zaripov I.A., Kuznetsov V.A., Orlov V.V. The State and the Muslim Ummah: Mechanisms of Administration and Interaction in Russia and the Arab World. *Vostok (Oriens)*. 2021. No. 1. Pp. 54–69. DOI: 10.31857/S086919080013655-7

² Acknowledgments: The reported study was funded by RFBR and EISR, project number 20-011-31269

Настоящее исследование посвящено тому, как в исторической ретроспективе формировались и развивались отношения между государством и исламскими институтами в России (СССР) и ряде арабских стран.

Подобный компаративный анализ ранее, насколько нам известно, не проводился, опыт же отдельных стран в мировой историографии представлен очень неравномерно [Арапов, 2005; Арапов, 2011; Ланда, 1995; Ланда, 2016; Boo et al., 2014; Hinnebusch, 1988; Lust-Okar, 2005; Wickham, 2002; Pargeter, 2016; El Sekhily, 2019; Affan, 2019].

Само сравнение российского и арабских подходов к этой проблематике, на первый взгляд, кажется несколько непривычным. Гораздо более принято сравнивать Россию с государствами Запада или же со странами так называемой периферии исламского мира – Китаем, Индией и др. [Мацузато, 2012], в которых мусульмане составляют в большинстве случаев хотя и значимые, но все же меньшинства, а государство, по крайней мере декларативно, дистанцируется от религии.

В то же время как значимость арабского опыта религиозно-политической жизни для российских мусульман, так и относительная схожесть вызовов, с которыми на разных этапах своего существования сталкивались Россия и арабские государства, делают подобное сопоставление чрезвычайно перспективным.

Более того, априорно заданные серьезные различия между странами могут рассматриваться скорее не как препятствия для сравнения, а как дополнительный аргумент в его пользу. Благодаря этим различиям компаративный анализ позволит гораздо более полно описать спектр отношений между государством и мусульманскими сообществами, а также проблематизировать отдельные наиболее важные аспекты этих отношений, которые вне сравнительной перспективы не выявляются.

С КЕМ СРАВНИТЬ РОССИЮ?

Вместе с тем многообразие арабских государств, принципиальные различия их политических систем, исторического опыта и существующих в них религиозных ситуаций заставляют с известной осторожностью относиться к обобщенному исследованию их опыта и возможности его сопоставления с российским.

Арабские монархии в целом отличаются чрезвычайно большой спецификой как с точки зрения архитектуры политических систем, так и в плане социально-экономической структуры обществ.

В трех из них религиозные элементы остаются ключевыми в организации политической власти.

В наиболее явной форме это выражено в Марокко. Согласно ст. 41 Конституции страны [Dahir № 1-11-91 du 27 chaabane 1432 (29 juillet 2011)] король наделяется религиозным титулом повелителя правоверных (*амир аль-му'минин*), провозглашается защитником религии, гарантом свободы вероисповедания и главой Высшего совета улемов – единственного органа, уполномоченного издавать богословско-правовые заключения (фетвы). Упоминание Совета в контексте основных функций главы государства, с одной стороны, делает этот орган одним из ключевых в политической системе страны, а с другой – усиливает религиозную легитимность монаршей власти.

Политическая система Саудовской Аравии изначально была сформирована на религиозных основах и, несмотря на все последующие трансформации, король сохранил титул Служителя двух святынь, а потомки Мухаммеда ибн Абд аль-Ваххаба – семья Аль аш-Шейх – пока что сохраняют доминирующее положение в управлении религиозной сферой.

Наконец, в султанате Оман, как показал в своей диссертации Сулейман аль-Фарси, ибадизм был и остается основой не только национальной идентичности, но и политической

практики. В принятом при султане Кабусе Основном статуте страны о нем речи не идет, однако в ст. 9 и 10 говорится о *шура* как ключевом политическом принципе [*Omanuna*]. Ибадизм, как отмечает аль-Фарси, это единственное течение в исламе, согласно которому «*шура* – это практический принцип, который может инкорпорировать традиционную партиципативную систему управления, в то время как другие течения полагают, что это только принцип консультаций» [Al-Farsi, 2010, p. 93].

Что касается других монархий – Кувейта, Катара, Бахрейна и ОАЭ, то не только особенности организации политической власти, но и характер социально-экономического и демографического развития этих государств и даже сами их размеры делают сравнение с Россией малоперспективным.

Некоторое исключение здесь составляет Иордания, в которой управление религиозной сферой в наибольшей степени приближено к одной из двух ниженазванных республиканских моделей.

Вся палитра государственно-конфессиональной политики в арабских республиках, в свою очередь, сводится к двум основным моделям, которые могут быть обозначены как конфессионалистская и этатистская.

Первая предполагает поликонфессиональный состав населения, наличие мощных религиозно-политических структур, организующих различные конфессиональные группы, их активное участие в политической жизни, формализованный или неформализованный консоционализм (сообщественность), а также (по крайней мере, на современном этапе) слабость государственных институтов. К этой модели со всей очевидностью принадлежат Ливан и Ирак, а также отчасти Йемен.

Вторая модель, более релевантная российскому опыту, в котором конфессиональные структуры практически никогда не становились самостоятельными акторами в политической системе, строится на мощных надконфессиональных институтах государственной власти, либо стремящихся напрямую регулировать деятельность религиозных институтов, либо сложным образом с ними взаимодействующих. Из всех государств этатистской модели для анализа в рамках настоящего исследования выбраны Сирия, Египет и Алжир, а также хотя и монархическая, но близкая к ним по функциональной структуре государственно-исламских отношений Иордания.

МУСУЛЬМАНЕ, ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО И ГОСУДАРСТВА: НЕСКОЛЬКО МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ СООБРАЖЕНИЙ

Сама идея взаимодействия государства с мусульманскими сообществами предполагает, что каждая из сторон прилагает для этого определенные усилия. Если в случае с государствами речь идет о создании специализированных институтов, ответственных «за ислам», то в случае с мусульманскими сообществами дело обстоит сложнее. Прежде всего потому, что далеко не всегда очевидно, что вообще под ними должно пониматься. Очевидно, что речь идет не о мусульманском населении вообще, но о тех или иных формах его институциональной организации, которая должна восприниматься государством. Здесь, однако, возникают сразу две проблемы.

Первая состоит в том, можно ли считать самоорганизацию единоверцев формой гражданского общества. При том, что в современной зарубежной и отчасти российской науке на этот счет ведется довольно широкая дискуссия [Alhaj, 2011; Khahobe, Shanan, 2016; Zaccara et al., 2018], мы склоняемся к положительному ответу на этот вопрос.

Робер Бенедикти, долгие годы изучавший сельское общество Ливана, полагает, что исследование «конкретного конфессионального института во всем комплексе социальной

системы» [Benedicty, 2001, p. 5] необходимо для понимания специфического арабского феномена конфессионализма, который, в свою очередь, понимается автором и как форма существования общества, и как элемент ментальности [Benedicty, 2001, p. 10]. Следовательно, такие публичные проявления религиозности как пятничные молитвы, шиитская *'ашура* или крещение оказываются элементами жизни гражданского общества и легко получают политическую интерпретацию, причем это относится не только к Ливану, где принцип конфессионализма лежит в основе политической системы, но фактически к любому ближневосточному обществу.

Российский исследователь П.В. Шлыков отмечает, что «исламские движения обладают серьезными возможностями мобилизации сторонников и нередко находятся вне прямого контроля со стороны государства, тем самым обладая всеми основными характеристиками влиятельных институтов гражданского общества», хотя их деятельность вовсе не обязательно ведет к распространению демократии или либеральных ценностей [Шлыков, 2018, с. 196–197]. Этим определяется одна из особенностей гражданских обществ на Ближнем Востоке. К другим особенностям автор относит «разную степень автономии организаций гражданского общества от власти и государственной поддержки, проницаемость границ или их отсутствие между политической сферой и гражданским обществом... многообразие неформальных организаций, формирующих институциональное содержание гражданского общества» [Шлыков, 2018, с. 202].

Вторая методологическая проблема заключается в том, можно ли считать НКО, объединяющие мусульман на формально нерелигиозной основе, институтами самоорганизации мусульманских сообществ.

Обращаясь к исследованию современной европейской религиозности, российский исследователь Р.Н. Лункин говорит о превращении церкви в религиозный институт нового типа: «Демократический путь церковей можно представить в виде своеобразной “параболы политизации” – от структуры, которая исторически была вытеснена из политики, к структуре, которая становится частью политических процессов» [Лункин, 2018, с. 160]. Эта новая структура предполагает формирование нового типа приходов, уже не группирующихся исключительно вокруг богослужения, но выступающих своеобразными центрами притяжения многочисленных социальных, культурных и даже политических инициатив и активно участвующих в социально-политической жизни [Лункин, 2018, с. 160].

Представляется, что в мусульманских сообществах можно наблюдать схожие с имеющими место в европейском христианстве процессы, причем их течение, по всей видимости, вовсе не зависит от степени демократичности политической системы. Если в европейском случае изначально свойственная христианству иерархичность «размывалась» вследствие демократизации общества, то в исламском мире процесс носит во многом противоположенный характер. Частичная эмансипация религиозных институтов от государства позволяет им восстановить изначально (по крайней мере, на уровне теории) присущий исламу демократический характер общественной самоорганизации.

В целом институты самоорганизации мусульманских сообществ, по нашему мнению, могут быть условно разделены на несколько категорий.

Во-первых, это традиционно сложившиеся непосредственно религиозные структуры, такие как суфийские братства, которые в рамках современного конфессионалистского государства естественным образом становятся частью широко понимаемого гражданского общества.

Во-вторых, это околорелигиозные гражданские организации. Не занимаясь напрямую религиозной деятельностью как таковой, они все же направлены на реализацию социальной и культурной миссии ислама и способствуют продвижению исламских ценностей, расширению круга верующих и консолидации общины. Конкретных видов этих организаций очень

много – волонтерские движения, благотворительные фонды, просветительские общества, женские и молодежные объединения и т.д. и т.п. Так или иначе в большинстве случаев они связаны с религиозными структурами.

В-третьих, это религиозно-политические движения или политические партии, деятельность которых направлена на продвижение того или иного понимания ислама в политической сфере.

Наконец, в-четвертых, это формально вовсе не религиозные гражданские организации, деятельность которых тем не менее основывается на религиозных ценностях и направлена на консолидацию мусульманских сообществ, а также более или менее аморфные сообщества единоверцев, не получающие никакого институционального оформления: от неформальных кружков изучения Корана, полуподпольно действовавших в советское время (*худжра*), до современных групп в социальных сетях. Немало способствуя консолидации мусульман, подобные структуры могут оказывать довольно существенное влияние на жизнь уммы, причем не только религиозную, но и политическую. При этом отказ от институционального оформления или от признания религиозной идентичности делает их своего рода невидимыми для государственно-конфессиональной политики, которая в конечном счете раз за разом оказывается направленной на то, чтобы сделать подобные формы гражданского взаимодействия невыгодными для мусульман.

В зависимости от специфики конкретной социально-политической системы, различные типы институтов могут быть представлены в ней в разной степени.

По всей видимости, эта степень зависит от того, каким образом в каждом конкретном случае сочетаются между собой три основных способа выстраивания отношений государства с мусульманскими сообществами.

Первый способ может быть назван *дирижистским*. В абсолюте он предполагает стремление государства к полному инкорпорированию исламских институтов в общую политико-административную систему управления, создание специальных министерств и ведомств по религиозным делам, прямое назначение имамов и муфтиев с выплатой государственного жалования, жесткий контроль над их деятельностью, стремление к полному управлению гражданско-религиозной активностью и т.п.

Второй способ – *традиционалистский*, означающий как бы параллельное существование государственных и религиозных структур. Последние в таком случае действуют на основе традиционных институтов, объединяясь вокруг неформальных лидеров, например в рамках суфийских братств. Не будучи вписаны в правовое поле, они как бы не существуют для государства на институциональном уровне и зачастую не стремятся к такому существованию, а отношения с политической властью выстраивают на основе личных связей и отношений.

Наконец, третий способ, который может быть обозначен как *демократический*, предполагает институционализацию мусульманских организаций как специфических элементов современного гражданского общества и соответствующую регламентацию их деятельности. Если первые два способа глубоко укоренены в истории исламского мира, то третий появился относительно недавно.

Очевидно, что на практике все три способа в каждой конкретной стране сосуществуют друг с другом, хотя какие-то из них и могут оказываться доминирующими в тех или иных ситуациях.

Кроме того, довольно распространены и смешанные типы: когда традиционные лидеры инкорпорируются в дирижистскую систему или когда традиционные мусульманские сообщества приобретают статус НКО.

Выбор государством того или иного способа выстраивания отношений с мусульманскими сообществами, по всей видимости, определяется многими объективными и субъективными факторами. Так, среди объективных – наличие религиозной идентичности в

политической системе и общее декларируемое отношение к религии, специфика конфессионального состава населения, особенности исторической традиции, характер политической системы и т.п. Среди субъективных – степень секуляризации политической системы, стремление элит к управлению религиозными процессами, их отношение к институтам гражданского общества, степень доверия мусульманского населения к государству и т.п.

В зависимости от того, какие из способов выстраивания отношений преобладают и в какой мере, разные категории религиозных институтов развиваются по-разному. Если в идеальной дирижистской модели существуют только непосредственно религиозные структуры, в основном первичного уровня, то в идеальной модернистской модели активно действует весь спектр институтов, а в традиционной – только первые два его сегмента (непосредственно религиозные и околорелигиозные организации).

ОПЫТ АРАБСКИХ СТРАН

Разумеется, институциональная система государственно-конфессиональных отношений в каждом конкретном случае обладает собственной спецификой. Складываясь на протяжении долгого времени, она, с одной стороны, несет в себе следы особенностей исторического развития политических систем, с другой – отвечает на те угрозы и вызовы, с которыми сталкиваются конкретные общества, государства и религиозные институты на разных этапах развития. В результате принимаемые под воздействием конкретных обстоятельств институциональные решения сохраняют свое воздействие в совершенно новых условиях, что может вести к малопрогнозируемым последствиям и неизбежно требует постоянного «ручного управления» религиозной сферой.

Значительное влияние на конфигурацию этой системы в арабских странах оказал опыт Османской империи, в которой религиозные институты, по крайней мере, частично были инкорпорированы в государственную бюрократию [Repp, 1972; Repp, 1997, p. 400–402]. Так, именно османский опыт предопределил создание института великого муфтия (в сущности, синонимичного османскому *шайх аль-ислам*) и общий курс на инкорпорацию религиозных структур в систему государственной бюрократии.

Впрочем, у различных арабских государств были и собственные исторически сложившиеся особенности выстраивания конфессиональной политики, и подчас уникальные институты: аль-Азхар в Египте и аз-Зитун в Тунисе, религиозная идентичность власти потомков Пророка (шерифов) в Марокко, исламские основы власти в Саудовской Аравии и Омане, политическое участие на конфессиональной основе в Ливане, Сирии и Ираке и т.д. В связанных с Францией Алжире и Тунисе марабутизм выступал одной из важных основ антиколониальной борьбы, в Ливии такой же основой был сенуизм.

Вместе с тем после обретения независимости логика развития системы государственно-конфессиональных отношений определялась несколькими факторами.

На первом этапе (1950–60-е гг.) ключевой задачей было выстраивание современных консолидированных политических систем. Традиционные институты самоорганизации мусульман в этих условиях рассматривались как угроза модернизации. Удар по ним был нанесен с двух сторон – с идеологической и с институциональной. Идеологическое противодействие в целом было направлено на развитие собственных реформаторских школ, хотя в каждом отдельном случае в нем были свои особенности. Институциональное же противодействие в большинстве стран было направлено, во-первых, на подрыв материальной и социальной базы традиционных религиозных элит (и с этим были связаны реформы вакфов, их национализация), а во-вторых, на установление государственного контроля над религиозной сферой.

Характерно, что радикальные реформы религиозных институтов, осуществлявшиеся, например, в Египте и Тунисе, сопровождались резкой критикой аль-Азхара [Zeghal, 1999] и аз-Зитуны [Bourguiba, 2011, p. 253–254] как оплотов консерватизма и врагов современности, в Алжире марабутизм рассматривался как угроза развитию, а суфийские шейхи и при А. Бен Белле, и при Х. Бумедьене не раз становились жертвами репрессий [Khemissi et al., 2012, p. 550], наконец, марксистское руководство НДРЙ и вовсе пыталось осуществить опыт радикальной секуляризации.

В Египте в 1952–53 гг. были приняты законы №№ 180, 247 и 649, фактически покончившие как с частными, так и с благотворительными вакфами, в 1955 г. была упразднена система шариатских судов, наконец, в 1961 г. был принят Закон № 103 о развитии аль-Азхара, превративший этот центр исламской учености в подконтрольный государству университет, в структуре которого появилось значительное число светских факультетов [Seo, 2001, p. 27–32].

В эти годы сначала в Марокко, затем в Египте, Кувейте, Сирии, Алжире, Иордании и других странах были созданы специализированные министерства. То, как менялись со временем их наименования, более или менее отражает смену акцентов в религиозной политике. Так, в Алжире в 1962–1970 гг. такое министерство называлось министерством вакфов, затем – министерством базового образования и религиозных дел, а с 1977 г. – просто министерством по делам религии [Аль-Арби, 2013, с. 136].

Помимо министерств, важную роль в деле управления исламом играл ответственный за правильную (с государственной точки зрения) интерпретацию религии институт *Дар аль-ифта'* и Великого муфтия, появившийся в Египте еще в конце XIX в., а в Иордании в 1921 г. [Abu Rumman, Abu Hanieh, 2013, p. 62], или же его аналоги, в Магрибе представленные Высшими исламскими советами.

В 1966 г. в ответ на деятельность исламистской оппозиционной группы *аль-Кийам аль-исламийа* (Исламские ценности), созданной в 1963 г., правительство Алжира учредило в рамках министерства вакфов Высший исламский совет (*маджлис исламий а'ла*). Согласно первой статье соответствующего указа, его основными функциями были: разъяснение истинного образа ислама и «очищение вероубеждения (акиды) от лжи и заблуждений», возрождение религиозного образования, издание арабского и особенно алжирского рукописного богословского наследия, подготовка фетв, духовное руководство посредством образования, проповеди, сотрудничество с исламским миром в интеллектуальной сфере, представительство Алжира в международных исламских организациях [SGG Algerie. *Journal Officiel*].

Несколько отличалась от этого общего курса ситуация в Сирии. Несмотря на то, что здесь в 1961 г., как и в других странах, появилось министерство вакфов, пришедшая к власти двумя годами позже партия Баас отказалась от курса на религиозную централизацию, позволив сохранить религиозным элитам значительную автономию, как административную, так и финансовую, что, по мнению британской исследовательницы сирийского происхождения Лайлы Рифаи, объяснялось, с одной стороны, нежеланием новых элит портить отношения с суннитской буржуазией, а с другой – их левыми взглядами [Rifai, 2020]. Логическим следствием такого подхода стало то, что ключевую роль в государственной религиозной политике стали играть спецслужбы и система личных связей между политическим руководством и религиозными лидерами, прежде всего суфийскими, которые, в случае демонстрации лояльности правительству, сумели сохранить контроль над большей частью суннитской инфраструктуры. Пожалуй, самым ярким примером такого лидера мог служить курд Ахмад Кафтару, занимавший с 1946 г. должность муфтия Дамаска, с 1958 г. – муфтия Сирии, а с 1964 г. по 2004 г. – Великого муфтия и возглавлявший братство «Аль-Ансар». Эта

мощная сеть, включавшая в себя и религиозные школы и множество НКО, распространяла свое влияние даже за пределы Сирии – в Ливан и Ирак [Pierret, 2009, p. 70–75].

Поражение в войне 1967 г. и выход на авансцену в 1970-е гг. нового поколения лидеров привели к некоторому снижению легитимности политических режимов, проявлением чего, среди прочего, стал рост популярности исламской оппозиции, сочетавшей в себе признаки современных гражданских и политических движений с традиционными практиками самоорганизации мусульман.

Естественным ответом на эти вызовы стало более активное, нежели прежде, обращение властей к исламу. При том, что на формальном уровне институциональные основы государственно-конфессиональных отношений в большинстве случаев сохранили прежнюю конфигурацию, их содержание довольно серьезно изменилось. Исламский поворот на практике означал исламизацию политической риторики (А. Садат, например, стал обозначать себя как «президента правоверных» (*ra'is al-mu'minin*) [Seo, 2001, p. 33]), исламизацию законодательства (египетская Конституция 1971 г. и алжирская 1976 г., Национальная хартия 1976 г. в Алжире), усиление религиозных элементов в системе образования, легализацию (Египет) или расширение поля деятельности исламистских движений (Иордания после «Черного сентября» [Abu Rumman, Abu Hanieh, 2013, p. 43]). В теории предпринятые меры должны были способствовать повышению легитимности политических режимов, расширению их социальной базы и укреплению исламского спектра гражданского общества. Однако фактическая утрата инициативы государством в деле выстраивания конфессиональной политики привела к быстрому выдвижению радикальных группировок, результатом чего стало в Египте убийство А. Садата, а в Алжире – печально известное «черное десятилетие» 1990-х гг.

Как и на предыдущем этапе, несколько иначе ситуация складывалась в Сирии, где противостояние правительства и «Братьев-мусульман»³ обернулось трагедией в Хаме еще в 1982 г., после чего государство резко усилило контроль над религией, с одной стороны предпринимая меры для жесткого искоренения любых потенциально нелояльных исламских организаций, а с другой – способствуя усилению антисалафитского дискурса в проповеди лояльных правительству религиозных лидеров. Так, именно на фоне роста исламистской активности в 1970-е гг. в Дамаске на базе мечети Абу ан-Нур был создан Исламский центр, дополнительную поддержку получил Институт аль-Фатих, был основан единственный в стране исламский журнал «Нахдж аль-ислам», появились религиозные передачи на телевидении [Кожемяк, 2019, с. 204]. Это естественным образом усилило позиции лояльных правительству религиозных лидеров, таких как А. Кафтару.

Ответом на рост угроз радикализации во всех рассматриваемых странах стало усиление секьюритарного подхода в выстраивании государственно-конфессиональных отношений. В рамках этого подхода ключевой задачей государственных органов, отвечающих за религиозную сферу, стало противодействие экстремизму, усиление административного контроля над мечетями, финансового контроля над мусульманскими фондами, идеологического контроля над образованием и правовой сферой. Это, однако, ни в одном из рассматриваемых случаев не означало возвращения к тем практикам государственно-исламских отношений, что бытовали в 1950–60-е гг. При сохранении общего дирижистского подхода, в конце XX – начале XXI в. государства в целом демонстрировали большую готовность использовать демократические механизмы взаимодействия, нежели ранее. Политическая интеграция умеренных исламистских партий (Алжир, Иордания) и укрепление исламского сегмента гражданского общества при сохранении правительственного контроля над основными религиозными институтами, системами образования и судопроизводства и жестком силовом противодействии радикалам (в том числе посредством законов о чрезвычайном положении в

³ Организация запрещена в РФ.

Сирии, Египте и Алжире, расширительного толкования законов об экстремизме и т.п.) создавали довольно широкую палитру механизмов управления мусульманскими сообществами.

РОССИЙСКИЙ ОПЫТ

В России система государственно-исламских отношений, со времен Екатерины II базировавшаяся на институте Духовных управлений, на первый взгляд, развивалась принципиально иначе, чем в арабских странах. Однако при ближайшем рассмотрении между этими системами можно обнаружить множество сходств и параллелизмов.

Мусульмане России в конце XIX – начале XX вв. в целом были охвачены теми же исканиями, что и их арабские единоверцы, а пришедшие к власти в 1917 г. большевики в 1920–30-е гг. вынуждены были решать во многом те же проблемы, что и лидеры молодых независимых арабских государств двумя-тремя десятилетиями позже.

Как и в случае с арабскими странами, в идеологическом плане советское руководство в первые годы своего правления, ставя перед собой задачи модернизации страны, видело в традиционном исламе своего естественного противника, следствием чего был поиск союзников в среде оппонентов консерватизма. Такими союзниками становились, с одной стороны, реформаторы (джадиды)⁴, а с другой – парадоксальным образом – салафиты.

Так, например, в Средней Азии советская власть первые десять лет своего правления активно использовала в продвижении своей политики как местных, так и специально ею приглашенных татарских джадидов. Они получали всяческую поддержку в открытии своих новометодных школ, где преподавание велось на национальных языках с использованием новой арабографической системы письма, тогда как все учебные заведения, противостоявшие нововведениям, лишались вакфов или попросту закрывались. Одновременно с этим одной из задач джадидских религиозных деятелей в регионе становится богословская легитимизация государственных инициатив. Так, например, земельно-водные реформы начала 1920-х гг. подкреплялись изданием соответствующих фетв, хотя они и встречали противодействие некоторых других джадидов, в том числе Ризаэтдина Фахретдина (1859–1936) [*Россия – Средняя Азия...*, 2013, с. 241].

В этот период религиозные лидеры джадидов привлекались молодым советским государством и для продвижения своих внешнеполитических интересов – налаживания контактов с антибританскими мусульманскими движениями в Индии, укрепления дипломатических отношений с королем Ибн Саудом и т.п. [Наумкин, 2019]

Салафитское влияние было не столь явным. Ярким его представителем был Шами-домулла ат-Тараблуси (1867–1932). Этот харизматичный сиро-ливанский интеллектуал, придерживавшийся буквалистских воззрений, по некоторым предположениям, был приглашен в Среднюю Азию самими большевиками, надеявшимися найти в нем союзника против суфийского ислама [Naumkin, 2005, р. 40]. Ведя активную деятельность в 1919–1932 гг. Шами-домулла поддерживал кампанию разрушения мазаров, а в полемике с местными улемами и факихами отрицал *иджма*⁴, настаивая на том, что единственными источниками права, помимо Корана, могут быть канонические сборники хадисов и прежде всего – «*ал-Джами' ас-сахих*» имама аль-Бухари [Naumkin, 2005, р. 40–43]. Важно отметить, что возглавлявший в 1957–1982 гг. Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ), по сути являвшийся

⁴В различной литературе термин *джадидизм* используется по-разному — от узкого названия школьной реформы до широкого обозначения им всего комплекса процессов формирования нации, включающего изменения в системе образования, религиозной мысли, языке, культуре, экономике и политике. Мы в настоящей работе будем использовать его для обозначения религиозного реформаторства. Более подробно о джадидизме как о религиозном реформаторстве см.: [Исхаков, 1997, с. 10–12; Мараш, 2005, с. 13–24; Шихалиев, 2017].

«первым лицом» советского ислама Зияуддинхан Бабахан (1908–1982) считал ат-Тараблуси своим главным учителем [Усманходжаев, 2008].

Реформаторский характер и в дальнейшем был присущ официальному советскому исламу, о чем свидетельствуют богословско-правовые заключения и выступления религиозных деятелей. Так, например, имам-хатыб Московской Соборной мечети Ахметзян Мустафин (1902–1986), выступая на первой в СССР международной мусульманской конференции, проходившей в 1970 г. в Ташкенте, предпринял попытку богословского обоснования социалистической политики советского государства, в ходе которой, помимо обращения к первоисточникам, он также апеллировал к таким арабским авторам как Ибн Таймийа (ум. 1328), Ибн Каййим (ум. 1350), аш-Шавкани (ум. 1893), Джамаль ад-Дин аль-Афгани (1838–1897), Мухаммед 'Абдо (1849–1905), Рашид Рида (1865–1935) и др., а также соотечественникам – Габденнасыру Курсави (1776–1812), Шигабутдину Марджани (1818–1889), Галимджану Баруди (1857–1921) и Мусе Бигиеву (1873/75–1949) [Мустафин, 1970].

В институциональном плане окончательно советская система государственно-исламских отношений сложилась в 1943–44 гг. В это время было создано два новых духовных управления мусульман – Средней Азии и Казахстана (САДУМ) и Северного Кавказа (ДУМСК), а также полное официальное признание получили Центральное духовное управление мусульман (с 1948 г. – ДУМ Европейской части СССР и Сибири, ДУМЕС) и объединенное шиито-суннитское ДУМ Закавказья (ДУМЗАК).

Несмотря на официальную независимость четырех советских муфтиятов, неформальное лидерство государством было отдано САДУМ (до 1980-х гг.). С учреждением в 1962 г. Отдела международных связей ДУМ СССР его председателем был избран муфтий САДУМ З. Бабаханов, а председатели трех других ДУМов стали его заместителями. Также под эгидой САДУМ были открыты официальные учебные заведения по подготовке имамов для всех регионов страны – в 1946 г. медресе «Мир араб» в Бухаре и в 1971 г. Ташкентский исламский институт им. имама Бухари, в 1956–1961 гг. в Ташкенте также действовал медресе «Баракхан». – Среднеазиатский муфтият единственный издавал после 1928 г. мусульманскую периодику: в 1945–1948 гг. – «Журнал Средне-Азиатского духовного управления», в 1968–1991 гг. – журнал «Мусульмане Советского Востока». Из языков мусульманских народов СССР последний выходил лишь на узбекском арабской графикой, а также на пяти иностранных языках – арабском (с 1969 г.), английском (с 1974 г.), французском (с 1974 г.), фарси (с 1980 г.) и дари (1984–1988 гг.). Как отмечает В.А. Ахмадуллин, оба этих журнала «являлись в первую очередь средством пропаганды советского образа жизни, достижений СССР, доказательством свободы совести в Советском Союзе и были ориентированы прежде всего на зарубежного читателя» [Ахмадуллин, 2014, с. 103]. С 1970 г. вплоть до начала перестройки именно на канонической территории САДУМ проводились международные исламские конференции.

Со стороны государства в 1944 г. был образован Совет по делам религиозных культов (с 1965 г. – Совет по делам религии) при Правительстве СССР, который имел сеть региональных уполномоченных и официально занимался «последовательным осуществлением политики Советского государства в отношении религий, контролем за соблюдением законодательства о религиозных культах» [Совет по делам религий..., 1985, с. 414]. На практике Совет контролировал всю внутреннюю и внешнюю деятельность духовных управлений, организовывал зарубежные поездки религиозных деятелей, в том числе для совершения паломничества и с середины 1970-х гг. для учебы в дружественных арабских странах.

В то же время официальный советский ислам сосуществовал с неофициальным, представленным в первую очередь суфийскими тарикатами, которые продолжили свое подпольное существование во всех мусульманских регионах СССР. Хотя последние никогда не были

инкорпорированы в общественно-политические процессы, официальный и неофициальный ислам вполне успешно сотрудничали и, особенно в более поздний период, приходили к альянсу [Аликберов и др., 2018, с. 316]. Так, например, некоторые суфийские шейхи, отказываясь от открытой проповеди мистицизма и проявляя лояльность советской власти и богословским концепциям духовных управлений, становились официальными имамами.

Таким образом, если сравнивать механизмы государственно-исламских отношений в арабских странах и в России, то можно видеть, что на этапе становления государственности – в 1920–30-е гг. в Советском Союзе и в 1950–60-е гг. в арабских странах – они отличались довольно большим сходством. Во всех случаях стремившееся к ускоренной модернизации политическое руководство рассматривало традиционные институты самоорганизации мусульманских сообществ как своих естественных врагов. Борьба с ними начиналась с поиска союзников среди реформистов и заканчивалась установлением прямого или косвенного государственного контроля над религиозной сферой. Это, в свою очередь, предполагало реформу системы традиционного религиозного образования, национализацию вакфов или установление над ними жесткого государственного контроля и создание системы государственных институтов по управлению религией. При этом дирижистские, традиционные и демократические способы управления сложным образом сочетались между собой. Общая задача почти во всех случаях состояла в том, чтобы инкорпорировать традиционные институты самоорганизации мусульман в формализованную систему управления. В тех случаях, когда сделать это по каким-то причинам было затруднительно, традиционные институты маргинализировались или же разрушались (СССР, Сирия). При этом формальное сохранение религиозной автономии и ставка на организацию мусульманских сообществ через институты гражданского общества усливали секьюритарный и персоналистский подход к управлению религиозной сферой.

Естественно, изменения, происходившие в 1970-е гг. в арабских странах, никаких аналогов в СССР не имели – появление подпольных неосалафитских кружков *муджаддидийа*, хотя повлекло за собой серьезные последствия, однако было все же явлением относительно маргинальным и влияния на систему государственно-исламских отношений не оказало.

Развал СССР привел не только к созданию собственных духовных управлений в новых независимых государствах, но и стал причиной «парада суверенитетов» внутри двух российских муфтиятов. ДУМСК было полностью ликвидировано, а ДУМЕС (с 1992 г. – ЦДУМ России и европейских стран СНГ) потеряло значительную часть своих региональных общин. Вместе с полным обособлением ряда общин в то же время в различное время предпринимались попытки объединения ряда региональных муфтиятов в общероссийские объединения. Помимо создания собственно религиозных организаций и духовных учебных заведений в 1990-е гг. стали появляться и новые формы объединения мусульман – культурные центры, союзы, благотворительные фонды (в т.ч. иностранные) и даже политические партии. Последние, в частности Исламская партия возрождения, проявляли определенную активность в первой половине 1990-х гг., однако затем оказались либо инкорпорированы в иные политические структуры, либо ликвидированы. Принятый в 2001 г. Федеральный закон о политических партиях запретил их создание, среди прочего, и на религиозной основе.

До какой-то степени вызовы, с которыми столкнулись государственно-исламские отношения в 1990-е гг., были схожи с теми, что имели место в арабском мире в то же время или десятилетием ранее. Демократизация и резкая политическая и гражданская интеграция мусульманских сообществ привели к усилению угроз радикализма. Однако в целом сложившийся в постсоветский период дизайн отношений государства и мусульманской уммы определялся не столько этим, сколько иными факторами. Во-первых, наличием исторически сложившейся системы ДУМ, прекрасно адаптировавшейся к новым политическим условиям. Во-вторых, резкой демократизацией 1990-х гг., предопределившей идиосин-

красию общества к любым формам прямого государственного контроля над религиозной сферой. В-третьих, географической и этнической неоднородностью мусульманской уммы. В-четвертых, начавшимся еще в 1980-е гг. процессом исламского возрождения, актуализацией вопросов идентичности в российском обществе. И только в-пятых, наличием угроз безопасности со стороны религиозно мотивированных групп радикалов, выявившихся особенно явно уже во второй половине 1990-х гг.

Несмотря на то, что в новом тысячелетии подавляющее большинство независимых исламских структур прекратили свою деятельность, тенденция самоорганизации мусульман через институты гражданского общества сохранилась. В настоящее время в стране зарегистрировано около 80 муфтиятов, которые действуют как самостоятельно в отдельных регионах, так и на общегосударственном уровне. Как отмечает российский исследователь Р.И. Беккин, «в современных условиях, особенно после принятия в 2016 г. так называемого “пакета поправок Яровой”, который если не запрещает, как свидетельствует правоприменительная практика, то существенно затрудняет религиозную деятельность вне зарегистрированных религиозных объединений, значение муфтиятов на религиозном рынке увеличилось. Независимые мусульманские общины, чтобы избежать проблем с органами государственного контроля, вынуждены вступать в структуру одного из региональных духовных управлений мусульман» [Беккин, 2019, с. 244–245].

Разработанные в это время подходы к государственно-исламским отношениям, сочетающие в себе элементы дирижизма и демократии, во многом похожи на те, что реализуются в рассматриваемых нами арабских государствах (за исключением Сирии), в которых сначала в результате нескольких волн институциональной демократизации сформировался широкий спектр зарегистрированных гражданских организаций, созданных на религиозной основе, а затем начался процесс постепенного ужесточения государственного контроля, осуществляемого, правда, в основном уже не столь прямолинейно, как раньше.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

Аликберов А.К., Бобровников В.О., Бустанов А.К. *Российский ислам: очерки истории и культуры*. М.: ИВ РАН, 2018 [Alikberov A.K., Bobrovnikov V.O., Bustanov A.K. *Russian Islam: Essays on History and Culture*. Moscow: IOS RAS, 2018 (in Russian)].

Арапов Д.Ю. *Система государственного регулирования ислама в Российской империи: последняя треть XVIII – начало XX в.* Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук. М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, 2005 [Arapov D.Y. *System of State Regulation of Islam in the Russian Empire (late 18th – early 20th centuries)*. Doctoral Thesis in History. Moscow: Moscow State University, 2005 (in Russian)].

Арапов Д.Ю. Государственное регулирование ислама в Российской империи и Советском Союзе. *Pax Islamica*. 2011. Т. 2(7). С. 68–87 [Arapov D.Y. State Regulation of Islam in the Russian Empire and the Soviet Union. *Pax Islamica*. 2011. Vol. 2(7). Pp. 68–87 (in Russian)].

Аль-‘Арби Б. *Ал-хитаб ас-сийасий ва-л-му’ассаса ад-динийа фи-л-джаза’ир: мукараба сусиу-та’рихийа*. Утруха ли-найл шахадат ад-дуктура фи ‘илм ал-иджтима’. Джами’а вахран, кулийат ал-‘улум ал-иджтима’ий, 2012–2013 [Политический дискурс и религиозная организация в Алжире: социо-исторический подход. Дисс. на соискание степени доктора социологии. Университет Орана, факультет социальных наук (на араб. яз.)] [Al-Arbi B. *Political Discourse and Religious Organization in Algeria: Socio-Historical Approach*. Doctoral Thesis in Social Studies. University of Oran, Faculty of Social Studies (in Arabic)]. URL: <https://theses.univ-oran1.dz/document/02201321t.pdf> (accessed: 17.01.2021).

Ахмадуллин В.А. Деятельность партийно-государственного аппарата СССР и Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана по изданию и распространению мусульманских журналов

в 1945–1991 гг. *Вестник Дагестанского государственного университета*. 2014. Вып. 4. С. 97–105 [Akhmadullin V.A. The Activities of the Party-State Apparatus and the Spiritual Directorate of the Muslims of Central Asia and Kazakhstan on the Publication and Distribution of Muslim Journals during 1945–1991. *Herald of Dagestan State University*. 2014. Issue 4. Pp. 97–105 (in Russian)].

Беккин Р.И. К вопросу о применимости теории экономики религии к изучению деятельности духовных управлений мусульман (муфтиятов) в современной России. *Проблемы современной экономики*. 2019. № 4. С. 240–250 [Bekkin R.I. Economics of Religion Theory: to the Issue of its Applicability of the Study of Activities Conducted by the Muslim Spiritual Administration (Muftiates) in Present-Day Russia. *Problems of Modern Economics*. 2019. No. 4. Pp. 240–250 (in Russian)].

Исхаков Д.М. *Феномен татарского джадидизма: введение к социокультурному осмыслению*. Казань: Иман, 1997 [Iskhakov D.M. *The Phenomenon of the Tatar Jadidism: An Introduction to the Socio-Cultural Understanding*. Kazan: Iman, 1997 (in Russian)].

Кожемяк Н.С. Религиозная политика Хафеза Асада в Сирии (1970–2000 гг.). *Ислам в современном мире*. 2019. № 1. С. 199–210 [Kozhemyak N.S. Religious Policy of Hafez Assad in Syria (1970–2000). *Islam in the Modern World*. 2019. No. 1. Pp. 199–210 (in Russian)].

Ланда Р.Г. *Ислам в истории России*. М.: Восточная литература, 1995 [Landa R.G. *Islam in Russian History*. Moscow: Vostochnaia Literatura, 1995 (in Russian)].

Ланда Р.Г. *Россия и ислам: путь к взаимодействию*. М.: ИД Медина, 2016 [Landa R.G. *Russia and Islam: The Way to Interaction*. Moscow: Medina, 2016 (in Russian)].

Лункин Р.Н. Методология качественных исследований: социологи в поисках нового религиозного мира. *Секуляризация в контексте религиозных изменений современного общества*. Сер. «Демография. Социология. Экономика». Т. 4. № 4. Под ред. С.Ю. Глазьева, С.В. Рязанцева, Е.А. Кублицкой. М.: Экон-информ, 2018. С. 155–170 [Lunkin R.N. Methodology of Qualitative Research: Sociologists in Search for the New Religious Peace. *Secularization in the Context of Religious Changes in the Contemporary Society*. “Demography, Sociology and Economics” Series. Vol. 4, No. 4. Glazyev S.Y., Ryazantsev S.V., Kublitskaya E.A. (eds.) Moscow: Ekon-inform, 2018. Pp. 155–170 (in Russian)].

Мараш И. *Религиозное обновление в тюркском мире (1850–1917)*. Казань: Иман, 2005 [Marash I. *Religious Renewal in the Turkic World (1850–1917)*. Kazan: Iman, 2005 (in Russian)].

Мацузато К. Сравнительный анализ типологии управления мусульманами в неарабских перифериях: Турция, Россия, Индия, Китай. *Сравнительная политика*. 2012. № 4(10). С. 58–71 [Matsuzato K. Comparative Analysis of the Types of Muslim Administrations in the Non-Arab Peripheries: Turkey, Russia, India, China. *Comparative Politics*. 2012. No. 4(10). Pp. 58–71 (in Russian)].

Мустафин Ш.А. ‘Анаси́р ал-иджтима’и́йя фи ал-ислам ва рух ал-‘аср. *Ал-муслимун фи шарк ас-суфй-ати*. 1970. № 3–4 (7–8). С. 23–34 [Мустафин Ш.А. Социальные элементы в исламе и дух времени. *Мусульмане Советского Востока*. 1970. № 3–4 (7–8). С. 23–34 (на араб. яз.)] [Mustafin Sh.A. Social Elements in Islam and the Spirit of Time. *Muslims in the Soviet East*. 1970. No. 3–4 (7–8). Pp. 23–34 (in Arabic)].

Наумкин В.В. Советские муфтии на Всемусульманском конгрессе. Работа над договором. *Minbar: Islamic Studies*. 2019. № 12(2). С. 337–363 [Naumkin V.V. The Soviet Muftis Attending the Pan-Islamic Congress in Mecca (1926). Working on the Agreement. *Minbar: Islamic Studies*. 2019. No. 12(2). Pp. 337–363 (in Russian)].

Россия – Средняя Азия: Политика и ислам в конце XVIII – начале XXI века. М.: Издательство Московского университета, 2013 [Russia – Central Asia: Politics and Islam in late 18th – early 21st centuries. Moscow: Moscow State University, 2013 (in Russian)].

Совет по делам религий при Совете министров СССР. *Атеистический словарь*. Под ред. М.П. Новикова. М.: Политиздат, 1985. С. 414 [Council for Religious Affairs at the Council of Ministers of USSR. *Atheistic Dictionary*. Novikov M.P. (ed.). Moscow: Politizdat, 1985. P. 414 (in Russian)].

Усманходжаев А. *Жизнь муфтиев Бабахановых: служение возрождению Ислама в Советском Союзе*. М. – Нижний Новгород: ИД «Медина», 2008 [Usmanhojaev A. *The Life of Babakhanov Muftis: Reviving Islam in the Soviet Union*. Moscow, Nizhny Novgorod: Medina, 2008 (in Russian)].

- [illegible]

- El Sekhily R. *Stability at All Costs. The Case of Egypt in Al-Sisi Era*. Munich: GRIN Verlag, 2019.
- Seo J. Formation and Changing Political Status of the Egyptian Religious Establishment. *International Area Review*. 2001. No. 4(2). Pp. 21–45.
- SGG Algerie. *Journal Officiel*. URL: <https://www.joradp.dz/HAR/Index.htm> (accessed: 17.01.2021).
- Wickham C.R. *Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt*. New York: Columbia University Press, 2002.
- Zaccara L., Freer C., Kraetzschmar H. Kuwait's Islamist Proto-Parties and the Arab Uprisings: Between Opposition, Pragmatism and the Pursuit of Cross-Ideological Cooperation. *Islamists and the Politics of the Arab Uprisings: Governance, Pluralisation and Contestation*. Kraetzschmar H., Rivetti P. (eds.) Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.
- Zeghal M. Religion and Politics in Egypt: The Ulema of Al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952–94). *International Journal of Middle East Studies*. 1999. No. 31(3). Pp. 371–399.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ / INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

- | | |
|--|--|
| НАУМКИН Виталий Вячеславович – академик РАН, научный руководитель Института востоковедения РАН, Москва, Россия. | Vitaly V. NAUMKIN, Full Member of the Russian Academy of Sciences, President of the Institute of Oriental Studies, Moscow, Russia. |
| ЗАРИПОВ Ислам Амирович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований, Институт востоковедения РАН, Москва, Россия. | Islam A. ZARIPOV, PhD (History), Senior Research Fellow, Center for Arab and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies, Moscow, Russia. |
| КУЗНЕЦОВ Василий Александрович – кандидат исторических наук, зав. Центром арабских исследований, Институт востоковедения РАН, Москва, Россия. | Vasily A. KUZNETSOV, PhD (History), Head of the Center for Arab and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies, Moscow, Russia. |
| ОРЛОВ Владимир Викторович – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований, Институт востоковедения РАН, Москва, Россия; профессор ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия. | Vladimir V. ORLOV, DSc (History), Leading Research Fellow, Center for Arab and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies, Moscow, Russia; Professor, Institute of Asian and African Studies, Moscow State University, Moscow, Russia. |