

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

П. В. ШЛЫКОВ
И. Г. САЕТОВ
Е. В. КОЛДУНОВА

**ИСЛАМСКИЕ ДЖАМААТЫ
В ИСТОРИИ, ПОЛИТИКЕ И
СОЦИАЛЬНОЙ ДИНАМИКЕ
СТРАН ВОСТОКА**

МОСКВА
ИВ РАН
2021

ББК 66.2(5)+66.3(5)

Ш 69

Ответственный редактор

Н. Ю. Ульянов

Рецензенты

д. и. н., профессор, президент ИСАА МГУ М. С. Мейер

д. и. н., профессор, директор Центра АСЕАН МГИМО (2010-2021) В. В. Сумский

*Утверждено к печати Издательской комиссией
Ученого совета Института востоковедения РАН*

Шлыков П. В., Саетов И. Г., Колдунова Е. В.

Ш 69 Исламские джамааты в истории, политике и социальной динамике стран Востока / Отв. ред. Н. Ю. Ульянов; Ин-т востоковедения РАН. – М.: ИВ РАН, 2021. – 304 с. : ил.

ISBN 978-5-907384-85-9

В книге представлен анализ специфических черт гражданской активности в Турции и других странах Востока на примере мусульманских общин – джамаатов. Опираясь на уникальные материалы, собранные в ходе научных экспедиций, а также на разноплановые источники, авторы постарались воспроизвести многомерную картину деятельности этих мусульманских организаций в Турции на протяжении их исторического развития в сопоставлении с другими странами Азии с мусульманским населением или значительным мусульманским меньшинством. В исследовании обозначены качественные характеристики влияния исламских институтов в общественно-политической жизни Турции и ряда государств Южной и Юго-Восточной Азии, которые дают ключ к пониманию специфики незападных моделей гражданского общества.

Книга представляет интерес для специалистов по Востоку и исламоведов, а также для широкой читательской аудитории, интересующейся историей и политикой мусульманского мира.

ISBN 978-5-907384-85-9

© Шлыков П. В., Саетов И. Г., Колдунова Е. В., 2021
© ФГБУН ИВ РАН, 2021

Оглавление

Введение	5
Глава 1. Кризис традиционных исламских институтов: реформация системы вакфов в поздней Османской империи	11
Глава 2. Динамика процесса десекуляризации в Турции: феномен джемаатизации	29
Глава 3. Джемаат «Исмаил-ага»: трансформация самого консервативного турецкого джемаата	91
Глава 4. Джемаат «Мензиль»: модель политически активной неосуфийской общины	114
Глава 5. Мехмет Захид Котку и джемаат «Искандер Паша»: суфии между исламом, политикой и холдингами	137
Глава 6. Экономика турецких джемаатов	151
Глава 7. «Турецкая модель» от евроинтеграции к девестернизации	167
Глава 8. Модели гражданского общества на Ближнем Востоке: ревизия концептуальных подходов	190
Глава 9. Транснациональные исламские движения в Таиланде и их роль в социально-политической жизни страны: на примере деятельности «Джамаат Таблиг»	229
Глава 10. Трансрегиональное исламское движение «Джамаат Таблиг» в странах АСЕАН: стратегии экспансии и трансформация в условиях Юго-Восточной Азии во второй половине XX — начале XXI в.	245
Заключение	262
Библиография	268
Об авторах	302

Введение

Предлагаемая читателю книга — плод работы по изучению исламских институтов в трех ведущих востоковедных центрах России — Институте востоковедения РАН, Институте стран Азии и Африки МГУ имени М. В. Ломоносова и МГИМО МИД России. Исходной задачей исследования являлся анализ специфических черт гражданской активности в Турции и других странах Востока на примере мусульманских общин — джамаатов. Опираясь на материалы разноплановых источников и собранные в ходе научных экспедиций уникальные материалы, авторы постарались воспроизвести многомерную картину деятельности этих мусульманских организаций в Турции на протяжении их исторического развития в сопоставлении с другими странами Азии с мусульманским населением или значительным мусульманским меньшинством.

Обычно термин «джамаат» (араб. *djamā'a*) или в турецкой транскрипции джемаат (тур. *cemaat*) переводят как «община», «сообщество» или «ассоциация» (в настоящей работе авторы используют в отношении турецких джемаатов написание «джемаат», соответствующее турецкому произношению термина, а в случаях обобщенного употребления — арабизированное «джамаат»). Исторически это понятие определяло группу верующих, объединившихся для совершения религиозных действий, взаимопомощи либо кооперации с той или иной целью, регулярного общения и т. д. Поэтому первоначально джамаатами называли сообщества прихожан одной мечети или сторонников одной религиозной традиции, богословско-правовой школы и т. д. С середины XIX в. частота употребления понятия «джемаат» возросла, а его содержание расширилось. Джамаатами стали называть сообщества единомышленников не только с религиозными, но также научными и политическими целями. В условиях отсутствия институтов политического представительства и крайне низкого распростра-

нения печатной прессы такие джамааты превратились в пространство общественно-политической активности образованной части общества и, говоря политологическим языком, механизма агрегирования и артикулирования интересов. Некоторые подобные джамааты стали прототипом политических партий. В качестве примера можно привести политическую ассоциацию арабских националистов Османской империи, которая называлась «Джамаатом молодых арабов» или «Младоарабским сообществом» (араб. *Jam'iyat al-'Arabiya al-Fatat*). После младотурецкой революции в Турции 1910-х и начала 1920-х гг. количество джамаатов/джемаатов ощутимо возросло. Джамаатами называли и тайные сообщества, и легально действующие многообразные религиозные, политические и профессиональные ассоциации. Однако процесс экспансии джамаатов и их существенной диверсификации продлился недолго. Кемалистская революция и радикальные преобразования 1920-х и 1930-х гг. вкупе с курсом на тотальную секуляризацию и туркизацию привели к тому, что большинство институтов с исламскими корнями и понятий арабского происхождения подлежали огосударствлению и национализации. Причем гонениям подверглись не только институты, но и понятия их обозначавшие. Специальный закон № 677 от 30 сентября 1925 г., принятый после подавления восстания шейха Саида, не только запрещал деятельность и само существование суфийских тарикатов, а с ними и суфийских *текке* и *завий*, но и употребление всей номенклатуры суфийских понятий — «шейх», «дервиш», «мюрид», «деде», «сейид», «челеби», «баба», «эмир», «накиб» и др. Пропоненты «чистого турецкого языка» (тур. *Öztürkçe*) предпочли заменить слово «джамаат», обретшее к тому времени содержательное многообразие, турецким эквивалентом «ассоциация» (тур. *dernek*) или «союз» (тур. *birlik*). Из политического лексикона понятие «джамаат» тоже было вытеснено. Поначалу в отношении политических партий кемалисты использовали другое слово арабского происхождения — '*firka*' (например, *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası* — Прогрессивно-республиканская партия), а потом и вовсе заменили европеизированным '*parti*' (например, '*Cumhuriyet Halk Partisi*' — Народно-республиканская партия). Политика тотальной секуляризации в итоге привела к маргинализации традиционных

и исламских социальных институтов, которые исчезли или вынужденно ушли в подполье на несколько десятилетий.

Переход Турции к многопартийной политической системе в 1945 г. и приход к власти более либеральной Демократической партии существенно изменили ход общественно-политического процесса в стране и ознаменовали начало существенных послаблений в религиозной сфере. К этому времени процесс кемалистских преобразований исчерпал себя, и страна вступала в новый период своей республиканской истории, по многим параметрам — политическим, идеологическим и т.д. — характеризуемый как период «посткемализма». В конце 1940-х гг. началось оживление религиозного потенциала, превратившегося во влиятельный политический фактор. Востребованность возрождения религиозных институтов подстегивал также процесс ускоренной урбанизации, поскольку общинные принципы соседства и сродства, взаимопомощи оказались не релевантными для новой городской социальной среды (за 1927–1965 гг. общая численность населения Турции возросла на 230% и достигла 31,4 млн, а численность жителей городов увеличилась на 409%¹). При этом сохраняющийся запрет на традиционные суфийские тарикаты требовал поиска новых организационных форм для низовой религиозной активности. Такой формой и стали джемааты, вобравшие в себя черты как традиционных суфийских тарикатов, так и модернизированных религиозных сообществ, адаптированных к новым условиям отсутствия единого институционального контекста. Некоторые ныне действующие в Турции джемааты воспроизводят суфийскую традицию и даже нередко стараются именовать себя тарикатами, а не джемаатами. Такой номинативный плюрализм, который авторы даже воспроизводят в ряде глав настоящей монографии, не должен смущать, поскольку он отражает специфические траектории развития этих институтов.

Вопросы развития и трансформации джемаатов остаются достаточно малоисследованными. Несмотря на существенный интерес к проблематике современного ислама в целом и в Турции в частности, особенно в среде турецких ученых, живущих и работающих в Европе

¹ Giray C. Urbanization in Turkey // SBF Dergisi, Vol. 24, No. 4 (Dec. 1969). P. 157–174, 158.

и США, в исследовании джамаатов очень много белых пятен и неразработанных сюжетов. В работах таких известных исламоведов, специализирующихся, в том числе, на турецкой проблематике, как Хакан Явуз, Брайан Сильверштайн, Зеки Сарытопрак, Шериф Мардин, Хелен Роуз Эбау, Ахмет Юклеен, затрагиваются общие проблемы секуляризации и десекуляризации турецкого общества, освещается специфика турецкого ислама, но проблема джамаатов как социально-политического феномена не затрагивается (исключение — лишь джамаат Фетхуллаха Гюлена и его движение «Хизмет», которые вызывают повышенный интерес общественности из-за конфликта между главой Турции — Реджепом Эрдоганом и лидером этого движения — Гюленом). В работах известных западных экспертов по исламу и новейшей истории Турции — Дженни Уайт², Джона Эспозито³, Кемаля Карпата⁴, Ахмета Куру⁵, Нилюфер Гёле⁶ и Сёнера Чагаптая⁷ исследуются проблемы соотношения турецкого ислама, меняющейся политической конъюнктуры и модернизации; основные детерминанты процессов секуляризации и десекуляризации; политические стратегии правящей в Турции Партии справедливости и развития как происламской (или «умеренно исламистской»); проблемы исламизации/реисламизации Турции в контексте реформ по европеизации Турции и открытия переговорного процесса о вступлении страны в ЕС. В тоже время в работах этих авторов проблематика турецких джамаатов не выступает непосредственным предметом исследования.

В Турции с начала 1990-х гг. наблюдался бум исламоведческих исследований, однако на фоне обилия публикаций по общим проблемам — вопросам догматики, истории, культуры ислама, мусульманского права, исламской экономики, число исследований конкретных сюжетов,

² White J. B. *Islamist mobilization in Turkey: a study in vernacular politics*. Seattle, 2002.

³ Esposito J. L.; Yavuz H. (eds.) *Turkish Islam and the Secular State*. Syracuse 2003.

⁴ Karpat K. H. *The politicization of Islam*, New York 2001. Karpat K. H. *Elites and Religion: From Ottoman Empire to Turkish Republic* London, 2010.

⁵ Kuru A. T. *Secularism and state policies toward religion: the United States, France, and Turkey*. Cambridge, 2009

⁶ Göle N. (ed.) *Islam in Public: Turkey, Iran and Europe*. İstanbul, 2006.

⁷ Çağaptay S. *Islam, secularism, and nationalism in modern Turkey: Who is a Turk*. London, 2006.

в особенности разнообразных исламских общих и движений, крайне мало. Среди подобных работ можно выделить исследования Али Булача (*Bulaç A. Din, Kent ve Cemaat: Fethullah Gülen Örneği. İstanbul, 2008; Bulaç A. Din ve modernizm. İstanbul 2012*), Хайреттина Капамана (*Karaman H. Türkiye’de islamlaşma ve önündeki engeller. İstanbul, 2004*), Рушена Чакыра (*Çakır R. Ayet ve Slogan, Türkiye’de İslami Oluşumlar. İstanbul, 1990; Çakır R. Ne Şeriat Ne Demokrasi, RP’yi Anlamak. İstanbul, 1994; Çakır R. 100 Soruda Erdoğan x Gülen Savaşı. İstanbul, 2014; Çakır R. Ayet ve Slogan Türkiye’de İslami Oluşumlar. İstanbul, 2014*), Яшара Нури Озтюрка (*Öztürk Y. N. Tasavvufun Ruhü ve Tarikatlar. İstanbul, 1999; Öztürk Y. N. Tasavvuf ve Tarikatlar. 2 Cilt. İstanbul, 2014*) и Энес Эргене (*Ergene E. Tradition Witnessing The Modern Age. İstanbul, 2008*). Тем не менее, несмотря на обилие работ, посвященных джемаату Гюлена и его движению «Хизмет», исследований по другим известным турецким джемаатам — единицы (не более 1-2 статей). Кроме того, в ходе анализа массива западных и турецких публикаций по джемаатам и аффилированным сюжетам, в опубликованных на сегодняшний день работах не было предпринято ни одной попытки сравнить самые крупные из турецких джемаатов, выявить сходства и фундаментальные различия в их социальной и политической активности. Общая особенность турецких исследований — акцент на изучение религиозной составляющей (духовной мотивации, ритуалов и т.д.).

Феномен «джемаатизации» современной Турции, то есть наличие многочисленного (более 5-6 млн человек) населения, являющегося последователями того или иного джемаата, является следствием ускоренной урбанизации с середины 1950-х гг., нанесшей серьезную «травму» турецкому обществу. В результате процесса массовой миграции из деревень в города по всей стране стали появляться города-спутники трущобного типа (так называемые *геджеконду*). Быстрая и радикальная урбанизация не могла не повлечь за собой и социально-экономические, и духовно-культурные потрясения. В городской социальной среде не было места традиционным связям и общинным взаимоотношениям.

Образовавшийся моральный вакуум стал заполняться джемаатами. Помогая сельским мигрантам адаптироваться к городской среде и выполняя функции социального обеспечения, они также формировали

новые социальные идентичности и новые типы городской солидарности.

Процессы ускоренной урбанизации имели ряд конкретных важных последствий для Турции. Качественно изменилась демографическая карта страны. В отличие от всего периода кемалистской революции с 1920-х гг. государство уже не могло манипулировать религиозной сферой в собственных интересах. В условиях, когда традиционные инструменты взаимопомощи уже не действовали, ислам стал гораздо более востребованным обществом в качестве социокультурной матрицы. В результате трансформации подверглись и сферы духовного воспитания, и формы исламских ритуальных практик.

Успех модели социально активных джемаатов в Турции вызвал неоднозначную реакцию в обществе, и даже неприятие этого явления со стороны значительной части населения. Широкое распространение и бурное развитие джемаатов в Турции позволили говорить об «эре джемаатов», «джемаатизации турецкого ислама», «джемаатизации турецкого общества» и джемаатах как «главном феномене современной Турции». Вместе с тем рост активности джемаатов и транснационализация их деятельности наблюдаются во многих странах Ближнего Востока, Южной и Юго-Восточной Азии.

В контексте сказанного инвентаризация существующих теоретических подходов к анализу деятельности религиозных общин — джемаатов и исламских движений разного толка в Турции, странах Южной и Юго-Восточной Азии с выходом на более широкие региональные обобщения применительно к Ближнему и Среднему Востоку и Юго-Восточной Азии и другим азиатским регионам представляется актуальной научно-практической задачей, решение которой позволит лучше понять характер деятельности исламских движений и исламских институтов в условиях социально-политической трансформации.

Авторы считают своим приятным долгом выразить слова искренней благодарности д. и. н., профессору В. Я. Белокрыницкому, д. э. н., профессору Н. Ю. Ульянову, д. и. н., профессору М. С. Мейеру и д. и. н. В. В. Сумскому, и всем сотрудникам ИВ РАН, сделавшим возможным публикацию этой книги.

Авторский коллектив: П. В. Шлыков (введение, главы 1, 2, 7, 8 и заключение), И. Г. Саётов (главы 3, 4, 5 и 6), Е. В. Колдунова (главы 9 и 10).

Глава 1

Кризис традиционных исламских институтов: реформация системы вакфов в поздней Османской империи

В истории вакфов — традиционного института исламской социальной благотворительности и взаимопомощи — XIX столетие стало временем серьезного институционального кризиса: фундаментальные принципы функционирования вакфов (непреходящий характер уставных целей и задач, раз и навсегда зафиксированных в уставных документах — *вакфие*) вступили в противоречие с быстро меняющейся общественно-политической конъюнктурой и набравшим обороты процессом модернизации османского общества и государства. Стремительное развитие процесса вестернизации и кризиса традиционных институтов способствовало, с одной стороны, активности османских властей, предпринимавших попытки реформировать и упорядочить разветвленную систему вакфов, приведя ее в соответствие с требованиями времени и интересами государства, с другой — поиску новой философии вакфа и новых форм его существования и функционирования в изменившихся исторических и социальных реалиях.

Пристальное внимание к вакфам вполне объяснимо. Во-первых, в Османском государстве вакфы олицетворяли собой особый «автономный институт», сочетающий в себе две составляющие: социальные учреждения, воплощавшие в жизнь религиозно-благотворительные задачи вакфа, и доходные объекты, генерирующие материальную базу для осуществления благих дел (поддержание этих объектов составляло главную заботу администрации вакфа).

Благодаря разветвленной сети социально-благотворительных учреждений вкупе с многочисленными доходными предприятиями, вакфы принимали на себя многообразные роли в экономической жизни и служили интересам одновременно общества и государства. Во-вторых, османские вакфы находились вне строгого контроля со стороны государства и централизованного администрирования, что вкупе с их особой правосубъектностью (позволявшей им выступать в качестве юридического лица) способствовало численному распространению вакфов и превращению их разветвленной сети в «систему религиозно-благотворительных учреждений, расширяющую или, наоборот, сужающую масштабы своей деятельности, следуя за политической конъюнктурой, и выполнявшую важные культурные, экономические и социально-политические функции в жизни османского государства и общества»¹. В-третьих, ограниченность роли государства в социальной сфере, сводившаяся в традиционных мусульманских обществах к обеспечению справедливости и безопасности, означала, что вопросы помощи бедным, образования, медицины, культуры, транспортной инфраструктуры и т. п. целиком ложились на плечи общественных институтов — прежде всего, вакфов. В Османском государстве именно на средства вакфов строились и функционировали все религиозные, научно-просветительские и социальные учреждения (от мечетей и медресе до постоянных дворов, больниц и кладбищ), а также мосты, дороги и т. д. Многие из создаваемых вакфами социально-благотворительных учреждений служили всем безотносительно достатка, другие — по большей части малоимущим.

Совокупная доля коммерческих объектов вакфов в экономике Османского государства в XVI–XVII вв. составляла в среднем 16–17%², а к концу XVIII в. увеличилась почти до 27%³. В Анатолии XIX в. почти три четверти всей пахотной земли относилась к вакфам, в Ал-

¹ Шлыков П. В. Вакфы в Турции. М., 2011. С. 34.

² Barkan Ö. L., Ayverdi E. H. *Istanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, 953 (1546) Tarihli. Istanbul, 1970. S. 14.

³ Yediyıldız B. XVIII. Yüzyılda Türkiye’de Vakıf Müessesesi. Bir Sosyal Tarih İncelemesi. Ankara, 2003. S. 151.

жире — без малого половина всех угодий, в Тунисе — более трети земель⁴. Даже с учетом спорности методик вычислений и нехватки сопоставимых данных по неземельной собственности вакфов, масштабы и разнообразие деятельности вакуфных учреждений позволяет говорить о формировании «вакуфного сектора» в экономике Османской империи. Даже один крупный вакф мог выступать центром экономической жизни. Так, основанный в 1552 г. вакф Хюррем-султан в Иерусалиме объединял без малого три десятка деревень, мельницы, базары, рынки, вплоть до XIX в. содержал соборную мечеть и столовые для неимущих⁵. В конце XVIII в. вакуфные благотворительные столовые кормили ежедневно более 30 тыс. стамбульцев⁶. На попечении вакфов находились многочисленные больницы, приюты и сиротские дома, на их средства содержались системы городского водоснабжения, даже забота о бездомных животных находилась в ведении вакфов. Существовала также и специфическая форма «денежных вакфов», появившаяся еще в VIII в. как своего рода кредитная организация⁷. К XVI столетию более половины всех учреждаемых вакфов были «денежными»⁸, а в XVIII в. свыше трети доходов в «вакуфном секторе» генерировали «денежные вакфы» (совокупный объем находившихся в них средств превышал 42 тыс. *акче*)⁹. «В османские времена, — пишет Бахаеддин Йедийылдыз, — благодаря удивительному по своим масштабам развитию института вакфов человек мог родиться в вакуфном доме, спать в колыбели, приобретенной за деньги вакфа, и питаться на его средства, читать книги из вакуфной библиотеки, а затем стать учителем вакуфной школы и получать жалование от вакфа, наконец умереть и быть

⁴ Öztürk N. *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi*. Ankara, 1995. S. 109–167.

⁵ Peri O. *Waqf and Ottoman Welfare Policy: The Poor Kitchen of Hasseki Sultan in Eighteenth-Century Ottoman Jerusalem* // *Journal of the Economic & Social History of the Orient*. Vol. 35. 1992. P. 16–186.

⁶ Huart C. *Imaret* // *Encyclopaedia of Islam*, 1st ed. Vol. 2. Leiden, 1927. P. 475.

⁷ Çizakça M. *A History of Philanthropic Foundations: The Islamic World from the Seventh Century to the Present*. Istanbul, 2000. P. 27–71.

⁸ Çagatay N. *Osmanlı İmparatorluğunda Riba-Faiz Konusu ve Bankacılık* // *Vakıflar Dergisi*. Sayı IX. Ankara, 1970. S. 31–56.

⁹ *Yediyıldız B. XVIII. Yüzyılda...* S. 117.

похороненным на кладбище, принадлежащем вакфу, в гробу, также приобретенным на средства вакфа»¹⁰.

Вместе с тем, с изменением социально-экономической конъюнктуры эффективность функционирования разветвленной системы вакфов стала вызывать вопросы, а общественная полезность самого института начала подвергаться сомнению. Отчасти это было вызвано нарастанием финансового и экономического кризиса в империи, индикатором которого стало резкое падение стоимости денег, начавшееся еще в конце XVI в. под влиянием «революции цен» в Европе и стремительно прогрессирующее в XVIII и XIX вв. из-за «порчи монеты». Так, если в XVI–XVII вв. *акче* обесценился в 2–2,5 раза по официальному курсу и в 4 раза на «черном рынке»¹¹, то за период 1740–1844 гг. покупательная способность серебряного *куруша*, по подсчетам американского историка Шарля Иссави, упала примерно в 22 раза¹². Вполне закономерно, что на фоне этих процессов финансово-экономический потенциал *вакфов* существенно девальвировался, а прежние модели эксплуатации коммерческих объектов оказались малоэффективными. Кроме того, в самой системе *вакфов* все отчетливее стал проявляться кризис управляемости.

Критики системы вакфов отмечали снижающуюся эффективность его как социального института в XIX в. «Неорганизованность» разветвленной системы вакфов, затрудняющая не только контроль над ними, но и управляемость «вакуфного сектора», могла негативно отражаться на социально-экономической и духовно-культурной жизни общества. Логика таких оценок проста: во-первых, вакфы посредством создаваемых и финансируемых ими социально-благотворительных учреждений способствовали разложению османского социума, потворствуя нищенствованию и исключая немалую часть трудоспособного населения (бесчисленную армию

¹⁰ Ibidem. S. 5.

¹¹ Подробнее см.: Мейер М. С. Османская империя в XVIII веке. Черты структурного кризиса. М., 1991. С. 20–30.

¹² Issawi Ch. The Economic History of Turkey 1800–1914. Chicago-L., 1980. P. 321–326.

бенефициаров) из «активной производительной жизни»¹³; во-вторых, переданное в вакф имущество «замораживалось», по многим параметрам выводилось из полноценного экономического оборота, что способствовало «инертности экономической жизни» в Османской империи¹⁴; в-третьих, принцип «бессрочности» вакфа, исключавший не только экспроприацию вакуфного имущества, но и изменения уставных целей вакфа и методов их достижения, превращал немалое число *вакфов* в «заложников своих вакфие». Остро эта проблема касалась *вакфов* образовательных учреждений, для которых вакфие жестко фиксировало круг преподаваемых дисциплин и, как правило, не предусматривало изменение учебной программы, исходя из текущего уровня развития науки. Все это неизбежно тормозило развитие системы образования в Османской империи¹⁵.

Не менее актуально это было и для *вакфов* караван-сараев: с ускорением экономической жизни торговые пути меняли свою конфигурацию и многие старые маршруты теряли свое значение, равно как и расположенные на них караван-сарай, а *мютевелли* (распорядители), если этого не было предусмотрено в *вакфие*, вынуждены были выделять средства на их содержания в неизменном объеме и не могли выбрать иной объект для благотворительности. Неслучайно в ряде *вакфие* содержалось указание на помощь бедным как «конечную миссию» учреждаемого вакфа, если его уставные задачи будут исчерпаны. На практике это означало, что подобные вакфы, в случае исчезновения «первичного бенефициара», имели возможность изменить адресата своей благотворительной деятельности, например, переключиться на содержание приюта или богадельни и т. п. Здесь, правда, крылась другая опасность — со временем число «конечных бенефициаров» вакфов могло оказаться чрезмерным, что произошло, например в Стамбуле XIX в., где бесплатные вакуфные столовые каждый день кормили свыше

¹³ Akdağ M. Türkiye'nin İktisadî ve İçtimai Tarihi (1453–1559), Cilt II. İstanbul, 1974. S. 128–129.

¹⁴ Cem İ. Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi. İstanbul, 2004. S. 99.

¹⁵ Ibidem. S. 50.

30 тыс. жителей¹⁶ и примерно столько же содержалось в вакуфных приютах, богадельнях, домах сирот, больницах и т. д.¹⁷. Все это давало повод современникам говорить о «дисбалансе социальной активности вакфов» и даже общественном вреде вакфов, а более поздним исследователям — об отрицательном влиянии вакфов на экономику Османского государства¹⁸.

Очевидные издержки принципа «неизменности» *вакфов* и вся совокупность функциональных ограничений, который он накладывал на *вакуфные* учреждения, не остались незамеченными современниками. Изучение *вакфие* XVIII–XIX вв. дает ряд примеров того, как решалась эта проблема: нередко в *вакфие* указывалось на возможность изменить цели вакфа, но такое право предоставлялось *мютевелли* лишь один раз, впоследствии он даже не мог «модернизировать» принципы функционирования коммерческих объектов вакфа¹⁹.

Было бы ошибкой утверждать, что у распорядителей абсолютно отсутствовала возможность вносить изменения в систему управления вакфом и его доходными объектами. Важно другое — устоявшиеся правила функционирования вакуфной системы поощряли и даже требовали строгого следования предписаниям *вакфие* и «консервативной» трактовки желаний и целей *вакифа*. Наконец, вакфы не могли действовать скоординировано, объединяя свои ресурсы и усилия, если их уставные цели совпадали. Проекты, которые мог эффективно осуществлять один крупный вакф (строительство и ремонт дороги, содержание системы водоснабжения), для нескольких более мелких оказывались крайне затратными. Учредители, впрочем, могли свободно предписывать выделение некой части из доходов своего вакфа более крупному. И отдельные примеры подобного эффективного «объединения ресурсов»

¹⁶ Huart C. Imaret... P. 475.

¹⁷ Stillman N. A. Charity and Social Service in Medieval Islam // Societas. Vol. 5. 1975. P. 105–115.

¹⁸ Akdağ M. Türkiye'nin İktisadî ve İctimai Tarihi (1453–1559), Cilt II. İstanbul, 1974. S. 128–130; Cem İ. Türkiye'de... S. 98–99.

¹⁹ Akgündüz A. İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi. İstanbul, 1996. S. 257–70.

имели место в XVIII и XIX вв.²⁰. Однако, если в *вакфие* не была специально прописана возможность такой процедуры, ни один вакф не мог ставить себя в подчиненное положение по отношению к более крупному и становиться источником ресурсов и дотаций для него. Причем даже если подобное «поглощение» и было возможно, каждый вакф продолжал функционировать независимо и самостоятельно. Видный египетский мыслитель XIX в. Рифах ат-Тахтави (1801–1873) отмечал единичность примеров совместных социально-благотворительных проектов на фоне многочисленных индивидуальных пожертвований и семейных вакфов, которые также создавались не на коллективной основе²¹.

В рамках традиционной системы вакфов первостепенное значение имела «воля» основателя, его право устанавливать условия деятельности и функционирования каждого конкретного вакфа, *мютевелли* же воспринимался как исполнитель этих предписаний, в принципе, не имеющий права решать дела вакфа, исходя из своих предпочтений и взглядов. Выражаясь языком современной политэкономии, учредитель был патроном-руководителем, а *мютевелли* — лишь его агентом, верным исполнителем директив. При этом в ситуации, когда указания, зафиксированные в вакфие, не могли прямо использоваться, задача *мютевели* состояла в наиболее точной интерпретации воли *вакифа* (а не принятии эффективного управленческого решения). Изменения в методах управления *вакфа*, очевидно, способствующие его большей продуктивности, т. е. претензии *мютевелли* на права хозяина, а не слуги, не могли оправдать пренебрежение и нарушение предписаний *вакфие*. Свобода действий *мютевелли*, даже если она предусматривалась в вакфие, ограничивалась местным судьей, главная задача которого также состояла в выполнении воли учредителя. В некотором смысле кадий тоже воспринимался как «исполнитель», ведь он должен был следить за тем, чтобы *мютевелли*-распорядитель скрыто не нарушал предписания

²⁰ Çizakça M. A History... P. 48.

²¹ Cole J. R. I. Al-Tahtawi on Poverty and Welfare // Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts. N.-Y., 2003. P. 223–238.

вакфие под предлогом дополнительных ассигнований на ремонт доходных объектов или смены персонала.

Все эти особенности превращали систему вакфов в механизм, главной целью которого было воспроизводство и сохранение традиции, «ритуала», а не экономическая продуктивность. За длительный временной цикл, особенно в условиях быстро меняющейся экономической и политической конъюнктуры, материальные потери вакфов могли достигать значительных размеров: когда их главные «активы» эксплуатировались неэффективно, а социальная полезность неуклонно падала. Можно предположить, что принцип «неизменяемости» и «бессрочности» вакфа подходил для стабильной и статичной экономической системы, где технологии, вкусы и предпочтения не претерпевали революционных изменений, и в рамках одного-двух поколений их трудно вообще было ощутить, не существовало идеи постоянного развития и трансформации разных сфер жизни. Именно в таких условиях формировалась система вакфов. Установление строгих и жестких правил управления каждым конкретным вакфом могли способствовать большей щепетильности их распорядителей и защищать интересы предполагаемых бенефициаров, гарантировать осуществление его социальных функций. Поэтому учредители, действительно заботившиеся об осуществлении социально-благотворительных функций своих вакфов, считали незначительными последствия строгого ограничения свободы *мютевели* в принятии управленческих решений в сравнении с возможными злоупотреблениями, будь их полномочия более обширными. Той же логикой руководствовались и власти, поддерживавшие принцип «бессрочности и неизменности» вакфов как залог непрерывного осуществления их социальных функций. Даже если предположить, что следование этому принципу было частичным (есть немало примеров, как он нарушался), в рамках меняющейся экономики эффективность системы вакфов существенно уменьшалась.

Еще один упрек в адрес системы вакфов — использование их как гарантии против возможной конфискации, в частности, переданных в вакф земель *мири*, которые тем самым теряли свой статус условных служебных держаний и фактически бессроч-

но переходили под контроль семьи учредителя (приобретавшей целый ряд дополнительных прав на этот надел). В первые годы существования Османского государства, как пишет Омер Лютфи Баркан, власть строго следила за вопросами собственности на земли мири, однако с течением времени ситуация изменилась²². И хотя в большинстве случаев эти наделы передавались в вакфы с религиозно-благотворительными целями, все чаще под прикрытием благотворительности скрывалась другая задача — сохранить имущество в руках своей семьи²³. Зоркий обличитель пороков Высокой Порты Кочи-бей Гёмюрджинский писал в начале XVII в., что отдельные лица непонятным образом становились полными собственниками земли, территорий, которые несколько веков назад были завоеваны в кровопролитных боях и должны принадлежать государству, быть «общей собственностью всех мусульман» ... эти люди близки к султану и используют свое привилегированное положение, превращают наделы в семейные вакфы. В своем рисале Кочи-бей задавался вопросом о законности подобных образований и считал необходимым организовать султанскую инспекцию всех вакфов, основанных за последние 200 лет²⁴.

Необходимость ревизии и контроля над вакфами и их доходами надолго закрепились среди первоочередных задач внутренней политики Порты. Связано это было с крайней децентрализованностью системы вакфов, невозможностью их строго учета, но, главное, с количеством вакфов. Общее число *вакфие*, зарегистрированных в центральном реестре и хранящихся в Архиве Главного управления вакфов, составляет более 29 тыс. Из них около 50 относятся еще ко временам малоазийских Сельджукидов. Однако эти цифры далеки от того, чтобы достоверно показать количество вакфов, созданных и функционировавших в османском обществе²⁵. В сущности, статистически

²² Barkan Ö. L. Şer'î Miras Hukuku Ve Evlâtlık Vakıfları // İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, Cilt VII, Sayı I. İstanbul, 1940. S. 14.

²³ Köprülü F. Vakıf Müessesesinin Hukukî Mahiyeti ve Tarihi Tekâmülü // Vakıflar Dergisi, Sayı II. Ankara, 1942. S. 26.

²⁴ Koçibey M. Koçibey Risalesi (1041/1631) (Sadeleştiren: Zuhuri Danişman). İstanbul, 1972. S. 58–59.

²⁵ Öztürk N. Türk Yenileşme... S. 24.

определить их количество крайне сложно, подобную попытку даже не предпринимали многочисленные турецкие и западные исследователи. Сейчас, на основе проведенных изысканий, можно вывести данные о числе вакфов в отдельно взятых регионах в определенный отрезок времени: так, за 77 лет (с 1519 по 1596 г.) в Стамбуле было основано 2860 вакфов²⁶. С другой стороны, по данным, приведенным в ряде опубликованных диссертаций, в XVII в. — 1663²⁷; в XVIII в. — уже 6 тыс.²⁸, а в XIX в. — более 9 тыс.²⁹ Конечно, все эти цифры не могут считаться окончательными. Например, известный турецкий исследователь Назиф Озтюрк, оценивая деятельность вакфов по архивным материалам, говорит о более чем 35 тыс. вакфов, созданных в Османской империи³⁰.

Столь большой разброс в количественных оценках вполне объясним. У османов вплоть до образования в 1826 г. султанского Министерства вакфов не было единой, централизованной системы контроля и учета вакфов. Поэтому, не проанализировав все судебные и налоговые реестры и целый ряд других документов, невозможно дать точное число созданных и функционирующих вакфов в Османской империи. До первой четверти XIX в. вакфы, существовавшие на территории Турции, разделялись на три группы: «древние» (*эвакаф-ы кадиме*), учрежденные в доосманские времена, «неистинные» (*эвакаф-ы ирсадийе*), созданные на базе земель мира, принадлежащих государству, и, наконец, «истинные» (*эвакаф-ы сахиха-и лязиме*), в которые была передана личная собственность³¹. Государство напрямую не вмешивалось в дела вакфов (за исключением «древних» и части «неистинных») и часто даже не обладало информацией о численности существующих вакфов, поскольку отсутство-

²⁶ Barkan Ö. L., Ayverdi E. H. *Istanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, 953 (1546) Tarihli. Istanbul, 1970. S. VIII/Tablo-I.

²⁷ Yüksel H. *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Hayatında Vakıfların Rolü (1585–1683)*. Sivas, 1998. S. 22.

²⁸ Yediyıldız B. XVIII. Yüzyılda... S. 151.

²⁹ Öztürk N. *Türk Yenileşme*... S. 34.

³⁰ Ibidem. S. 40.

³¹ Elmalılı M. Hamdi Yazır *Gözüyle Vakıflar*. Ankara, 1995. S. 112–116.

вала централизованная система учета, а регистрация производилась только в шариатских реестрах³².

Озаботившись установлением непосредственного контроля над вакфами и их ресурсами, султан Махмуд II учредил в 1826 г. Министерство вакфов с обширными полномочиями. Махмуд II и с экономической, и с политической точек зрения был заинтересован в установлении прямого контроля над вакфами и их доходами. Правительство испытывало хроническую нужду в деньгах, особенно для создания новой армии. Кроме того, улама находились в оппозиции к реформаторской деятельности султана, осуждали его стремление следовать в своих преобразованиях примеру западных стран. Лишив своих противников доходов от вакфов, Махмуд II ослабил бы их не только экономически, но и политически. В 1809 г. султанские вакфы — к тому времени их число приблизилось к 50 — были подчинены особому управлению (*Evkâf-ı Hamidiye ve Mülhakatı İdaresi*)³³. С упразднением янычарского корпуса в 1826 г. к этому управлению были присоединены «янычарские» вакфы, а ведомство получило другое название — служба вакфов Хамидие и Махмудие (*Hamidiye ve Mahmudiye Mütevellî Kaimmakamlığı*)³⁴. Появление этой службы, обладавшей уже достаточно разветвленным аппаратом и контролировавшей значительное число богатых вакфов, стало последним шагом на пути к учреждению в 1826 г. в рамках начавшихся реформ султанского Министерства вакфов³⁵. В функции нового ведомства входила регистрация актов учреждения вакфов, утверждение назначений *назыров* (инспекторов) и *мютевелли* вакфов, контроль над расходованием средств, получаемых с вакфов (в частности, на содержание богоугодных заведений и выплату жалованья их служителям) и т. д. Однако масштабы, многообразие и степень разветвленности системы вакфов были таковы, что, в сущности, реальная деятельность

³² Ibidem. S. 117.

³³ Öztürk N. Türk Yenileşme... S. 67–68.

³⁴ Akgündüz A. İslam... S. 360–364.

³⁵ Ibidem. S. 360–364.

этого ведомства сводилась, по большей части, лишь к формальной регистрации решений, принимаемых на местах мусульманскими судьями — кадиями, а также *назырами* и *мютевелли*.

Некоторая централизация со стороны султанского министерства была достигнута относительно расходования средств лишь с султанских вакфов (в том числе вакфов Харамейн). Однако повседневное управление доходной недвижимостью, относящейся к этим вакфам, все еще находилось в руках отдельных лиц на местах. Деятельность же «несултанских» вакфов по-прежнему целиком и полностью определялась *назырами* и *мютевелли* практически без вмешательства центральных властей³⁶. Механизмы функционирования вакфов оставались вполне традиционными, равно как и назначение должностных лиц, получавших свое жалование из вакуфных средств. Эти назначения, как и прежде, осуществлялись благодаря родственным и личным связям, оформлялись кадиями на основании рекомендаций и свидетельских показаний. Махмуд II старался изменить ситуацию и даже издал в 1835 г. указ о том, чтобы впредь *мютевелли* назначались главой министерства вакфов (а не кадиями как раньше), чем надеялся поставить в зависимость от правительства управляющих вакфами. Однако и в этом Махмуд II, намеревавшийся поступить с вакфами так же, как с *тимарами* и *зеаметами* — включить их в государственный фонд, не добился большого успеха. По-прежнему вакфы оставались больше в ведении *улама* и влиятельных *мютевелли*. Не получил Махмуд II и финансовых выгод: из-за злоупотреблений полномочиями чиновников новой вакуфной администрации, поступавшие в казну доходы были столь низкими, что даже не покрывали расходов, связанных с управлением вакфами. Правительству приходилось давать этой администрации дотацию в сумме 12,5 млн курушей³⁷.

По существу, система вакфов оставалась максимально децентрализованной, регулировалась в гораздо большей степени семей-

³⁶ Deguilhem R. Centralised Authority and Local Decisional Power: Management of the Endowments in Late Ottoman Damascus // The Empire in the City. Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire. Würzburg, 2002. P. 221.

³⁷ Ubicini A. Lettres sur la Tuquie. T. I. P., 1853. P. 272.

ными и корпоративными, а не государственными отношениями. В итоге желание сконцентрировать в одних руках управление разрозненными вакфами, которое впредь должно было исходить из установки на централизацию и выстраивание «властной вертикали», и стремление заставить систему вакфов служить интересам государства, уменьшая тем самым финансово-политическое влияние религиозных кругов³⁸ — т. е. главные цели и задачи создания министерства так и остались нереализованными. Решать их пришлось уже младотуркам и кемалистам. Впоследствии это привело к ослаблению вакуфной системы, сокрушению силы и влияния *улама*, и, наконец, сделало возможным продажу и перераспределение вакуфной собственности.

К концу XIX в. распространение коррупции и снижающаяся эффективность деятельности значительного числа вакфов, использование сомнительных механизмов эксплуатации, «замены» и «аренды» вакуфного имущества³⁹ негативно отразились на общественной репутации института, поставив под сомнение целесообразность и правомерность существования многочисленных вакфов. Наряду с распространением злоупотреблений, важным катализатором кризиса системы вакфов во второй половине XIX в. стала политика османских властей по наращиванию роли государства в сфере социального обеспечения и благотворительности. В 1895 г. в Стамбуле был торжественно открыт созданный по специальному указу султана Абдулхамида II (1876–1909) знаменитый Дом бедняков (*İstanbul Darülaceze Müessesesi*), в 1899 г. заработала Имперская детская больница (*Hamidiye Etfâl Hastanesi*), а еще раньше — в 1877 г. было создано Османское общество Красного полумесяца (*Osmanlı Hilali Ahmer Cemiyeti*), которое при младотурках превратилось в очень влиятельную структуру. В совокупности все это подготовило почву для масштабной конфискации вакуфной собственности, проводившейся в начале XX в. в разных частях Османской империи (от Турции и Сирии до Египта и Алжира).

³⁸ Öztürk N. Türk Yenileşme... S. 69–75.

³⁹ Kuran T. The Logic of Financial Westernization in the Middle East // Journal of Economic Behavior & Organization. Vol. 56 (2005). P. 593–615.

Перманентные финансовые трудности, с которыми сталкивались османские власти в XIX вв., вынуждали к поиску альтернативных источников пополнения имперской казны, в роли которых стали рассматривать многочисленные вакфы, широко используемые для ухода от налогов и защиты имущества от посягательств властей, и этим вызывавшие раздражение у султана и османских сановников. И если прежде власти могли пойти на конфискацию лишь сомнительных по своему происхождению вакфов (преимущественно «неистинных»), поскольку масштабная экспроприация вакфов неизбежно вызвала бы всеобщее неприятие как попрание религиозных символов и традиций и могла спровоцировать народные волнения, то на рубеже XIX–XX вв. ситуация стала иной: институциональный кризис системы вакфов изменил отношение значительной части общества к вопросу неприкосновенности института вакфов. Административные реформы периода Танзимата не смогли существенным образом повлиять на характер функционирования вакфов, однако они стали важным шагом к ликвидации автономного статуса вакфов: подчинение специально созданному профильному министерству, пусть и формальное, фактически нивелировало фундаментальный принцип неприкосновенности и неизменности предписаний *вакфие*. В результате вакфы, к которым на протяжении нескольких столетий многие относились как к аналогу траста, превратились в своеобразный резервный фонд правительства, которое получило возможность перераспределять доходы вакфов и использовать их нередко вопреки предписаниям *вакфие*: например, на подготовку военных парадов или прокладку трамвайных путей и выплату процентов по государственному долгу⁴⁰. Подобные практики получили распространение по всей территории Османской империи, выхолащивая прежний неприкосновенный и непреходящий статус уставных целей вакфов⁴¹.

Всеобщего осуждения политика властей в отношении вакфов не вызвала. Прозападно настроенная часть общества смотрела на вакфы

⁴⁰ Çizakça M. A History... P. 79–86.

⁴¹ Çizakça M. A History... P. 110–168.

как на «реакционный институт»⁴² и не выступала в его поддержку, менее радикальные сторонники реформ также не испытывали пиетета к институту вакфа в его традиционном виде, поддерживая курс на его модернизацию, видя в этом еще и способ давления на *улама*, выступавших традиционными противниками реформ. В целом реформаторы XIX в. не преследовали задачу полностью ликвидировать вакфы, а стремились уменьшить долю «вакуфного сектора» в экономике, тем самым сузив влияние улама и консервативной части османского общества, связанной с вакуфными учреждениями. В этом и состояла суть процесса «централизации» системы вакфов: уменьшить материально-финансовую базу влияния *улама* и пропорционально сократить их политический вес. При этом и власти, и сторонники реформирования системы вакфов сильно преувеличивали степень деградации института вакфа, его неэффективность и «реакционность», одновременно умаляя отрицательные стороны выстраиваемой централизованной системы надзора и администрирования вакфами. На деле злоупотребления и коррупция, характерные для системы вакфов, просто приняли иные формы: получило распространение нецелевое использование активов и доходов вакфов, малая доля которых шла на государственные и общественные нужды, многочисленные растраты и присвоение вакуфной собственности — все это едва ли позитивно отразилось на экономической жизни Османской империи⁴³.

Сама по себе практика конфискации вакуфной собственности не являлась изобретением XIX в. и имела достаточное количество примеров в истории арабо-османского мира, она лишь приобрела более системный характер. Нередко власти прибегали к конфискации вакфов, у которых были утрачены *вакфие* или пресекался род *мютевелли*, а процедуры избрания нового не было предусмотрено. Подобная проблема была характерна для многих вакфов мечетей, которые после смерти *мютевелли* передавались в управления министерства вакфов: только в Палестине в начале XX в. по этой схеме более 70 крупных вакфов перешло под контроль государства⁴⁴.

⁴² Köprülü F. Vakıf... S. 24–25.

⁴³ Çizakça M. A History... P. 85–86.

⁴⁴ Reiter Y. Islamic Endowments in Jerusalem Under British Mandate. L., 1996. P. 14–17.

Еще одна практика, получившая распространение во второй половине XIX в. — предоставление министерству просвещения права распоряжаться частью средств вакфов культурно-образовательных учреждений, поскольку их масштабная, но слабо скоординированная деятельность стала рассматриваться как помеха на пути прогресса и развития сферы образования, контроль над которым стал одним из приоритетов государства. В 1883 г. был издан специальный закон, по которому средства значительного числа вакфов медресе, мечетей и *текке* передавались в распоряжение государственных образовательных учреждений⁴⁵, что позволило правительству установить свой контроль не только над доходами культурно-образовательных вакфов, но и вакуфными религиозными и светскими учебными заведениями.

В политике младотурок можно увидеть еще более негативное отношение к вакфам, чем у реформаторов XIX в. Годы после младотурецкой революции 1908 г. стали временем наиболее острой критики вакфов⁴⁶, на фоне которой власти окончательно утвердились в необходимости национализировать обширные материально-финансовые ресурсы вакфов. Вопрос о вакфах стал одним из ключевых пунктов широкой дискуссии о роли религии в жизни Османского государства и общества. На одном полюсе были «исламисты», отстаивавшие необходимость сохранения ведущей роли ислама и исламских институтов в общественной и политической жизни, на другом — их оппоненты, «западники» и националисты, выдвигавшие идеи модернизации и тюркизации ислама, а также секуляризации политических институтов и общественной сферы. Среди радикальных мер по секуляризации и модернизации, идеи которых выдвигались на страницах младотурецкой печати, многое впоследствии было воплощено кемалистами в 1920-е гг.: упразднение медресе, ликвидация суфийских тарикатов, европеизация одежды, реформа языка, «тюркизация Корана» и др. Националисты, признавая ключевую роль ислама

⁴⁵ Granott A. The Land System in Palestine: History and Structure. L., 1952. P. 140.

⁴⁶ Köprülü F. Vakıf... S. 34.

в формировании национального самосознания, активно поддерживали идеи секуляризации. Зия Гёкальп (1876–1924) предлагал правительству провести секуляризацию вакфов и других ключевых общественных институтов — медресе, шариатских судов, а сферу полномочий *шейх-уль-ислама* свести исключительно к вопросам религии. Во второй половине 1910-х гг. многие идеи Гёкальпа были реализованы: ведомство шейх-уль-ислама было низведено до уровня департамента, а сам он лишился статуса министра, министерство юстиции получило контроль над шариатскими судами, министерство просвещения — над медресе, а министерство финансов — над администрацией вакфов. Для правительства младотурок, у которых автономный статус вакфов, аккумулировавших колоссальные ресурсы, вызывал нескрываемое раздражение, меры по упорядочению разветвленной системы вакфов и установление формального контроля над их материально-финансовыми ресурсами должны были стать важным шагом на пути использования вакфов в интересах государства и общества. «Всякий вакф есть некое божественное учреждение, у него свои законы, свои чиновники, свой бюджет... — иронизировал в одной из своих поэм видный теоретик турецкого национализма Зия Гёкальп. — Течет время, а служба в этом диване ничуть не изменилась... Ведь надзиратель вакфа — это рука мертвеца. Но почему же бразды правления живыми находятся в руках у мертвых? Почему защищается этот порядок незыблемости и неизменности (*вакафа*) в стране турок, которая стремится вперед?»⁴⁷.

Таким образом, младотурки фактически подготовили кемалистские реформы института вакфа в 1920-е и 1930-е гг., больше похожие на попытку его ликвидации. Практически все, что происходило с вакфами в первые годы существования республики — от окончательной секуляризации системы медресе (по закону об объединении образования⁴⁸) до перераспределения вакуфных

⁴⁷ Gökalp Z. Yeni Hayat: Doğru Yol. Ankara, 1976. S. 35.

⁴⁸ 430 Sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu // Resmi Gazete. 06/03/1340 (1924). Sayı 63.

земель (по закону о наделении землей⁴⁹) и распродажи недвижимости вакфов (по закону о вакфе 1935 г.⁵⁰) — так или иначе проговаривалось, а иногда и практиковалось в конце XIX и начале XX в.

⁴⁹ Çitfçiyi Topraklandırma Kanunu (4753 Sayılı ve 11/6/1945 Tarihli) // Resmi Gazete. 15/06/1945. Sayı 6032.

⁵⁰ 2762 Sayılı Vakıflar Kanunu // Resmi Gazete, 13/06/1935. Sayı 3027.

Глава 2

Динамика процесса десекуляризации в Турции: феномен джемаатизации

Понятие «десекуляризация» было сформулировано австрийским социологом Питером Бергером в 1999 г. для объяснения феномена устойчивости позиций религии в секулярных обществах и разнообразия проявлений возрождения религии в современном мире, которое делает проблему взаимосвязи секуляризации и десекуляризации ключевым вопросом социологии религии¹. Согласно Бергеру, процесс возрождения религии в разных странах сопряжен с наличием секулярных взглядов среди элиты в условиях имманентной религиозности человеческой сущности. Другой теоретик десекуляризации — В. В. Карпов предложил скорректированное определение десекуляризации как «процесса контрсекуляризации, в ходе которого религия восстанавливает свое влияние на общество в целом, реагируя на предшествующие и/или сопутствующие секуляризационные процессы»². В определении десекуляризации В. В. Карпов указывает не только на восстановление влияния религии на общество, но и на нарастание ее социетального влияния. Фундаментальные исследования возрождения религии и ее

¹ Berger P. L. The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / Ed. by Peter L. Berger. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.

² Karpov V. Desecularization: A Conceptual Framework // Journal of Church and State. 2010. Vol. 52. Issue 2. P. 232–270; Карпов В. В. Концептуальные основы теории десекуляризации // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 114–164, 136.

общественного веса по всему миру (работы Жилия Кепеля³, Роберта Хефнера⁴, Эндрю Гриля⁵, Филиппа Саттона⁶, Скота Томаса⁷, Кристофера Марша⁸, Садиа Саид⁹ и др.) добавили аргументов в пользу концепции десекуляризации, однако не привнесли в нее новые теоретические измерения. Парадоксальным образом при наличии немалого количества примеров (возрождение ислама, подъем христианства на «Глобальном Юге», оживление религии в России и Китае и др.) даже само понятие «десекуляризация» в работах встречается нечасто и при этом почти никогда не получает четкой дефиниции, словно его значение самоочевидно. Дефицит теоретических работ по десекуляризации, выявляющих ее закономерности и движущие силы, содержание и составные элементы, контрастирует с обилием публикаций по секуляризации — как страноведческих, так и теоретических (Хосе Казановы¹⁰, Грейс Дэйви¹¹, Филиппа Риффа¹²,

³ Kepel G. *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1994.

⁴ Hefner R. *Civil Islam*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

⁵ Greeley A. *Religion in Europe at the End of the Second Millennium*. New Brunswick: Transaction Publishers, 2003.

⁶ Sutton P., Vertigans S. *Resurgent Islam: A Sociological Approach*. Malden: Polity, 2005

⁷ Thomas S. M. *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

⁸ Marsh Ch. *Religion and the State in Russia and China: Suppression, Survival, and Revival*. New York, NY: Continuum, 2011.

⁹ Saeed, S. *Politics of Desecularization: Law and the Minority Question in Pakistan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

¹⁰ Casanova J. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

¹¹ Davie G. *The Sociology of Religion*. Los Angeles, London, New Delhi, and Singapore: Sage Publications, 2007.

¹² Rieff Ph. *My Life among the Deathworks: Illustrations of the Aesthetics of Authority*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2006.

Кристиана Смита¹³, Родни Старка¹⁴, Чарльза Тейлора¹⁵ и др.), которые показали наличие взаимных встречных процессов секуляризации и возрождения религиозности. Современное понимание секуляризации как комплексного, циклического и разнонаправленного процесса потребовало добавления к понятию «секуляризация» уточняющих прилагательных: социальная, институциональная, макро, микро и т.д. Как показали в своих работах Родни Старк¹⁶, Роджер Финк¹⁷, Уильям Бэинбридж¹⁸ и Майкл Уорнер¹⁹, макро-секуляризация (разделение церкви и государства) не всегда приводила к секуляризации на мезо- и микроуровнях, а, напротив, могла способствовать религиозному возрождению, основанному на сдвиге от коллективной (традиционной) к индивидуальной (нетрадиционной) религиозности. «Социальная секуляризация» вела к утрате «напряжения» между обществом и религией, сопряженной с индивидуализацией религии и падением авторитета традиционных религиозных институтов, а также «осознанием того, что религиозные символы являются конструктами»²⁰. В последних

¹³ Smith Ch. (Ed.) *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life*. Berkeley: University of California Press, 2003.

¹⁴ Stark R. *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*. San Francisco: Harper San Francisco, 1997. Stark R. *For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-hunts, and the End of Slavery*. Princeton: Princeton University Press, 2003.

Stark R., Bainbridge W. *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985.

¹⁵ Taylor Ch. *A Secular Age*. Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

¹⁶ Finke, Roger; Stark, Rodney. *The Churching of America, 1776–2005*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2005.

¹⁷ Bainbridge W., Stark R., *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985; Bainbridge W., Stark R., *A Theory of Religion*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1996.

¹⁸ Bainbridge, William Sims. *Dynamic Secularization: Information Technology and the Tension Between Religion and Science*. New York: Springer International Publishing, 2017.

¹⁹ Warner, Michael. *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Harvard: Harvard University Press, 2010.

²⁰ Тернер, Брайан. Религия в постсекулярном обществе // Государство, религия, Церковь. № 2. 2012. С. 21–51, 44.

работах по исламу в Турции Хакана Явуза²¹, Ахмета Озтюрка²², Мартина ван Брюнессена²³ и др.²⁴. прослеживается та же тенденция: акцент на проблематике секуляризации и ее трансформации в условиях подъема религиозности²⁵.

Иронизируя насчет низкого уровня развития теории десекуляризации, Питер Бергер отмечает, что «господствующий в академической среде секуляризм приводит к широко распространенному взгляду на любую неумирающую религиозность как на фундаментализм, что затрудняет объективный анализ религиозного возрождения»²⁶. При этом критики концепции десекуляризации называют ее «гипотезой *ad hoc*», призванной объяснить факты, не укладывающиеся в рамки устаревшего представления о секуляризации, увязывавшего модернизацию с необратимым упадком религии²⁷.

Секуляризация и десекуляризация — взаимосвязанные диалектические процессы. Десекуляризация не предполагает возврат к тому, что было, в тех же самых формах и видах, а в условиях глобализации порождает комбинации, которые ранее невозможно было представить

²¹ Yavuz, M. Hakan. Understanding Turkish secularism in the 21th century: a contextual roadmap // Southeast European and Black Sea Studies, Vol. 19. Issue 1 (2019), P. 55–79.

²² Öztürk, Ahmet Erdi. An alternative reading of religion and authoritarianism: the new logic between religion and state in the AKP's New Turkey // Southeast European and Black Sea Studies, Vol. 19. Issue 1 (2019). P. 79–98.

²³ Martin van Bruinessen. The Governance of Islam in Two Secular Polities: Turkey's Diyanet and Indonesia's Ministry of Religious Affairs // European Journal of Turkish Studies [Online]. No. 27 (2018). P. 1–26.

²⁴ Arisan, Mehmet. From 'clients' to 'magnates': the (not so) curious case of Islamic authoritarianism in Turkey // Southeast European and Black Sea Studies. Vol. 19, Issue 1 (2019). P. 11–30; H. Ertuğ Tomuş & Berfu Aygenç (2017) (Post-)Kemalist Secularism in Turkey // Journal of Balkan and Near Eastern Studies. Vol. 19. Issue 1. P. 70–85.

²⁵ См., например, специальный выпуск журнала Southeast European and Black Sea Studies, который открывает статья Yavuz, Hakan, Öztürk, Ahmet. Turkish secularism and Islam under the reign of Erdoğan // Southeast European and Black Sea Studies, Vol. 19. Issue 1 (2019). P. 1–9.

²⁶ Berger P. Davie G., Fokas E. Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations. Burlington: Ashgate, 2008. P. 12.

²⁷ Тициан А. Э. Концепция десекуляризации в социологии религии // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2016. № 4. С. 105–118, 116.

(интерес европейской молодежи к джихадизму и др.)²⁸. Десекуляризация может означать не только укрепление позиций институциональной религии и расширение сферы ее влияния, но и трансформацию религиозных институтов и самой религиозности. Большинство этих явлений традиционно относят к следствиям секуляризации, в этом и состоит тесная диалектическая связь десекуляризации и секуляризации. Трансформация институциональной религии в неинституциональные и другие нетрадиционные формы — это следствие секуляризации, но одновременно — способы «выживания» религии, которые при определенных условиях дают обратный процесс. Десекуляризация может быть как связана, так и не связана с усилением позиций институциональной религии, а также с «распылением» религиозных форм в социальной среде. Причем, могут иметь место одновременно и те, и другие процессы.

Новейшая история Турции как раз и дает пример такого причудливого сочетания двух социально-политических процессов, которые условно можно обозначить как секуляризация (в турецкой традиции — лаицизм) и десекуляризация (понимаемая как возрождение ислама и его экспансия в общественную жизнь). Причем в политическом развитии Турции лаицизм и ислам(изм) не всегда выступали в оппозиции, периодически процессы секуляризации и десекуляризации могли парадоксальным образом синхронно сосуществовать и взаимно переплетаться. Корни этого явления, которое отчетливо проявилось в период правления Партии справедливости и развития (ПСР) в 2000-е и 2010-е гг. и выразилось в сочетании, с одной стороны, стремления «подтянуть» Турцию до европейского уровня через экономические и административно-политические реформы, с другой, — внедрения исламистского политического дискурса (снятие запрета на ношение платка-тюрбана, льготы для выпускников религиозных школ имам-хатибов, фаворитизм по отношению к членам тарикатов и джемаатов и др.), уходят в далекое прошлое. Его можно увидеть

²⁸ Karpov V. Desecularization: A Conceptual Framework // Journal of Church and State. 2010. Vol. 52. Issue 2. P. 232–270; Карпов В. В. Концептуальные основы теории десекуляризации // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 114–164, 160.

как в политике установления контроля над религиозной сферой, проводившейся младотурками в 1910-е гг., так и в стремлении султана Абдулхамида II в 1870-е и 1880-е гг. «подчинить ислам» государственным интересам для его использования как консолидирующей силы в условиях распадающегося османского социума и государства. В раннереспубликанский период это проявилось в широком использовании кемалистами исламских институтов и религиозных символов во время национально-освободительной войны 1919–1922 гг. как эффективного инструмента социальной мобилизации и в последующей политике «национализации» ислама в 1920-е и 1930-е гг., нацеленной на использование религии в интересах государства и построения кемалистской «Новой Турции». С переходом к многопартийной политической системе в 1945 г. политики разного толка — и функционеры кемалистской Народно-республиканской партии, и особенно их оппоненты из Демократической партии и других политических организаций — стали активно использовать ислам и исламские ценности для мобилизации электората, регулируя соотношение модернизации и десекуляризации. Позднее и Тургут Озал прибегнул к использованию религии для консолидации турецкого общества вокруг проводимых им болезненных реформ по либерализации турецкой экономики на рубеже 1980-х и 1990-х гг., одним из проявлений чего стало зарождение идеологии тюрко-исламского синтеза. В политике ПСР также можно увидеть курс на использование ислама для структурирования национальной идентичности. В Турции 2000-х и 2010-х гг. эти процессы выразились в диффузии турецкого национализма и исламизма, укрепившей в общественном сознании формулу «я мусульманин, поскольку я турок»²⁹, тем самым подчеркивая ключевую роль религии в определении границ национальной идентичности.

Социологические исследования показывают, что в 2000-е гг. турецкое общество стало более консервативным в ценностных ориентациях, более религиозным в своих моральных установках и бо-

²⁹ Yavuz M. Hakan, Öztürk & Ahmet Erdi. Turkish secularism and Islam under the reign of Erdoğan // Southeast European and Black Sea Studies. Vol. 19. Issue 1 (2019). P. 2.

лее правым в политических пристрастиях³⁰. Учитывая эти новые характеристики турецкого социума, трансформации внутренней и внешней политики Турции в 2000-е гг. уже не кажутся неожиданными и искусственными. Однако сразу встает ряд других вопросов, ответить на которые «сухие» статистические данные не в силах.

Почему на фоне роста уровня жизни, стабильного увеличения показателей душевого дохода (одного из главных достижений социально-экономического развития начиная с 1983 г.) турецкое общество становится все более консервативным? Что стоит за экспансией исламских движений и институтов в общественную жизнь? В чем причина «консерватизации» общества — виной ли тому политика ПСР, выступающая катализатором подобных процессов, или же это результат многолетнего противостояния и взаимопереплетения процессов секуляризации и десекуляризации, которое привело к столь неожиданным и незапрограммированным последствиям?

Слагаемые и производные процесса десекуляризации

Один из ключевых факторов трансформации турецкого общества, выразившейся в усилении значения ислама в общественно-политическом дискурсе и культурной жизни страны — расширение религиозной сферы, наблюдаемое со второй половины 1940-х гг. и особенно активизировавшееся с 1980-х гг. Хотя Турция — государство, одним из основных принципов официальной идеологии которого является лаицизм, степень влияния религии на общественную жизнь в стране всегда оставалась достаточно высокой, равно как и присутствие государства в религиозной сфере.

Вычеркнуть ислам из общественной жизни — подобно тому, как это было сделано «на бумаге» в рамках кемалистских реформ

³⁰ См: Çarkoğlu, Ali; Kalaycıoğlu, Ersin. *The Rising Tide of Conservatism...*; Toprak, Binnaz. *Türkiye’de Farklı Olmak: Din ve Muhafazakârlık Ekseninde Ötekileştirilenler*. İstanbul: Open Society Institute, 2008; Esmer, Yılmaz. *World Values Survey: Turkey Wave No. 5*. Ann Arbor: World Values Survey, 2007; Toprak, Binnaz; Çarkoğlu, Ali. *Değişen Türkiye’de Din Toplum ve Siyaset*. İstanbul: TESEV, 2006.

системы права, образования, административно-политических структур и т. д. — представлялось трудно осуществимым. При создании национального государства кемалисты не могли пренебречь фактом того, что на протяжении многовековой истории османской государственности ислам выступал основой социальной и культурной идентичности. Поэтому перед кемалистами стояла двудеятая задача — по возможности удержать симпатии религиозно-консервативной части турецкого общества, активно поддержавшей Освободительную войну 1919–1922 гг., и при этом обеспечить ее лояльность по отношению к внедряемым «сверху» новым республиканским и секулярным по своей природе ценностям. Задача эта должна была решаться через распространение «прогрессивного» «государственного» (и отчасти секуляризованного) ислама — в противовес «регрессивному» народному исламу тарикатов и шейхов. Для осуществления этой цели кемалисты встали на путь «монополизации» религиозной сферы, присвоив государству исключительное право на трансляцию «правильного» суннитского ислама, его толкование и контроль над его распространением. Уже в первый год существования республики было создано специальное ведомство — Управление религиозных дел (*Diyanet İşleri Reisliği, Diyanet İşleri Başkanlığı*), которое должно было взять на себя осуществление планов по деполитизации ислама и его интеграции в кемалистский проект «новой» Турции. Несколько лет спустя, в 1927 г. было учреждено еще одно ведомство — Комитет по религии под председательством профессора Мехмета Фуата Кёпрюлю, перед которым была поставлена задача «европеизации» ислама и его адаптации к проекту кемалистской модернизации. Этот «современный ислам» (*Çağdaş İslam*) задумывался — и, соответственно, должен был восприниматься — не как отступление и отчуждение от «классического» ислама, сколько как «исламская реформация» (перевод Корана на турецкий язык представлялся как аналог перевода Библии на немецкий Мартином Лютером в XVI в.). Среди прочего комитет Кёпрюлю предлагал ввести «прогрессивный» распорядок дневной молитвы, которая впредь должна согласовываться не с положением солнца, а с ритмом рабочего дня; обновить молитвенный ритуал, чтобы мусульмане во время молитвы не стояли

на коленях, а сидели на специальных скамьях, подобно тому, как это организовано в католических церквях. «Кемалистский ислам» ожидало был воспринят большинством как глумление над верующими и вызвал массовые протесты. Из всех предложений комиссии лишь одно — провозглашение *эзана* на турецком языке — стало нормативным правилом и просуществовало с 1928 по 1950 г.³¹

При этом Управление религиозных дел на все последующие десятилетия стало главным бастионом государственного ислама, препятствующим распространению альтернативных, прежде всего несуннитских религиозных течений, использованию ислама в антигосударственных целях и т. д. Для этого Управление было наделено широкими полномочиями в религиозной сфере: в его ведении находились все вопросы веры и религиозных ритуалов, надзор за мечетями, организация паломничества и любых других публичных мероприятий религиозного характера. Факихи и улемы, мударрисы и имамы — все, кто, так или иначе, был связан с исламом и отправлением исламских религиозных обрядов и традиционно находился вне строго очерченной формальной иерархии, должны были войти в подчинение Управления по делам религии.

На сегодняшний день Управление по делам религии одно из крупнейших государственных учреждений. Его штат — почти 100 тыс. человек, в его подчинении 83 тыс. мечетей и 11 тыс. школ изучения Корана, совокупный годовой бюджет — более \$1,75 млрд.

Кемалистская модель лаицизма по своей природе оказалась дискриминационной: несмотря на то, что Управление по делам религии существует во многом на средства налогоплательщиков, из которых не менее 15–20% — это этнорелигиозные меньшинства (христиане³², алевиты, курды), занимается исключительно проблемами распространения суннитского ислама. Тем самым не только нарушался принцип удаленности государства от сферы религии, но фактически суннитский ислам превращался в государственную религию.

³¹ Yavuz, Hakan. *Islamic Political Identity in Turkey*. L.: Oxford University Press, 2003. P. 46–50.

³² По разным подсчетам, в Турции от 100 тыс. до 150 тыс. христиан разного толка. — *Прим. авт.*

С переходом к многопартийной системе в 1946 г. началась активная борьба за избирателя, характерной чертой которой стала игра на религиозных чувствах и политизация религии «снизу». Религия превратилась в средство завоевания и удержания власти. Ислам стал интегральной частью программ практически всех правоцентристских партий, которые рассчитывали взамен получить финансовую и электоральную поддержку от религиозно-консервативных групп.

Процесс десекуляризации и политизации ислама «снизу» отчасти стал ответной реакцией на государственный лаицизм. Основная интенция политизации ислама «снизу» — при всей многомерности этого процесса — представлялась не столько в превращении Турции в исламское государство, сколько в преодолении монополии государства на религиозную сферу и расширении религиозных свобод, отказе от «унификации» ислама в пределах Турции, в открытии публичного пространства для ислама, а также в использовании религиозной и во многом антизападной риторики для завоевания симпатий электората (в том числе, курдского электората, откровенно маргинализированного кемалистским режимом).

Новая волна политизации ислама и десекуляризации общества приходится на начало 1980-х гг. Этот процесс носил скорее стихийный характер и шел «сверху», то есть, его главной движущей силой выступало государство, подобно тому, как это было в период кемалистских реформ.

Идеология тюрко-исламского синтеза посредством государственных религиозных институтов и подконтрольных государству образовательных учреждений должна была способствовать преодолению политической и социальной дезинтеграции турецкого общества, отчетливо ощущаемой с конца 1960-х гг. В официальной пропаганде вместо «триединства» семья-мечеть-казарма акцент смещался на другие ценности — страх перед богом и покорность государственной власти. Для кемалистов на тот момент ислам представлялся единственным средством, способным сдержать процессы атомизации и политической радикализации и, в конечном итоге, консолидировать общество. Поэтому в 1980-е гг. было введено обязательное религиозное образование (в период с 1948 по 1982 г. оно было факультативным), в рамках которого стал преподаваться государственный

(суннитский и националистически окрашенный) ислам, призванный тюркизировать детей из курдских и алевитских семей.

Посредством «национализации» ислама в рамках тюрко-исламского синтеза «режим 12 сентября» старался сдерживать распространение исламских и исламистских идей и течений «нетурецкого» происхождения, исходящих преимущественно из Арабских стран Ближнего Востока и из Пакистана и ощутимо усилившихся в Турции с конца 1960-х гг. Еще одна цель, которую преследовало военное руководство страны — максимально купировать эффект исламской революции 1979 г. в Иране.

Либерализация турецкой экономики и социально-экономические реформы 1980-х гг., поддержанные военными, подразумевали не только открытие турецкого рынка, но и существенную модификацию роли государства в общественной жизни. Идеологическое переосмысление и переоценка религии, экспансия государственных религиозных служб задумывались как некая «духовная» компенсация неизбежных при либерализации материальных потерь: число мечетей возросло с 57 тыс. в 1983 г. до 72 тыс. в 1987 г., количество государственных курсов по изучению Корана увеличилось с 2,2 тыс. в 1983 г. до 4,9 тыс. в 1990 г., вместо 8 теологических факультетов в 1983 г. в 1990 г. их насчитывалось уже 22³³.

Экспансия государственных религиозных служб и учреждений, введение обязательного религиозного образования, использование Управления по делам религии для «поддержания национальной солидарности и интеграции» (ст. 136 Конституции 1982 г.) — все это привело не только к «национализации» ислама, но и новой волне десекуляризации турецкого общества. Продвигая идею этнонационалистически окрашенного ислама, «режим 12 сентября» действовал в русле старой кемалистской парадигмы, где главной угрозой выступала фрагментация страны не только в рамках оппозиции лаицисты — исламисты, но также и по линии турки — курды и сунниты — алевиты.

С введением идеологии тюрко-исламского синтеза стало возможным говорить не просто об экспансии государства в религиозную сферу, противоречащей классической модели лаицизма, но и о придании исламу важнейшей роли в социально-политическом

³³ Özdalga, Elisabeth. Education in the Name of Order and Progress // The Muslim World. Vol. 89. No. 3–4. 1999. P. 414–438, 430.

развитии страны. Здесь высвечивается и еще один из интересных парадоксов социально-политического развития Турции периода «Третьей республики»: политическое руководство страны, где лаицизм — основа государственной идеологии, фактически сконцентрировало в своих руках больше религиозной власти, чем когда-либо обладал султан-халиф в Османской империи.

Еще один парадокс заключался в том, что аппарат государственных религиозных служащих, выросший за 10 лет нового режима на 70% (с 50 тыс. в 1979 г. до 85 тыс. в 1989 г.)³⁴, сыграл ключевую роль в расширении социальной базы партий политического ислама и различных исламских течений. Так, школы имам-хатибов, создававшиеся как кузница кадров лояльного духовенства — профессиональные училища для подготовки служащих Управления по делам религии, вместе с другими подобными учреждениями (курсами по чтению Корана или теологическим факультетами) стали рассматриваться исламистами как «наиболее эффективный канал рекрутирования новых членов своих организаций и колыбель новых улемов»³⁵. И это вполне соответствовало действительности: большинство функционеров исламистских политических партий, создававшихся под флагом движения «Национального взгляда», и ныне правящей Партии справедливости и развития — выпускники школ имам-хатибов³⁶. В целом, не будет преувеличением утверждение, что именно школам имам-хатибов выпала главная роль в распространении и легитимации основных идей и идеалов турецкого исламизма.

Динамику расширения религиозной сферы в «Третьей республике» можно проследить по волнам роста численности персонала Управления по делам религии (диаграмма № 1) и учащихся школ и лицеев имам-хатибов (диаграмма № 4).

³⁴ Zürcher, Erik Jan; van der Linden, Heleen. Searching for the Fault Line. A Survey of the Role of Turkish Islam in the Accession of Turkey to the European Union in the Light of the Clash of the Civilisations // The European Union, Turkey and Islam. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2004. P. 81–174, 110. URL: <https://library.oapen.org/bitstream/handle/20.500.12657/35133/340213.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

³⁵ Akşit, Bahattin. Islamic Education in Turkey: Medrese Reform in Late Ottoman Times and Imam-Hatip Schools in The Republic // Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State. L.: I. B. Tauris, 1991. P. 145.

³⁶ Akşit, Bahattin. Islamic Education in Turkey... P. 47.

Диаграмма № 1.

Рост численности персонала Управления по делам религии³⁷.

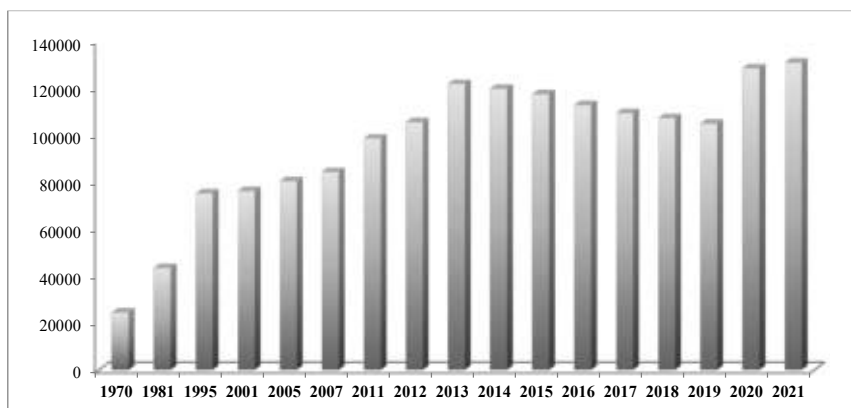
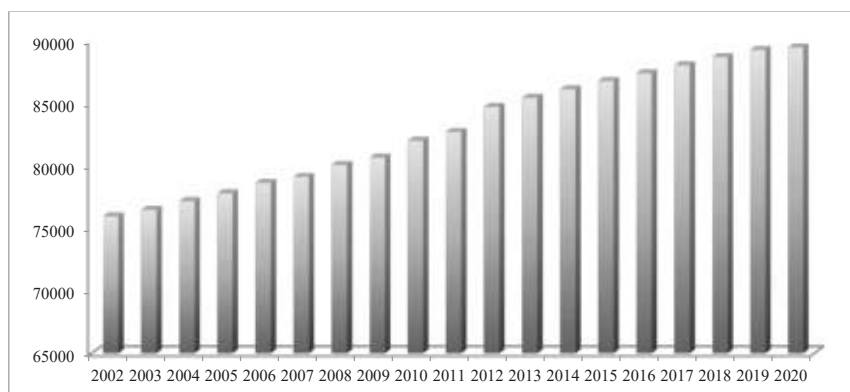


Диаграмма № 2.

Динамика роста количества мечетей в Турции в 2000-е и 2010-е гг.³⁸



³⁷ Источник данных: Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı. URL: <http://www.diyanet.gov.tr/>; <http://www.diyanet.gov.tr/tr/kategori/istatistikler/136>

³⁸ Источник данных: Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı. URL: <http://www.diyanet.gov.tr/>, <http://www.diyanet.gov.tr/tr/kategori/istatistikler/136>

Диаграмма № 3.

Проявления религиозности в турецком обществе 2000-х гг. (показатель частоты посещения мечетей и участия в культовых обрядах)³⁹.

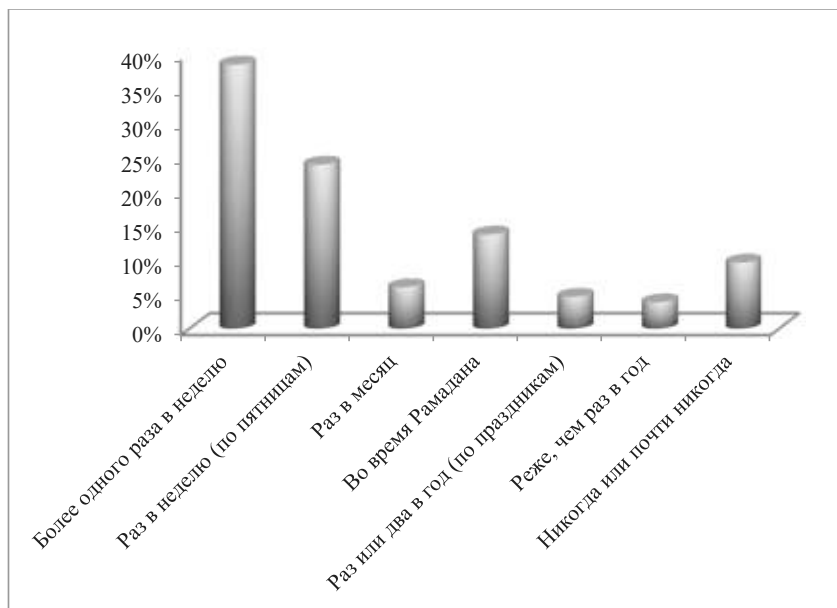
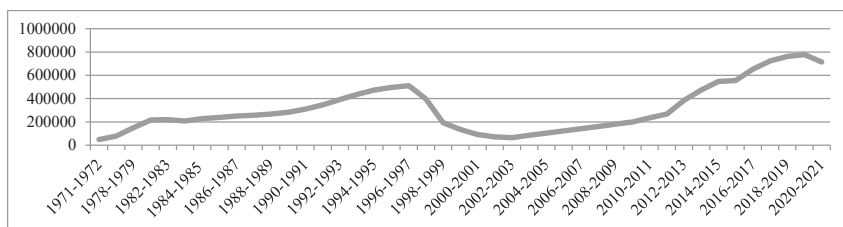


Диаграмма № 4.

Рост численности учащихся школ и лицеев имам-хатибов (1971–2021)⁴⁰.



³⁹ Источник данных: Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı (TESEV). URL: <http://www.tesev.org.tr/>

⁴⁰ Источник данных: Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü. URL: <http://www.diyanet.gov.tr/turkish/dinegitimi/>

Тенденция стремительного роста контингента религиозных учебных заведений прервалась в 1997 г., когда 28 февраля в Турции Совет национальной безопасности совершил т. н. «постмодернистский переворот». Введенное по следам переворота обязательное 8-летнее образование непрерывного цикла де-факто означало переформатирование средних школ имам-хатибов, число учеников которых резко сократилось⁴¹. Однако с приходом к власти в 2002 г. ПСР процесс ослабления религиозных учебных заведений принял обратный характер: количество учащихся лицеев имам-хатибов вновь стало расти. В 2012 г. ПСР инициировала реформу общего образования, суть которой — введение 12-летнего обязательного образования из трех циклов по 4 года (начального, среднего и лицейского). Фактически это означало отмену ограничений конца 1990-х гг. и возвращение школ имам-хатибов в систему среднего образования и открывало для их выпускников дорогу в высшие учебные заведения. Поправки к закону об образовании были приняты в марте 2012 г.⁴² без широкого общественного обсуждения и публичной экспертизы Национального совета по образованию — консультативного органа профильного министерства, более того, сама инициатива не фигурировала в предвыборном манифесте ПСР 2011 г. Все это вызывало вопросы и недовольство значительной части турецкого общества, увидевшего в этом проявление растущего авторитаризма режима Эрдогана.

Кроме того, за последние 30 лет религиозные институты, создаваемые и финансируемые не только государством, стали обретать большую самостоятельность и полноценную субъектность по мере постепенного ухода государства из сферы экономической жизни и ряда секторов социальной сферы. Иными словами, параллельно зафиксированному официальной статистикой процессу расширения религиозного поля и увеличения численности аппарата религиозных служащих, неофициальные акторы религиозной сферы и неаффилированные с государством исламские и исламистские структуры также

⁴¹ Çakır, Rüşen; Bozan, İrfan; Talu, Balkan. İmam-Hatip Liseleri Efsaneler ve Gerçekler. İstanbul: TESEV Yayınları, 2004. S. 68.

⁴² İlköğretim ve Eğitim Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun (6287 Sayılı ve 30/3/2012 Tarihli) // Resmi Gazete, 11/04/12. Sayı 28261.

наращивали свои силы и влияние на турецкое общество. В итоге, на сегодняшний день практически каждое организованное исламское движение имеет свои вакфы, издательские центры, печатные органы, частные школы, поликлиники и коммерческие фирмы⁴³.

Десекуляризация системы образования

В начале 2012 г. Эрдоган, выступая перед молодежью, впервые заговорил о правильных моделях воспитания⁴⁴, в определенном смысле парируя гюленовскому проекту «золотого поколения» — высокообразованных мусульман, конкурентоспособных на мировом рынке труда⁴⁵. С этого времени тезис о «благочестивом поколении» (*Dindar Nesil*) стал неотъемлемой частью риторики ПСР⁴⁶. Именно в 2012 г. правительство ПСР без широкого общественного обсуждения провела радикальную реформу системы образования. Права выпускников религиозных школ имам-хатибов были расширены, а в программы светских учебных заведений были введены уроки арабского, курсы корановедения и изучения Сунны (жизнеописания пророка Мухаммеда)⁴⁷.

Оппозиционные политики, ученые и представители гражданского общества увидели в реформе ставшее одной из политических задач для ПСР стремление создать «параллельную систему образования», в рамках которой и будет конструироваться «благочестивое поколе-

⁴³ См.: Шлыков П. В. Вакфы в Турции: трансформация традиционного института. М.: «Марджани», 2011. С. 169–196.

⁴⁴ Öymen, Altan. Necip Fazıl Kısakürek ve Tayyip Erdoğan. 22/02/2012. URL: <http://www.radikal.com.tr/yazarlar/altan-oymen/necip-fazil-kisakurek-ve-tayyip-erdogan-1079526/>
<http://www.hurriyet.com.tr/dindar-genclik-yetistirecegiz-19825231>

⁴⁵ Çobanoğlu, Yavuz. 'Altın Nesil'in Peşinde. Fethullah Gülen'de Toplum, Devlet, Ahlak, Otorite. İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2012.

⁴⁶ Gürsel, Kadri. Erdogan Islamizes education system to raise 'devout youth'. 9/12/2014. URL: <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2014/12/turkey-islamize-education-religion.html>

⁴⁷ Christie-Miller, Alexander. Erdogan Launches Sunni Islamist Revival in Turkish Schools. 16/12/2014. URL: <http://europe.newswweek.com/erdogan-launches-sunni-islamist-revival-turkish-schools-292237?rm=eu>

ние». Действительно, за последние пять лет правительство добилось успехов на ниве исламизации начального и среднего образования, что особенно рельефно проявилось в экспансии религиозных школ имам-хатибов, число которых увеличилось двукратно (1 тыс. на начало 2012 г. и почти 2 тыс. в 2016 г.)⁴⁸.

Летом 2016 г. правительство ПСР сделало еще один важный шаг в переформатировании национальной системы образования и создании альтернативной образовательной среды, выведенной из-под прямого институционального подчинения министерству образования. 17 июня, несмотря на общественные протесты и жаркую дискуссию среди депутатов, ПСР удалось провести через парламент закон о создании государственного Вакфа просвещения (*Maarif Vakfi — MAVAK*)⁴⁹. Даже в самом названии новой структуры заложен «консервативный символизм»: вместо современного понятия «образование» (*Eğitim*) в нем используется османское — «просвещение» (*Maarif*). На создание *MAVAK* выделены крупные государственные ассигнования, при этом сам просветительский фонд никак не связан с Министерством образования. Критики власти увидели в *MAVAK* стремление ПСР сконструировать образовательную инфраструктуру для индоктринации молодежи консервативными идеалами властей с опорой на ислам и османское наследие. Накануне парламентских слушаний по закону о *MAVAK* студенческая молодежь по всей Турции проводила акции протеста против исламизации образования⁵⁰ и насаждения на должности руководителей образовательных учреждений директоров-исламистов, требуя современного светского образования.

Между тем просветительскому вакфу, штаб-квартира которого находится не в Анкаре, где расположено Министерство образования, а в Стамбуле, предоставлено право открывать образовательные учреж-

⁴⁸ Millî Eğitim İstatistikleri, Örgün Eğitim 2015–2016 // T. C. Millî Eğitim Bakanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı. URL: http://sgb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2016_03/18024009_meb_istatistikleri_orgun_egitim_2015_2016.pdf

⁴⁹ Maarif Vakfi kuruluyor. URL: <http://www.sozcu.com.tr/2016/egitim/maarif-vakfi-kuruluyor-1275103/>

⁵⁰ Liselilerden ‘gerici eğitim’ istemiyoruz eylemi // Demirören Haber Ajansı, 17/06/2016. URL: http://www.dha.com.tr/okullarda-protestolar_1257894.html; Bir isyan da Galatasaray Lisesi’nde: Padişaha kölelik yapmamış müdür aranıyor. URL: http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/546020/Bir_isyan_da_Galatasaray_Lisesi_nde_Padisaha_kolelik_yapmamis_mudur_araniliyor.html

дения любого уровня — от детских садов до университетов. Согласно принятому закону, на начальном этапе *MAVAK* выделено из бюджета министерства образования 1 млн турецких лир (около 350 тыс. долларов США), но главное — Министерство образования на безвозмездной основе передает *MAVAK* свою заграничную собственность (земли, недвижимость и т. д.), а Министерство финансов должно выделить *MAVAK* здания и помещения из фондов государственного имущества уже на территории Турции (также на безвозмездной основе)⁵¹. *MAVAK* как вакф может получать пожертвования от частных лиц, причем не только денежные, но и нефинансовые — земельные участки, здания, любую недвижимость, которая автоматически освобождается от налогов. Сам просветительский вакф при этом имеет право открывать коммерческие предприятия, которые будут освобождены от налогов. Закрепленные законом широчайшие возможности *MAVAK* в сфере образования фактически превращают его во второе министерство образования⁵²: вакф может заниматься подготовкой и отбором «правильных» учителей и преподавателей, лояльных властям.

Обращает на себя внимание и закрепленный в законе механизм управления просветительским вакфом. Руководство вакфом осуществляет коллективный орган — попечительский совет, состоящий из 7 постоянных членов (почти пожизненных): четырех, избираемых лично президентом, и трех, назначаемых правительством⁵³. Таким образом, ПСР сохранит полный контроль над *MAVAK* даже в случае смены кабинета министров.

Одна из главных задач *MAVAK* — закрытие и национализация турецких образовательных учреждений за пределами Турции — примерно 2 тыс. школ и университетов, открытых турками за рубежом, преимущественно при поддержке структур Гюлена. Точное число образовательных учреждений, аффилированных с движением Гюлена, определить сложно, поскольку у них нет четкой системы

⁵¹ O kanun yasalaştı. URL: <http://www.yeniakit.com.tr/haber/o-kanun-yasalasti-185485.html>

⁵² İkinci Milli Eğitim Bakanlığı kuruluyor. URL: http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/552132/ikinci_Milli_Egitim_Bakanligi_kuruluyor.html

⁵³ TBMM'de yasalaştı! Maarif Vakfı kuruluyor. URL: <http://www.milliyet.com.tr/tbmm-de-yasalasti-maarif-vakfi-siyaset-2263926/>

взаимодействия и соподчинения. По ряду косвенных показателей — прежде всего, по крупным мероприятиям, как, например, международные олимпиады турецкого языка — можно насчитать более 2 тыс. образовательных учреждений в 160 странах⁵⁴. По новому закону — ни частным лицам, ни вакфам, ни ассоциациям, ни любым другим структурам и учреждениям с турецкой юрисдикцией не разрешено открывать образовательные учреждения — школы, лицеи, университеты и даже общежития за рубежом, это становится исключительной прерогативой просветительского вакфа.

В 2010-е гг. в развитии образовательной системы Турции возобладали две тенденции — исламизация и коммерциализация образования⁵⁵. За восемь лет образовательных реформ и действия трехступенчатой довузовской подготовки (12-летнее школьное образование, разделенное на три равных периода по четыре года — 4+4+4) число средних школ имам-хатыбов возросло на 78% (1 тыс. на начало 2012 г. и почти 2 тыс. в 2019 г.), а число учащихся в них в 4,5 раза. По лицеям имам-хатыбов статистика еще более впечатляющая — общее число лицеев имам-хатыбов увеличилось в 3,6 раза (с 450 до 1607), а количество учащихся в 7,8 раза (с 71 тыс. до 556 тыс.). Количество частных школ всех трех уровней в среднем увеличилось на 60%, а число обучающихся в них возросло почти в два раза (с 600 тыс. до 1,2 млн). Статистика по государственным школам — прямо противоположная: почти двукратное сокращение общей численности учреждений и количества обучающихся. В 2010-е гг. закрылось более 4 тыс. государственных школ, соответственно количество обучающихся в государственных школах сократилось

⁵⁴ From His Refuge in the Poconos, Reclusive Imam Fethullah Gulen Roils Turkey. URL: <http://www.wsj.com/articles/SB10001424052702304027204579332670740491570>; 10 maps that explain the global war between Erdoğan and Gülen. URL: <http://www.hurriyetdailynews.com/10-maps-that-explain-the-global-war-between-erdogan-and-gulen.aspx?pageID=238&nID=63342&NewsCatID=338>

⁵⁵ 2019–2020 Eğitim Öğretim Yılı Başında Eğitimin Durumu // Eğitim ve Bilim Emekçileri Sendikası (Eğitim Sen). URL: <https://egitimsen.org.tr/2019-2020-egitim-ogretim-yili-basinda-egitimin-durumu/>

более чем на 1 млн человек⁵⁶. Фактически в условиях численного роста населения государство постепенно уходило из сферы образования. При этом под предлогом снижения нагрузки на учащихся количество уроков по гуманитарным и естественным дисциплинам сокращается, и они замещаются религиозными предметами, которые из формально факультативных становятся фактически обязательными. На этом фоне по всей стране последние годы активно развивалась дошкольная религиозная подготовка — преподавание основ ислама в мечетях для детей 4–5 летнего возраста. Все это существенным образом повысило привлекательность создаваемых джемаатами просветительских программ и школ-пансионов, широко распространившихся по всей стране.

Поступательный рост числа частных образовательных учреждений разного уровня — как школ, так и ВУЗов — позволил состоятельным родителям, не удовлетворенным качеством подготовки в государственных образовательных учреждениях, направлять своих детей в частные школы. В то время как люди со средним и низким достатком позволить себе такой роскоши не могли и отдавали своих детей в муниципальные школы. Самые малообеспеченные семьи, доходов которых едва хватало, чтобы покрыть базовые потребности, все чаще стали отдавать своих детей в медресе-пансионы и создаваемые джемаатами школы, которые постепенно заменили собой повсеместно закрываемые районные школы-интернаты (*Yatılı Bölge Okulları — YBO*)⁵⁷.

По данным Министерства национального образования Турции, количество частных образовательных учреждений к концу 2010-х гг. превысило 10 тыс., из которых более трети так или иначе связаны с различными джемаатами и тарикатами⁵⁸. Только в началь-

⁵⁶ MEB, eğitim öğretim istatistiklerini açıkladı // NTV, 07.09.2019. URL: <https://www.ntv.com.tr/egitim/meb-egitim-ogretim-istatistiklerini-acikladi, lShpxzBaC0mdXGSjqIOppg>

Уже в середине 2010-х гг. в крупнейшем мегаполисе страны — Стамбуле — частных школ стало больше, чем государственных [Uygun, Yurdağül. İstanbul'da özel okul sayısı devlet okulu sayısını geçti // Sozcu, 18/09/2017. URL: <https://www.sozcu.com.tr/2017/egitim/istanbulda-ozel-okul-sayisi-devlet-okulu-sayisini-gecti-2015163/>].

⁵⁷ Kolcu, Gamze. YBO'lar yavaş yavaş kapanıyor // Hurriyet, 07/04/2015. URL: <https://www.hurriyet.com.tr/egitim/ybo-lar-yavas-yavas-kapaniyor-28665638>

⁵⁸ 10 bin özel okulun üçte biri tarikatlarla ilişkili // Cumhuriyet, 05/08/2019. URL: <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/10-bin-ozel-okulun-ucte-biri-tarikatlarla-iliskili-1519650>

ных и средних школах-пансионах, связанных с джемаатами, проходит обучение более 210 тыс. учащихся, на которых государство выделяет из бюджета около 900 тыс. турецких лир. Из 4 тыс. студенческих общежитий в Турции примерно 2,5 тыс. связаны с джемаатами, их совокупная вместимость без малого 400 тыс. учащихся, при этом официально в них зарегистрировано 225 тыс. человек⁵⁹. Большое количество и общежитий, и образовательных учреждений, и, соответственно учащихся, в официальную статистику не попали, поскольку нередко джемааты открывали «подпольные» подготовительные школы (*kaçak derslane*)⁶⁰, «незарегистрированные» курсы изучения Корана (*kaçak Kuran kursları*)⁶¹ и др.⁶². В каникулярный период практически в каждом своем образовательном учреждении джемааты организуют факультативные курсы, летние школы по религиозной тематике и т. д. Учитывая все это разнообразие просветительской активности, в конце 2010-х гг. джемааты обеспечивали подготовку и образовательные программы для более 1 млн турецких студентов и школьников⁶³.

⁵⁹ По данным масштабного исследования, проведенного в 2018 г. профессором Эсергюль Балджи. Balcı, Esergül. Eğitimde tarikat ve medrese gerçeği. 2018. URL: <http://www.esergulbalci.com/egitimde-tarikat/#comment-29>; <https://stratejikguvenlik.blog/2019/08/26/tarikatler-cemaatler-dosyasi-prof-dr-esergul-balci-egitimde-tarikat-ve-medrese-gercegi-1-milyon-ogrenci-tarikatlarin-elinde/>

⁶⁰ Dershanelerin yüzde 20'si kaçak // Cumhuriyet, 05/07/2011. URL: <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/dershanelerin-yuzde-20si-kacak-263702>
Ural, Ömer. Fetö Kapatılan Dershanesini Kaçak Çalıştırmış // Milliyet, 07/12/2017. URL: <https://www.milliyet.com.tr/yerel-haberler/tekirdag/feto-kapatilan-dershanesini-kacak-calistirmis-12451170>
Базовые лицеи (Temel Lise), созданные на базе подготовительных школ (Derslane) с 2020 учебного года прекратили свою деятельность по решению Министерства образования [Temel liselerde sona yaklaşıyor // Milliyet, 27/07/2018. URL: <https://www.milliyet.com.tr/gundem/temel-liselerde-sona-yaklasiliyor-2713810>

⁶¹ Kaçak Kuran kursu serbest // Cumhuriyet, 08/03/2013. URL: <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/kacak-kuran-kursu-serbest-408094>

⁶² Şimşek, Hüseyin. 298 bini aşkın kamu binası 'kaçak' çıktı // Bir Gün, 16.12.2019. URL: <https://www.birgun.net/haber/298-bini-askin-kamu-binasi-kacak-cikti-280156>
Milli Eğitim'de çok konuşulacak skandal // Cumhuriyet, 25/08/2019. URL: <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/milli-egitimde-cok-konusulacak-skandal-1549041>

⁶³ Özkan, Yusuf. 1 milyon öğrenci tarikatların elinde // Cumhuriyet, 03/04/2018. URL: <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/1-milyon-ogrenci-tarikatlarin-elinde-953231>

Экономические измерения десекуляризации

Наиболее заметной и очевидной чертой социальных трансформаций первых десятилетий «Третьей республики» стало взаимное пересечение и даже соединение неолиберализма⁶⁴ и турецкого исламизма в самых неожиданных формах и секторах общественной жизни. С 1980-х гг. в Турции начал формироваться и стремительно набирать силу новый класс провинциальных предпринимателей и бизнесменов, по разным причинам и в разной степени лояльных социальным проектам, выдвигаемым турецкими исламистами. Большинство этих людей благодаря либеральному экономическому курсу быстро превратились в средних и крупных бизнесменов⁶⁵. Именно из этой среды исламистские партии рекрутировали руководящие кадры в свои движения. Таким образом, исламисты и тарикаты всегда были тесно связаны с мелким и средним бизнесом, а также были кровно заинтересованы в интенсификации их экономической деятельности для расширения социальной базы своих движений и получения финансовой поддержки с их стороны.

В 1990 г. исламский бизнес создал свою ассоциацию МЮСИАД (как антипод основанной еще в 1971 г. ТЮСИАД), за десять лет ставшей наиболее крупной структурой представительства бизнеса в Турции.

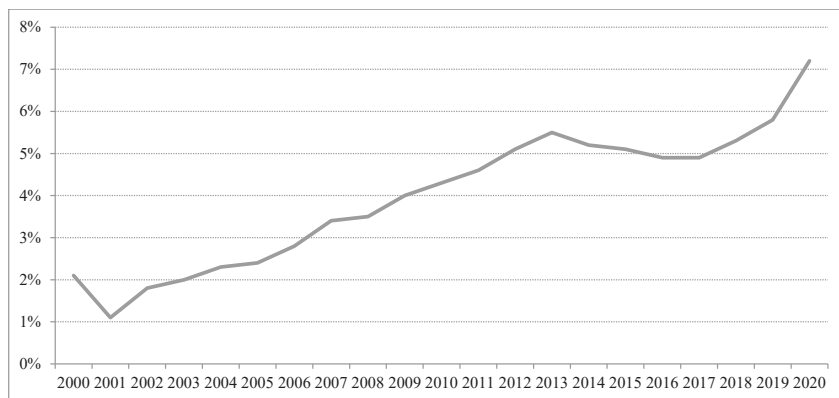
В отличие от ТЮСИАД, выступающего за установление режима открытой торговли и интеграции с рынками ЕС, МЮСИАД продвигает идею развития экономических связей прежде всего с исламскими странами и может похвастать гораздо более широкой сетью региональных представительств в городах Центральной и Восточной

⁶⁴ Пионером турецкого неолиберализма можно считать правительство Партии справедливости, которое в 1980 г. — за несколько месяцев до военного переворота — предприняло попытку внедрить его принципы в экономику и политическую культуру (т.н. «решения 24 января») [см.: Уразова Е. И. Турецкий опыт экономического роста и модернизации // Восток как предмет экономических исследований. Очерки, статьи, разработки. М.: Ключ-С, 2008. С. 291–292.

⁶⁵ Ayata, Ayşe. The Rise of Islamic Fundamentalism and Its Institutional Framework // The Political and Socioeconomic Transformation of Turkey. Westport: Praeger, 1993. P. 58; Adas, Emin Baki. The Making of Entrepreneurial Islam and the Islamic Spirit of Capitalism // Journal for Cultural Research. Vol. 10. No. 2 (2006). P. 113–137; Buğra, Ayşe. Labour, Capital, and Religion: Harmony and Conflict Among the Constituency of Political Islam in Turkey // Middle Eastern Studies. Vol. 38. No. 2 (2002). P. 187–204.

Анатолии⁶⁶. Ассоциация тесно связана с исламистскими партиями (как с прекратившими свою деятельность — Рефах, Фазилет, так и действующими — Саадет, ПСР) и активно поддерживает их материально.

Диаграмма № 5. Динамика роста доли исламских банков в структуре банковской системы Турции в первой четверти XXI в.⁶⁷



По мере развития бизнеса и появления новых направлений для экспорта возникла необходимость для создания еще одной структуры, которая бы обеспечила достаточный уровень групповой солидарности и помогла в лоббировании его интересов. Второй происламской бизнес-структурой стала Конфедерация турецких предпринимателей и промышленников — ТУСКОН, объединившая сразу более 150 бизнес-ассоциаций с более чем 14 тыс. бизнесменов из разных уголков Турции и просуществовавшая с 2005 по 2016 г. Наряду с этими ассоциациями в Турции стали наращивать активность исламские банки, т.н. «банки участия» (*Katılım Bankası*)⁶⁸, появившиеся в стране в середине 1980-х гг. и первоначально именовавшиеся специальными финансовыми

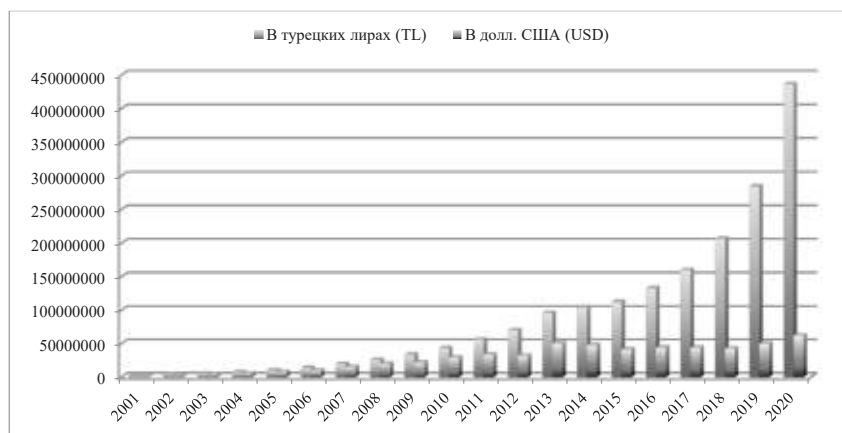
⁶⁶ Müstakil Sanayici ve İş Adamları Derneği. URL: <http://www.musiad.org.tr/subeler.aspx>

⁶⁷ Источник данных: Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası. URL: <http://www.tcmb.gov.tr/>; <http://www.tcmb.gov.tr/yeni/evds/yayin/parabank/a80.pdf>; Türkiye Katılım Bankaları Birliği. URL: <http://www.tkbb.org.tr/>

⁶⁸ Официально понятие «банки участия» появилось в 2005 г. с принятием нового закона о банковской деятельности № 5411 от 19 октября 2005 г. [Bankacılık Kanunu (5411 Sayılı ve 19.10.2005 Tarihli) // Resmi Gazete. 01.11.2005., Sayı 25983.

учреждениями (*Özel Finans Kurumları*): помимо закрытой в 2001 г. «Ихляс Финанс» и запрещенного после путча 2016 г. «Банка Азия», это действующие «Альбарака Тюрк Катылым Банкасы», «Кувейт Тюрк Катылым Банкасы», «Тюркийе Финанс Катылым Банкасы». Причем доля этих финансовых институтов, функционирующих на принципах исламской экономики, в банковской системе Турции стремительно растет — в 2000-х гг. в среднем по 35% в год (диаграммы № 5–6), а правительство заявляет о планах увеличить долю исламских банков в структуре банковской системы Турции к 2023 г. до 15% — т.е. увеличить их суммарные активы как минимум в пять раз (более 200 млрд долларов)⁶⁹.

*Диаграмма № 6. Динамика роста активов турецких банков, работающих на принципах исламской экономики, в 2000-е и 2010-е гг. (в турецких лирах и долларах США)*⁷⁰



При этом важно отметить, что представители «анатолийского капитала», хотя широко эксплуатируют исламские ценности, прежде всего, как инструмент налаживания межличностных отношений

⁶⁹ Turkey has 'long way' to go for Islamic finance system // Hurriyet Daily News. 25.11.2013.

⁷⁰ Источник данных: Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası. URL: <http://www.tcmb.gov.tr/>; <http://www.tcmb.gov.tr/yeni/evds/yayin/parabank/a80.pdf>; Türkiye Katılım Bankaları Birliği. URL: <http://www.tkbb.org.tr/>

и создания атмосферы взаимного доверия, также мотивированы соображениями личного интереса и максимизации прибыли, как и их «светские» контрагенты.

Члены МЮСИАД — и в этом они сходятся с неолибералами — выступают ревностными сторонниками приватизации и «маркетинга» социальной политики. Отчасти такая позиция объясняется тем, что приватизация государственных предприятий видится им прекрасной возможностью разрушить влияние и доминирование в экономической сфере кемалистской элиты, на которую возлагается ответственность не только за навязывание Турции «чуждых ей (западных) культурных ценностей», но и создание неэффективной системы неконкурентной экономики посредством политики этатизма и адресного протекционизма.

Разработанный МЮСИАД социально-экономический дискурс не только легитимирует политику расширения сферы свободного рынка, но и делает ее частью политизированного «исторического нарратива», используемого в борьбе с кемалистской элитой. Действительно, с самого начала своей политической деятельности ПСР выступала последовательной сторонницей приватизации государственных предприятий и монетизации социальной политики. Подобно предшествующим коалиционным кабинетам, правительство ПСР говорило о приватизации как неизбежном императиве экономического развития. Особенно обращал на себя внимание энтузиазм, с которым правительство ПСР выступало за приватизацию стратегических госпредприятий⁷¹. Стоит отметить, что большинство подобных госпредприятий прошло процедуру приватизации как раз в период правления ПСР. Согласно официальной статистике, если за период с 1986 по 2002 г. сумма приватизационных сделок приближалась к \$8 млрд, что только за первые шесть лет правления ПСР этот показатель составил \$28 млрд.

⁷¹ Сам Реджеп Эрдоган в середине 2000-х гг. неоднократно заявлял СМИ, что «на него возложена задача “маркетинга” страны» [“Ülkemi adeta pazarlamakla mükellefim” // Sabah. 16.10.2005]. С аналогичными по своей тональности и содержанию высказываниями выступал и тогдашний министр финансов Кемаль Унатыкан (он занимал этот пост в трех правительствах ПСР — с 2002 по 2009 г.); Unakitan: Tekel'i yine “babalar gibi” satarım // Hürriyet. 07.11.2003.

Параллельно распространению неолиберальных идей и консерватизма, в Турции происходил очевидный «подъем» различных общин и обществ. Наиболее заметное проявление этого процесса — фактическая легитимация, а порой и намеренная сублимация разного рода религиозных общин, скомпрометированных и дискредитированных в первые годы существования Турецкой Республики, в форме организаций гражданского общества⁷². Уход государства из экономической и отчасти социальной сферы или, выражаясь словами французского социолога Пьера Бурдьё, упразднение «левой руки государства» создали условия максимального благоприятствования для социально-политической активности религиозных движений и групп.

За последние двадцать лет, наряду с частными компаниями и фирмами, религиозные общины с энтузиазмом заполняли образующийся с уходом государства вакуум, особенно это касалось сферы образования и здравоохранения. На сегодняшний день почти у каждой религиозной общины есть свои частные учебные заведения и медицинские центры, служащие целям расширения их социальной и финансовой базы.

Таким образом, исламские движения и религиозные общества выступили не только активными сторонниками маркетизации социальной сферы, но и главным инструментом ее осуществления (до последнего времени они даже рассматривались как своего рода «агенты» правительства). Социальные проекты и широкомасштабная деятельность таких структур, как движение Гюлена, джемаат «Мензиль», «Исмаил-ага», «Эренкёй» — стали одним из наиболее обсуждаемых факторов десекуляризации Турции и усиления консервативных тенденций в турецком обществе.

Феномен «джемаатизации» Турции

В феномене «джемаатизации» современной Турции (более 6% населения страны, т. е. более 5–6 млн являются последователями

⁷² См.: Birtek, Faruk; Toprak, Binnaz. The Conflictual Agendas of Neo-Liberal Reconstruction and the Rise of Islamic Politics in Turkey: the Hazards of Rewriting Modernity // The Post-Modern Abyss and the New Politics of Islam: Assabiyah Revisited. Essays in honor of Şerif Mardin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011. P. 192–212; Ayata, Ayşe. The Rise of Islamic Fundamentalism and Its Institutional Framework // The Political and Socioeconomic Transformation of Turkey. Westport: Praeger, 1993.

того или иного джемаата) можно увидеть прямое следствие ускоренной урбанизации с середины 1950-х гг., нанесшей серьезную травму турецкому обществу. Массовая миграция из деревень в города, во-первых, серьезным образом изменила облик страны за счет появления городов-спутников в виде трущоб (т. н. геджеконду), во-вторых, вызвала серьезные социально-экономические и духовно-культурные потрясения, а также формирование новых социальных идентичностей. Традиционные общинные принципы соседства и сродства, взаимопомощи и т. д. оказались нерелевантными для новой городской социальной среды. Джемааты не только взялись за заполнение образовавшегося морального вакуума, помогая преодолеть взаимное отчуждение сельских мигрантов и городской среды, но и способствовали формированию новых социальных идентичностей и новых моделей групповой солидарности и взаимопомощи, которые помогли бы преодолеть травмы ускоренной урбанизации. В новых условиях механизмы солидарности стали работать в рамках того или иного джемаата, которые тем самым стали одновременно заполнять моральный вакуум и выполнять функции социального обеспечения для внутренних мигрантов. Благодаря своей активности, джемаатам удалось сформировать свою социальную среду, свободную от патерналистских ожиданий и кемалистской модели правильного общества, навязываемой «сверху» еще с 1920-х гг.

Процессы ускоренной урбанизации имели ряд конкретных важных последствий для Турции: во-первых, демографическая карта страны претерпела кардинальные изменения; во-вторых, государство утратило возможность эффективного воздействия на религиозную сферу и использовать ислам в своих политических интересах (что было характерно для всего периода кемалистской Турции с 1920-х гг.); в-третьих, резко увеличилось влияние и востребованность ислама как социокультурной матрицы турецкого общества в условиях паралича традиционных механизмов общинной взаимопомощи; в-четвертых, необходимость социализации в городской среде вызвала трансформацию моделей духовного воспитания и исламских ритуальных практик.

Предварительный анализ позволяет предположить, что причины роста активности джемаатов в Турции могут иметь аналогии

и в других регионах Востока, сталкивающихся с быстрыми социальными изменениями (в частности, речь идет о мусульманских странах Юго-Восточной Азии и странах этого региона со значительными мусульманскими меньшинствами).

Для турецких джемаатов, несмотря на отсутствие у них правового статуса (суфийские тарикаты запрещены в Турции с 1925 г., а понятие «джемааты» формально применимо только общинам инонациональных немусульманских меньшинств, т. е. армян, греков, евреев и т. д.) оказались способны, во-первых, заполнить духовно-нравственный вакуум среди «новых горожан» и жителей геджеконду; во-вторых, взять на себя функции социального обеспечения; в-третьих, сформировать гибкие организационные структуры, которые в зависимости от меняющейся внутривнутриполитической конъюнктуры, были способны быстро адаптироваться и модифицироваться вслед за запросами общества; в-четвертых, создать свою социальную среду, свободную от патерналистских ожиданий и кемалистского общественно-политического дискурса; в-пятых, привнести в среду внутренних мигрантов уверенность в способности самостоятельно решать жизненные проблемы. Общие черты для большинства крупных турецких джемаатов: нацеленность на удовлетворение духовно-религиозных и социальных потребностей; несмотря на обвинения в «реакционности» джемааты зачастую выступают катализатором социальных трансформаций; одна из основных социальных функций джемаатов — помощь в преодолении психологической травмы от столкновения с нормами культуры крупных городов (с нормами капиталистической экономики, приматом индивидуализма и т. д.). Еще одна общая черта турецких джемаатов — приоритет коллективистских принципов общего блага, коллективной поддержки и взаимопомощи, когда в своей деятельности они избегают нацеленности на удовлетворение индивидуальных нужд и потребностей.

Успех модели социально активных джемаатов в Турции вызвал неоднозначную реакцию в обществе, и даже неприятие этого явления со стороны значительной части населения. Широкое распространение и бурное развитие джемаатов в Турции позволило говорить об «эре джемаатов», «джемаатизации турецкого ислама», «джемаа-

тизации турецкого общества» и джемаатах как «главном феномене современной Турции».

В истории становления джемаатов переломным стал 1970 г., когда на авансцену турецкой политики вышла Партия национального порядка (1970), первая из числа исламистских партий Неджметтина Эрбакана (Партия национального спасения, 1972–1981; Партия благоденствия, 1983–1998; Партия добродетели, 1998–2001; Партия счастья, с 2001 г.). Если до 1970-х гг. исламские движения для участия в политической жизни вынуждены были формировать консервативные фракции в рамках правоцентристских партий, а по большей части оставаться в подполье, то с 1970-х гг. у политически активных исламских движений появилась своя автономная партийная организация и они могли практически открыто участвовать в политике и продвигать свои политические взгляды и интересы.

После военного переворота 1980 г. власти не обрушили репрессии на исламские движения в целом и на джемааты в частности, как это было характерно для 1960-х гг. Курс президента Тургута Озала также способствовал наращиванию влияния джемаатов: во-первых, либеральный экономический курс и ориентированная на экспорт экономика способствовала подъему новой бизнес-элиты с периферийных районов центральной и восточной Анатолии («анатолийских тигров») — главной социальной и финансовой опоры исламских движений в Турции; во-вторых, поправки в уголовный кодекс отменяли ряд статей, ограничивающих и запрещавших общественную активность, связанную с исламом. В результате, исламские движения стали наращивать активность в социальной, политической и экономической сферах; также они смогли вести свою общественную деятельность гораздо более открыто; несмотря на отсутствие четко обозначенного правового статуса, прямой угрозы их существованию на рубеже 1980-х и 1990-х гг. уже не было.

Исламское возрождение 1980-х и 1990-х гг. в Турции имело три важных следствия: во-первых, это рост числа научной и научно-популярной литературы исламской тематики, т. е. зарождение мощного исламского общественного дискурса; во-вторых, формирование сети религиозных общественных организаций, тесно связанных

с местными центрами политического и экономического влияния; в-третьих, становление джемаатов в качестве главных субъектов исламского движения в Турции (как своего рода модернизированных суфийских тарикатов, исторически одного из самых влиятельных субъектов общественно-политической жизни в Османской империи). Еще одно важное следствие социально-политической трансформации 1980-х гг. — это отказ деятелей исламских движений от борьбы с кемалистской республикой, которую заменила тактика многоаспектной политической борьбы. Считалось, что поддержка на выборах консервативных партий поможет смягчить авторитарный характер власти, некоторые рассчитывали на установление исламских порядков через выборы, другие — рассчитывали, что требования демократии будут способствовать расширению их религиозных прав и гарантией их соблюдения.

Анализ собранного материала о деятельности крупнейших турецких джемаатов позволил классифицировать их по характеру общественно-политической, социально-экономической и духовно-культурной активности. Джемаат Гюлена можно охарактеризовать как наиболее прогрессивный/модернизированный и адаптированный к современной экономической деятельности. Джемаат Суйлейманджи — второй по численности, его характеризует очень обширная сеть сторонников и аффилированных организационных структур как в Турции, так и за рубежом (только в Германии джемаату «Сулейманджи» подконтрольно несколько сотен мечетей и школ по изучению Корана). Джемаат «Суйлейманджи» — политически активный джемаат, члены которого с 1980-х гг. участвовали в политической жизни страны, сотрудничая с правоцентристскими партиями, избирались в парламент, в 2000-е гг. сотрудничали с националистами, и в целом джемаат никогда не выступал опорой для правящей ПСР. Джемаат «Мензиль» — один из наиболее динамично развивающихся турецких джемаатов (с большим количеством курдов в составе), всегда отличался высокой степенью политической активности: до создания ПСР поддерживал правоцентристские партии, а после — выступал в качестве ее последовательного союзника. Ряд видных членов джемаата в 2000-е и 2010-е гг. входили в состав правительства

на уровне министров. Среди членов джемаата «Мензиль» немало крупных бизнесменов, которые создали свою бизнес-ассоциацию ТЮМСИАД, которая прочно ассоциируется с джемаатом и составляет основу его экономического влияния. Джемаат Эрэнкёй — пример политически активного джемаата, с 1970-х гг. поддерживающего исключительно исламистские партии, выступает последовательным сторонником правящей ПСР. Джемаат «Исмаил-ага» — один из самых консервативных турецких джемаатов, закрытый характер которого не позволяет определить число его сторонников (оценки варьируются от 100 тыс. до нескольких миллионов), основной упор в деятельности — религиозное просвещение и образование.

Джемаат Фетхуллага Гюлена в контексте десекуляризации

Среди турецких глобальных проектов особняком стоит международное исламское миссионерское движение Фетхуллага Гюлена, деятельность которой в Турции была окончательно запрещена в 2016 г., а само движение и все аффилированные с ним структуры получили название «Террористической организации Фетхуллага Гюлена» (*Fethullahçı Terör Örgütü — FETÖ*). В 2000-е гг. широкомасштабная активность учеников и последователей Гюлена ощущалась не только в Турции, но и далеко за ее пределами. Рассматривая движение Гюлена как социальный феномен, в нем можно было усмотреть аналогии с протестантскими миссионерскими движениями Нового времени, география деятельности и цели которых были существенно скромнее. Модель ордена иезуитов, основанного в середине XVI в., с ее приматом науки и образования, по всей видимости, выступила референсным образцом для Фетхуллага Гюлена в разработке собственных образовательных проектов. В Османской империи XIX в. западное образование в определенном смысле было символом прогресса и успеха. В таких образовательных учреждениях как американский Роберт Колледж (1863, *Robert Kolej — İstanbul*

Amerikan Robert Lisesi), французские Лицей Нотр-Дам де Сион (1856, *Notre Dame de Sion Fransız Lisesi*) и Галатасарайский лицей (1868, *Galatasaray Lisesi — Mekteb-i Sultânî*) учились избранные представители османского общества, именно там получили образование и будущие архитекторы Турецкой Республики. Вероятно, поэтому Фетхуллах Гюлен взял на вооружение позитивистскую модель классического западного образования и стал выступать с позиций мусульманского реформатора, преобразующего исламское общество ради достижения высокого положения в иерархии современного мира. Декларируемая цель гюленовских школ — формирование мышления, способного совмещать духовность и универсальные ценности современной цивилизации — демократию, свободу совести, защиту прав человека и т. д. Школы должны были стать своего рода лабораторией этого синтеза как в постсоветской Центральной Азии и на Кавказе — регионах, исторически и культурно близких Турции, — так и в остальных частях мира, где открываются турецкие лицеи — в Европе, США, Азии, Африке.

Доподлинно неизвестно, сколько на самом деле образовательных учреждений Гюлену и его последователям удалось открыть в Турции и за границей, поскольку некоторые из них создавались как школы, а часть — просто как классы. О географии распространения школ Фетхуллага Гюлена можно судить по количеству стран, участвовавших в международных конкурсах турецкого языка: за 11 лет проведения конкурса этот показатель вырос с 17 стран в 2003 г. до 135 в 2013 г.,⁷³ когда ее проведение фактически было заблокировано турецкими властями.

Пример распространения школ Фетхуллага Гюлена на постсоветском пространстве — особенно в Центральной Азии — одновременно репрезентативен и уникален. Процесс проникновения образовательных учреждений Гюлена в страны Центральной Азии был детерминирован рядом объективных факторов. Глубокий политический кризис, в котором в 1990-е гг. оказались новые независимые государства, утрата геополитических ориентиров (прежде всего, в лице

⁷³ Uluslararası Türkçe Olimpiyatları Kurumsal İnternet Sitesi. URL: <http://www.turkceolimpiyatları.org/>

Москвы), гораздо более развитая турецкая экономика — все это способствовало успеху и популярности «турецкой модели» и «турецких проектов» в Центральной Азии. Все, что было связано с Турцией, и все, что прибывало из Турции, пользовалось в Центральной Азии успехом. А турецкие власти того времени во главе с Тургутом Озалом (президент Турции с 1989 по 1993 г.) поддерживали образовательные программы предпринимателей и преподавателей, близких по духу к Гюлену в своем стремлении создавать школы в Центральной Азии. И, наконец, в каждой из центральноазиатских республик после распада Советского Союза и кризиса всей образовательной системы люди остро нуждались в образовательных проектах. В такой ситуации особенно высоко ценилось сотрудничество с зарубежными партнерами, не последнее место среди которых занимали турецкие бизнесмены и школы.

За 1990-е и 2000-е гг. последователям Саида Нурси и Фетхуллах Гюлена удалось осуществить большое количество культурно-образовательных проектов на постсоветском пространстве. При этом стратегии и содержание этих проектов серьезно различались. В русскоязычном публичном пространстве часто не разделяли нурсистов — последователей Саида Нурси, продвигающих идеи Рисале-и Нур (*Risale-i Nur* — «Книга Света»), и фетхуллахчи — собственно последователей Гюлена, реализующих его образовательные проекты. Наиболее рельефно отсутствие ясного понимания несводимости двух движений проявилось во время кампании критики «турецких миссионеров» на рубеже 2000-х гг.⁷⁴ Между тем последователей Саида Нурси и Фетхуллах Гюлена необходимо четко различать. Хотя Гюлен и его последователи являются, в некоторой степени, продолжателями дела Саида Нурси, они основали свое движение, по многим показателям существенно отличное от созданного Нурси. В Центральной Азии нурсисты, верные классической трактовке Рисале-и Нур, по характеру деятельности представляли собой разительный контраст с последователями Гюлена. Они не строили школ, не брались за реализацию масштабных культурно-просветительских

⁷⁴ Подробнее см.: Пономарев В. А. Российские спецслужбы против «Рисале-и Нур», 2001–2012. М.: Звенья, 2012.

проектов, их деятельность состояла в организации коллективных чтений Рисале-и Нур и решении культуртрегерских задач распространения учения Саида Нурси. Поэтому численность нурсистов была невелика, а их влияние незначительно. Не располагая специализированными образовательными учреждениями, медресе и школами, они проводили религиозные собрания на квартирах. После масштабной кампании российских спецслужб против последователей Саида Нурси в 2000-е гг., их численность существенно сократилась, а влияние на местные общества, которое и раньше было незначительным, свелось к минимуму.

Траектория развития движения Гюлена на постсоветском пространстве была более успешной. С 1992 по 2000 г. последователи Гюлена открыли по всей Центральной Азии около сотни образовательных учреждений, распространяя идеи Фетхуллаха Гюлена и внося вклад в десекуляризацию населения Центральной Азии, испытывавшего на себе 70 лет советской антирелигиозной пропаганды. При этом создаваемые фетхуллахчи школы с самого начала были лишены религиозной окраски — их образовательные программы всегда были под строгим контролем местных властей, следивших за сохранением светского характера преподавания общеобразовательных дисциплин. Религиозная активность фетхуллахчи протекала во внеурочное время. Однако в 2000 г. под давлением властей школы под разными предлогами начали закрываться, наиболее драматично это происходило в Узбекистане, где в 2000 г. на фоне ухудшения турецко-узбекских отношений были закрыты все турецкие школы. И на сегодняшний день руководство Узбекистана настроено крайне враждебно в отношении практически любых «турецких инициатив» (вне зависимости от их содержания — религиозного или светского, и их инициаторов — турецкого правительства или частных организаций). Даже турецкие телесериалы, ранее столь популярные в Центральной Азии, в Узбекистане были запрещены к показу с 2012 г., хотя религиозное содержание в них едва ли присутствует⁷⁵.

⁷⁵ В Узбекистане запретили турецкие сериалы // Росбалт. 24.02.2012.

В 2011 г. в Туркменистане почти все школы последователей движения Гюлена были преобразованы в государственные, за исключением лицея Тургутта Озала и Международного туркмено-турецкого университета. Правда, в Туркменистане закрытие школ не сопровождалось ухудшением отношений Ашхабада и Анкары и проводилось в рамках курса нового президента Гурбангулы Бердымухамедова на национализацию системы образования.

Иным путем пошли другие страны Центральной Азии. В 2010-е гг. свою работу продолжили 33 турецко-казахских лицея и один университет в Казахстане, а также около десяти лицеев и один университет в Кыргызстане, около десяти школ в Таджикистане. Причем даже после путча 2016 г., когда власти Турции начали преследовать структуры Гюлена по всему миру и оказывать давление на правительства разных стран с целью пресечения деятельности «Террористической организации Фетхуллага Гюлена» (*Fethullahçı Terör Örgütü — FETÖ*), в Казахстане турецко-казахские лицеи не закрылись, а просто сменили вывески и название курирующего их деятельность фонда (*Bilim-Innovation* вместо *KATEV*)⁷⁶.

Очевидная тенденция к росту настороженности в отношении школ последователей Гюлена отчасти отражала опасения, вызванные внешнеполитической активностью Турции в 2000-е гг. и ростом влияния Анкары в регионе. Этим можно объяснить судьбу турецких лицеев и школ в России, где в 1990-е гг. движение Гюлена получило большое развитие, а в 2000-е гг. закрылись все близкие к Гюлену образовательные учреждения, и распространение идей Саида Нурси вообще было объявлено незаконным⁷⁷. При этом в Казахстане, Кыргызстане, Таджикистане и Азербайджане деятельность гюленовских лицеев и школ продолжилась.

⁷⁶ Kazakhstan and Kyrgyzstan Reject Turkish Calls to Close Gülen Schools // The Diplomat. 01.08.2016. URL: <https://thediplomat.com/2016/08/kazakhstan-and-kyrgyzstan-reject-turkish-calls-to-close-gulen-schools/>

⁷⁷ Решением Коптевского районного суда CAO г. Москвы от 21 мая 2007 г. книги из собраний сочинений Саида Нурси «Рисале-и Нур» были признаны экстремистской литературой, распространение которой на территории России запрещено и преследуется по закону (Федеральный список экстремистских материалов — Российская газета. 15.12.2007).

На фоне растущего недоверия центральноазиатских правительств к любым религиозным движениям, последователи Гюлена стали все больше отходить от религиозной активности для того, чтобы обеспечить себе долгосрочное присутствие в регионе. Школы формально были полностью секуляризированы, даже вне занятий распространение религиозного мышления перестало быть их основной целью. Тем самым воплощалась идея об исключительно гуманистическом характере деятельности движения Гюлена, реализовывалась декларируемая программа развития человеческой цивилизации с помощью современного образования посредством повышения его доступности и привлекательности для молодого поколения по всему миру, в том числе и в неисламских странах. В рамках этой программы в 2000-е и 2010-е гг. последователи Гюлена инициировали открытие школ в Индии, США, Японии, Африке. В этом и состояла универалистская стратегия движения Гюлена, имеющая явные параллели с деятельностью известных европейских миссионерских движений — как, например, ордена иезуитов, сделавшего основой своей миссионерской деятельности универсальные ценности — науку и образование. По своей сути просветительская и миссионерская деятельность движений, подобных фетхуллахчи или иезуитского Общества Иисуса, оказались над их религиозной идентичностью.

В деятельности движения Фетхуллаха Гюлена в Центральной Азии обращала на себя внимание динамика изменения декларируемых целей и задач, реализуемых в рамках масштабных просветительских программ. На заре 1990-х гг. целью школ было, если следовать словам самого Гюлена, «вернуть Центральной Азии моральный долг Анатолии». В своих многочисленных работах и интервью Гюлен высказывает точку зрения, что Анатолия, в прошлом, прибегла к моральной и духовной поддержке Центральной Азии, в том смысле, что Анатолия благодарна ей за ее ислам и за некоторых великих ученых. Однако эта же Центральная Азия, по мнению Гюлена, была колонизирована, подчинена и лишена своего легитимного права свободно исповедовать ислам. С обретением республиками Центральной Азии незави-

симости, по убеждению Гюлена, благородная миссия Турции должна была состоять в помощи Центральной Азии в восстановлении исламского самосознания. Такая аргументация цели лицеев Гюлена преобладала на протяжении 1990-х гг. На самом деле, по мере того, как движение приобрело более глобальный характер, разъясняя цели присутствия школ, Гюлен приводил все более универсалистские и менее исламские доводы. И в 2000-е гг. деятельность созданных при поддержке движения Гюлена образовательных учреждений основывалась уже не на религиозной взаимопомощи, а на универсалистском принципе оказания помощи и служения — *hizmet* — вне зависимости от географии, культуры, расы и религии. По-видимому, изначально движение фетхуллахчи руководствовалось более религиозными намерениями, однако по мере расширения географии деятельности, универсалистская риторика стала доминирующей. Исследователей поражали масштабы распространения фетхуллахчи на международном уровне, перманентное увеличение числа последователей Гюлена и рост влияния его движения без активного религиозного прозелитизма. В странах, где были представлены лица Гюлена, в 2000-е и 2010-е гг. они не занимались обращением студентов в ислам, что так нехарактерно для исламской организации, которая по определению должна ставить в центр своей деятельности распространение послания Аллаха. В этом парадоксе крылись очевидные преимущества фетхуллахчи, которые рождали и подозрения тех, кто наблюдал за их деятельностью со стороны⁷⁸.

Природу этого парадокса необходимо искать в неоисламском характере движения Фетхуллаха Гюлена. Это не классическая исламская организация, основанная на инфраструктуре медресе, а структура иного типа, использующая инструментарий современного образования и строящая свою деятельность

⁷⁸ Некоторые исследователи видят главной целью движения последователей Гюлена подготовку «своих» кадров для фактического захвата государственных учреждений и институтов, а равно и службу интересам международного исламизма [См., например: Çetinkaya, Hikmet. Fethullah Gülen'in 40 Yıllık Sertüveni. İstanbul: Güniz Yayıncılık, 2004; Bölügiray, Nevzat. AKP Değişiyor mu? İstanbul: Tekin Yayınevi, 2004; Çetinkaya, Hikmet. Fethullah Gülen, ABD ve AKP. İstanbul: Güniz Yayıncılık, 2007.

на принципах межрелигиозного диалога. Опираясь на эти ценности, Гюлен стремился к служению исламу через улучшение его репутации и модернизацию устоявшейся модели исламского движения. Выбранная Гюленом стратегия развития в определенном смысле была универсальной — многие христианские миссионерские движения в своей истории переживали схожие по своему содержанию преобразования: вначале такие организации занимались исключительно проповедью, а их деятельность носила чисто религиозный характер, но позже они вынуждены были искать более универсальные и гуманистические формы взаимодействия, преодолевая религиозные стереотипы. Активность современных иезуитских организаций уже не так связана с религией, как это было в позднее средневековье. В самой Турции и ряде других исламских стран школы, открытые иезуитами, отстранялись от религиозного прозелитизма, занимались распространением образования, основанного на светских нормах и ценностях. Фетхуллахчи успешно переняли и внедрили именно этот опыт, постепенно отойдя от религиозной пропаганды и приобретя более гуманистические очертания, но все с той же целью — служения исламу. Это отчасти объясняло отказ от проповеднической деятельности в школах, открытых последователями Гюлена в неисламских странах или в странах, где ислам присутствует частично.

Критики Гюлена утверждали, что главная цель движения, стоящая за дымовой завесой гуманистической риторики — стремление к власти⁷⁹. Трудно однозначно оценить, насколько эти оценки соответствовали действительности, однако природа подобных мнений вполне очевидна. Подобно любому религиозному течению сообщество Гюлена стремилось расширить число последователей и свое влияние. И в этом фетхуллахчи не слишком отличались от других религиозных организаций — христианской либо исламской направленности. По своей сути движение Гюлена являлось элитистским (неслучайно школы были заточены на воспитание элиты), стремилось к распространению влияния везде, где оно

⁷⁹ См., например: Çetinkaya, Hikmet. Fethullah Gülen'in 40 Yıllık Serüveni. İstanbul: Güniz Yayıncılık, 2004.

представлено, и всегда старалось оставаться в какой-то степени закрытым, особенно в аспекте внутренней деятельности и устройства организации. При этом степень закрытости в 2000-е гг. объективно снижалась. Последователям Гюлена в 2000-е гг. не нужно было защищаться от репрессий служб национальной безопасности Турции, в отличие от 1970-х и 1980-х гг., когда государство, выступавшее гарантом кемалистской секулярной модели общества, блокировало любые религиозные силы, способные выступить потенциальной угрозой устоявшейся светской модели общества и государства. Политика ПСР в 2000-е гг. и тенденции прогрессивной демократизации турецкого общества, снижение влияния старой кемалистской элиты способствовали не только развитию движений подобных фетхуллахчи (в июне 2012 г. премьер-министр Реджеп Эрдоган даже публично призвал Гюлена вернуться в Турцию⁸⁰), но и повышению их транспарентности, которая, по-прежнему, весьма относительна, особенно в аспектах субординации и структуры управления.

Успех Гюлена отчасти объяснялся и поддержкой культурно-просветительских проектов со стороны официальной дипломатии Турции, которая стала рассматривать его последователей с их миссионерской деятельностью как союзников, а не конкурентов. И если ранее — в начале 1990-х гг., когда открывались первые школы в Центральной Азии⁸¹, турецкие дипломаты, воспитанные на идеях кемализма, находились в замешательстве по отношению к деятельности Гюлена, то в 2000-е гг. на смену недоверию пришел прагматизм. Понимая значимость вклада школ в распространение турецкого языка и культуры в регионе, турецкая

⁸⁰ Başbakan Erdoğan'dan Fethullah Gülen'e "dön" çağırısı // Milliyet. 14.06.2012; Erdoğan'ın dön çağırısını Gülen tarafı nasıl karşıladı? // Milliyet. 15.06.2012.

⁸¹ Несмотря на более чем двадцатилетний опыт деятельности школ Фетхуллаха Гюлена на территории постсоветской Центральной Азии, конкретные итоги их влияния на общественную жизнь в регионе подвести трудно, особенно учитывая серьезную региональную специфику каждой отдельно взятой страны и неоднородность программ, отсутствие масштабных исследований судеб выпускников гюленовских школ и траекторий их профессиональных карьер. Хотя по всему миру число последователей Гюлена год от года множилось — и постсоветские страны в этом смысле не исключение, Фетхуллаху Гюлену все же не удалось достичь масштабов Джамаат

дипломатия стала морально и даже административно поддерживать деятельность Гюлена.

К концу 2000-х гг. в распоряжении Гюлена и близких к нему структур оказались свои средства массовой информации, широкая сеть лояльных движению государственных служащих, ученых, судей и прокуроров, университетов и школ, свои люди в силовых структурах и среди полиции, свои бизнесмены и бизнес-ассоциации, НПО, профсоюзы, учителя, врачи и медицинские центры⁸². Движение Гюлена смогло сформировать мощную организационно-финансовую базу в Турции и за ее пределами, которую трудно очертить из-за отсутствия у фетхулахчи четкой организационной структуры и привычной системы субординированного членства. Движение Гюлена до начала активного преследования в 2013 г. и полного запрета в 2016 г. смогло создать целую бизнес-империю, включавшую ряд телевизионных каналов (в Турции — это «*Саманйолу ТВ*», в Германии и США — «*Эбру ТВ*» и «*Mexman ТВ*»), самую тиражную — до 1 млн экземпляров — ежедневную газету «*Заман*», Фонд-вакф журналистов и писателей (*Gazeteciler ve Yazarlar Vakfi*), банк «*Азия Финанс*», работавший на принципах исламской «беспроцентной» экономики; Университет Фатих в Стамбуле и Международный университет в Виржинии (США); шесть крупных медицинских комплексов в Турции (стамбульский Госпиталь Сема, Госпиталь Бахар в Бурсе); созданную в 1999 г. международную ассоциацию солидарности

Таблиг — неполитического религиозного движения, организованного в 1926 г. в Индии мауланой Мухаммадом Ильясом и на сегодняшний день действующего в 150 странах с числом активных членов более 80 миллионов [GoTabligh.com. About Tabligh. URL: <http://gotabligh.com/about>]. Ограниченное количество образовательных учреждений, основанных последователями Гюлена, в каждой стране Центральноазиатского региона в принципе недостаточно для формирования влиятельной элиты. В Казахстане, где движение Фетхуллага Гюлена получило серьезное развитие, функционирует 31 школа и один университет на более чем 17-миллионное население. При этом во властно-административных структурах Казахстана, Туркменистана и Киргизии выпускники турецких школ уже давно работают наравне с теми, кто получил высококлассное образование по программам сотрудничества с ведущими западными и азиатскими странами (по стипендиальным программам Президента Казахстана «Болашак», по каналам спонсорской программы «Фонда Умид» в Узбекистане и т.д.).

⁸² Rachel Sharon-Krespin. Fethullah Gülen's Grand Ambition, Turkey's Islamist Danger // The Middle East Quarterly (Winter 2009). P. 55–66; 61. URL: <http://www.meforum.org/2045>

и взаимопомощи (*Kimse Yok Mu* — в буквальном переводе «Нет ли кого?») ⁸³, тысячи школ и общежитий по всему миру ⁸⁴.

Идея толерантности и межкультурного/межконфессионального диалога, с которой выступает движение Фетхуллаха Гюлена, выглядит как продукт для внешнего потребления, подыгрывающий риторике США и многих стран Запада, стремящихся примерить маску «друзей ислама и мусульман» в борьбе с международным терроризмом. В реальной же деятельности значительной части турецких исламских движений можно было увидеть стремление демонтировать те социальные, культурные и этические нормы и ценности, на которых строилась светская Турецкая Республика. Сам Гюлен довольно четко сформулировал задачи своего движения, выступая еще в 1999 г. перед сторонниками (многие турецкие телеканалы показали тогда репортажи с этим выступлением, а ряд газет опубликовал выдержки речи Гюлена). В своей речи Гюлен предупреждал последователей, что необходимо набраться терпения и дожидаться момента, когда «общество созреет», чтобы «предпринять следующий шаг», в противном случае их сметут подобно тому, как это было в Алжире, Сирии и Египте. Тем временем его сторонники «должны проникать во все артерии существующей системы, причем делать это незаметно до тех пор, пока они не достигнут всех центров влияния и власти» ⁸⁵.

В 2000-е и 2010-е гг. активность джемаатов и разнообразных исламских движений перестала быть незаметной. Их активные члены и последователи по большей части перестали держаться в тени и микрировать на фоне светского турецкого общества. Даже участвуя в выборах, они нередко не скрывали своей принадлежности к тому или

⁸³ Международная ассоциация солидарности и взаимопомощи «Кимсе йок му?» несколько выбивается из совокупности глобальных проектов движения Гюлена. У ассоциации как благотворительной организации четко определен административно-правовой статус, создан централизованный механизм управления и соподчинения, установлена иерархия отделений и филиалов, зафиксирован механизм аккумуляции и расходования средств [Kimse Yok Mu Dayanışma ve Yardımlaşma Derneği. Tüzük. URL: <http://www.kimseyokmu.org.tr/?p=content&cl=hakkimizda&i=218>].

⁸⁴ Подробнее см.: Ebaugh, Helen Rose. The Gülen Movement. A Sociological Analysis of a Civic Movement Rooted in Moderate Islam. L.: Springer, 2009. P. 83–103.

⁸⁵ Sharon-Krespin, Rachel. Fethullah Gülen's... P. 55–66, 61.

иному тарикату или джемаату⁸⁶. Властеориентрированность исламских движений четко проявилась во время массовых протестов лета 2013 г., политических скандалов и разоблачений конца 2013 — начала 2014 г., воспринятых обществом как раскол между Гюленом и Эрдоганом⁸⁷.

Разнонаправленная десекуляризация в сфере медиа

Наиболее рельефно разнонаправленность процесса десекуляризации и множественность ее направлений проявились в сфере медиа и ее трансформации во второй половине XX — начале XXI в. Переход к многопартийной системе в 1946 г. способствовал не только возвращению ислама в общественно-политическую жизнь и использованию исламских лозунгов практически всеми политическими партиями для привлечения электоральной и материальной поддержки от религиозно-консервативных групп, но и увеличению инструментария социальной коммуникации и механизмов расширения круга сторонников разнообразными исламскими движениями в Турции. Более толерантное отношение властей к религиозным деятелям и послабления в сфере свободы слова в 1940-е гг. способствовали появлению исламских СМИ в Турции, как совершенно новых, так и опирающихся на наследие газет и журналов, издававшихся еще в Османской империи⁸⁸. Видные представители консервативной мысли в это время смогли запустить свои медийные проекты: интеллектуалы-исламисты, тесно связанные с тарикатом Накшбандийя, Нуреттин Топчу (*Nurettin Topçu*, 1909–

⁸⁶ См.: Övür, Mahmut. *Tarikat ve Cemaatler Kime Oy Verecek?* // *Sabah*. 18.05.2007; Erbil, Ömer. *Nakşibendilerin Oyları AKP'ye* // *Milliyet*. 13.07.2007.

⁸⁷ В интервью BBC в январе 2014 г. Фетхуллах Гюлен отверг обвинения в причастности к организации политических заговоров в Турции, аккуратно подчеркнув свою неизменную приверженность идеалам гуманизма и демократии [Fethullah Gulen: Powerful but reclusive Turkish cleric // *BBC Newshour*, Pennsylvania. 27.01.2014. URL: <http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-25885817>; также см. публикацию: *From His Refuge in the Poconos, Reclusive Imam Fethullah Gulen Roils Turkey* // *The Wall Street Journal*. 20.01.2014].

⁸⁸ Речь о таких изданиях как *Volkan*, выходившем в 1908–1909 гг., *İslam Mecmuası*, издававшимся в 1914–1918 гг., *Beyânülhak* (1908–1912), *İslâm ve Ulûm* (1908–1909), *İttihâd-ı İslâm* (1908–1909), *Sırât-ı Müstakîm* (1908–1912), *Cerîde-i Sûfiyye* (1909–1919) и др.

1975) и Неджип Фазыл Кысакюрек (*Necip Fazıl Kısakürek*, 1904–1983) начали издавать свои журналы — *Hareket* (1939–1975)⁸⁹ и *Büyük Doğu* (1943–1978), а к концу 1940-х гг. насчитывалось уже больше десятка подобных происламских изданий (*Ehli Sünnet*, 1947–1953; *Hakikat Yolu*, 1947–1949; *Hakka Doğru*, 1947–1960; *İslâmiyet*, 1948–1960; *Müslüman Sesi*, 1948–1985)⁹⁰, которых объединяла резкая критика кемалистских реформ, антизападная риторика и продвижение идей исламизма и тюркизма. Однако уже во второй половине 1950-х гг. поступательное развитие исламских медиа приостановилось. В условиях нарастающего экономического кризиса и снижения поддержки населения, правительство пошло на урезание гражданских свобод и ужесточило контроль над СМИ, которые стали неудобными критиками власти, а также открыто выступило против усиления консервативных и исламистских движений, поводом чему послужило резонансное покушение на основателя и главного редактора влиятельной газеты *Vatan* Ахмеда Эмина Ялмана (*Ahmet Emin Yalman*) в ноябре 1952 г. (т.н. «инцидент в Малатье», *Malatya Hadisesi*).

Новая волна десекуляризации медиасферы началась с 1960-х гг. Либеральная конституция 1961 г. существенно расширила гражданские права и свободы (слова, собраний и т.д.), что дало небывалые возможности для общественной и политической активности как левых сил, так и консервативно-исламистских групп. Отличительной чертой этого периода экспансии религиозности стал гораздо более высокий уровень ее институционализации. Создание первой легальной исламистской общественно-политической организации — движения Национального взгляда — Милли Гёрюш Неджметтина Эрбакана (1967), а затем и исламистской политической Партии национального прядка (1970) не только консолидировало консервативную часть турецкого общества, но позволило структурировать исламистский дискурс — сформулировать позицию по ключевым вопросам национальной культуры, образования, социальных порядков и общественного развития в их соответствии или противоречии

⁸⁹ С 1966 г. журнал издавался под названием *Fikir ve Sanat Hareketi*.

⁹⁰ См.: Işık, Vahdettin; Köroğlu, Ahmet; Sezgin, Yusuf Enes (Ed.). 1960–1980 Arası İslamcı Dergiler Toparlanma ve Çeşitlenme. İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.

нормам и принципам ислама⁹¹. Поскольку формат существующих религиозно-консервативных журналов не подходил для полноценной общественной дискуссии по этим вопросам, а ведущие общенациональные СМИ не предоставляли Милли Гёрюш такой возможности, Эрбакан инициировал создание своей собственной общенациональной газеты — *Milli Gazete* (1973), с помощью которой нацеливался расширить круг своих сторонников. В идейно-содержательном плане большинство публикаций исламистских СМИ фокусировалось на утопичной идее построения сильного государства, опирающегося, с одной стороны, на ислам и национализм, с другой — на технические и технологические достижения Запада⁹². При этом выкристаллизовались и магистральные задачи, которые должны были решаться посредством развития исламистских медиа: во-первых, наращивание общественно-политического веса, что должно было помочь представителям консервативных кругов войти во властные структуры; во-вторых, расширение круга своих сторонников за счет образованной читающей части населения, особенно молодежи.

Пионером среди исламских движений в широком использовании СМИ стал джемаат Нурджулар, сторонники которого в 1940-е и 1950-е гг. испытывали серьезные трудности из-за запрета властей на распространение своих культовых текстов (Рисале-и нур). В 1960-е гг. последователи Нурси запустили издание более десятка своих еженедельников в разных частях Турции: *Nur Mecmuası* в Конье, *İrşad* (1962–1963) в Анкаре, *Bediülbeyan* (1963) в Конье, *Nareket* в Эрзруме, *Vahdet* в Трабзоне, однако все они просуществовали очень недолго⁹³. Первые еженедельники *İhlas*, *Zulfikar* и *Uhuvvet* издавались всего год (1963–1964), без малого пять лет выходил

⁹¹ Eligür, Banu. The mobilization of political Islam in Turkey. New York: Cambridge University Press, 2010. P. 66.

⁹² Эта идея заключалась в самом названии журнала Неджипа Фазыла Кысакюрека «Большой Восток» [Findley, Carter Vaughn. Turkey, Islam, nationalism, and modernity: A history, 1789–2007. New Haven: Yale University Press, 2010. P. 340–341]; Çınar, M.; Duran B. The specific evolution of contemporary political Islam in Turkey and its 'difference' // Secular and Islamic politics in Turkey: The making of the justice and development party. Ed. Ümit Cizre. New York: Routledge, 2008. P. 17–40.

⁹³ Işık, Vahdettin; Köroğlu, Ahmet; Sezgin, Yusuf Enes (Ed.). 1960–1980 Arası İslamcı Dergiler Toparlanma ve Çeşitlenme. S. 24–25.

İttihad (1967–1971), пока его не закрыли по требованию властей. Учтя отрицательный опыт, в 1970-е гг. джемаат сменил тактику своей экспансии в медиасферу. Новая ежедневная газета джемаата *Yeni Asya*, первый выпуск которой вышел в феврале 1970 г., старалась придерживаться лояльной позиции по отношению к политике правительства, чтобы не вызывать раздражение властей, даже выступила в поддержку военного переворота 1971 г.⁹⁴ Частью новой стратегии выживания стало сотрудничество с ведущими политическими партиями — прежде всего, правоцентристской Партией справедливости Сулеймана Демиреля, а также стремительно набиравшей влияние Партии национального спасения Неджметтина Эрбакана. К концу 1970-х гг. в Турции вновь появились издания радикально исламистской направленности — *Şura* (1978), *Tevhid* (1979) и *Hicret* (1979), на страницах которых с новой силой развернулись дискуссии о необходимости приведения социального, политического и экономического порядка в соответствие с нормами и принципами ислама⁹⁵. Однако в условиях разгула политического насилия и надвигающегося военного переворота, жизнь этих изданий была недолгой, они закрылись, не просуществовав и года.

Военный переворот 1980 г. и новая конституция 1982 г., направленная на установление режима управляемой демократии (институционализация политического влияния военной элиты, расширение полномочий исполнительной власти на фоне существенного урезания гражданских свобод), существенным образом изменили ситуацию в медиасфере. Курс на экономическую либерализацию 1980-х гг. означал новые правила игры для СМИ: сокращение государственных субсидий сделало содержание газет весьма накладным и требовало от издателей поиска новых инвесторов, которыми стали бизнесмены из Анатолии («анатолийские тигры»), разбогатевшие при Тургуте Озале и ставшие социальной опорой его Партии Отечества. Консервативные по своим взглядам бизнесмены из Анатолии охотно включились в поддержку издательской и просветительской

⁹⁴ Ibid. S. 322.

⁹⁵ Ibid. S. 35–36.

деятельности различных джемаатов. Так у джемаата Искандер-паша (одного из наиболее влиятельных джемаатов в 1980-е гг. благодаря тесной связи с Тургутом Озалом) в 1980-е гг. появились свои просветительские журналы *Kadın ve Aile* (1985–1996), *Gül Çocuk* (1987–1990), *İlim ve Sanat* (1985–1998). Джемаат Эренкёй начал издавать ежемесячный журнал *Altınoluk* (1986–2016), содержание которого было максимально деполитизировано и сосредотачивалось на вопросах культуры и морали. Идеи тюрко-исламского синтеза разбирались на страницах изданий джемаата Иджмалджи, больше известного по имени своего нынешнего лидера Хайдар Баша, — журналах *İcmal* (с 1983 г.) и *Öğüt* (1987–2016). В 1990-е гг. Хайдар Баш владел уже целой медиаимперией (*Mesaj Yayın Grubu*) — издательской группой *İcmal Yayınları*, газетой *Yeni Mesaj* (с 1997 г.), а также дюжиной телеканалов и радиостанций, вещающих не только в Турции, но и в странах Европы и Ближнего Востока — *Mesaj TV* (с 1992 г.), *Meltem TV* (с 1994 г.), *Kadırga TV* (с 2007 г.), *Köy TV* (с 2010 г.) *Sıhhat TV* (с 2014 г.), *Av TV* (с 2016 г.), *Özlem TV* (2006–2010), *Marmara TV* (2007–2010), *Sağlık TV* (2010–2011).

Наиболее внушительную по своим масштабам медиаимперию удалось создать джемаату Фетхуллаха Гюлена. Первым периодическим изданием джемаата стал журнал *Sızıntı* (1979–2016), который издавался с 1979 г. под эгидой Вакфа турецких учителей (*Türkiye Öğretmenler Vakfı*) и проповедовал идеи преодоления противоречий между современной наукой и исламом⁹⁶. Для зарубежной аудитории была создана англоязычная версия *Sızıntı* с аналогичным названием — *The Fountain* (с 1993 г.). На рубеже 1980-х и 1990-х гг. джемаат при поддержке влиятельных сторонников запустил сразу несколько медиапроектов: политический еженедельник *Aksiyon* (1994–2016), теологический журнал *Yeni Ümit* (1988–2016), научное издание *Ekoloji Dergisi* (1991–2019) и ежедневную газету *Zaman* (1986–2016), впоследствии ставшую самой тиражной газетой в стране. В 1990-е и 2000-е гг. под контролем джемаата оказалась целая медиаимперия, раскинувшая свои сети по всему миру: газеты, жур-

⁹⁶ Cingilloğlu, Salih. The Gülen Movement: Transformative Social Change. Cham: Springer International Publishing, 2017. P. 58–59.

налы, телеканалы и радиостанции, вещающие на разных языках и континентах, второе по масштабу общенациональное информационное агентство *Cihan* (с 1994 г.) и Вакф журналистов и писателей (*Gazeteciler ve Yazarlar Vakfi*). Лояльность властям, которую демонстрировал джемаат (Гюлен не осудил военный переворот, воздерживался от критики новой конституции 1982 г., включился в продвижение интересов Турции на Балканах и в исламских республиках бывшего Советского Союза), обеспечила определенные гарантии безопасности медиапроектам Гюлена и возможности для развития своей деятельности⁹⁷. В 1990-е гг. газета «Заман» начала выходить в Европе, США, странах Центральной Азии, на Балканах и т. д. Количество телеканалов, подконтрольных джемаату, росло (*Samanyolu Haber*, *Yumurcak TV*, *Mehtap TV*), а география их вещания расширялась (*Ebru TV* и *Mehtap TV* в Германии и США, *Samanyolu TV* в Африке, *Hazar TV* в Азербайджане и т. д.).

Появление и бурное развитие исламистского телевидения стало еще одной отличительной чертой десекуляризации медиасферы в 1990-е гг. К этому времени из выпускников университетов сформировался достаточно широкий круг активных общественных деятелей и интеллектуалов, придерживающихся консервативных взглядов, которые, с одной стороны, были способны создавать высококачественный информационный продукт, а с другой — считали необходимым изменить имидж происламски настроенной части общества как врагов Турецкой Республики, который формировался в большинстве СМИ⁹⁸. И если 1970-е гг. были временем первых опытов репрезентации в публичном пространстве идей турецкого исламизма, 1980-е гг. — периодом создания обширной сети исламских СМИ, построение которой стало возможно благодаря поддержке консервативных бизнесменов из Анатолии, то отличительной чертой 1990-х гг. стало конструирование нового имиджа исламских движений и формирование альтернативного исламистского дискурса с использованием

⁹⁷ The Gulen Media Empire. The monographs of Arab media report / ed. by L. Nocera. Rome: Reset S.r.l., 2015. P. 23–42.

⁹⁸ Yavuz, M. Hakan. Islamic political identity in Turkey. Oxford: Oxford University Press, 2003. P. 131.

телевидения, монополия государства на которое была разрушена появлением частных спутниковых каналов, вещавших на Турцию из других стран⁹⁹. Открывая в 1994 г. *Kanal 7* (телеканал движения Милли Гёрюш и Партии благоденствия) патриарх турецкого исламизма Неджметтин Эрбакан сравнил телевидение с «артиллерией и BBC, без которых невозможен джихад, как борьба на пути Аллаха, и построение исламской уммы в современном мире»¹⁰⁰. Хрестоматийным примером исламистских телеканалов стал созданный в 1993 г. *TGRT — Türkiye Gazetesi Radyo Televizyonu* со штаб-квартирой в Великобритании при финансовой поддержке *Ihlas Holding*, глава которого Энвер Орен — один из лидеров джемаата *Işıkçılar*. Фирменным знаком вещания *TGRT* стало то, что в конце каждой программы звучали аяты из Корана¹⁰¹. В общей сложности в 1990-е гг. исламские движения контролировали 19 общенациональных телеканалов, 45 радиостанций, а их телерадиовещательная сеть насчитывала в совокупности 525 ретрансляционных станций¹⁰².

С точки зрения десекуляризации медиасферы 1990-е гг. важны не только как время количественного и качественного роста исламистских СМИ, но и их институциональной трансформации. Издаваемые исламистами газеты и журналы стали не просто источником информации или площадкой для дискуссий, но, в первую очередь, школой гражданской активности для членов джемаатов, их профессиональной социализации, а во-вторых, мощным инструментом индоктринации и расширения круга сторонников исламских движений, т. е. они работали как на внутреннюю, так и на внешнюю

⁹⁹ Elmas, Esral; Kurban, Dilek. Communicating democracy — Democratizing communication. Media in Turkey: Legislation, policies, actors. Istanbul: TESEV Publications, 2011. P. 20–22.

¹⁰⁰ Sözeri, Ceren. The transformation of Turkey's Islamic media and its marriage with neo-liberalism // Southeast European and Black Sea Studies. Vol. 19. Issue 1 (2019). P. 164, 155–174.

¹⁰¹ Однако финансовые трудности, с которыми столкнулся *TGRT* в середине 1990-х гг., вынудили руководство канала диверсифицировать программу вещания за счет популярных шоу для привлечения рекламодателей, канал неоднократно передавался в попечение Фонду страхования сберегательных вкладов Турции (*Tasarruf Mevduatı Sigorta Fonu*), а в 2007 г. был продан американскому медиахолдингу *News Corporation*, в результате чего *TGRT* превратился в *Fox TV*. При этом джемаат *Işıkçılar* в 2004 г. создал новый телеканал — *TGRT Haber*.

¹⁰² Yavuz, M. Hakan. Islamic political identity in Turkey. P. 104.

аудиторию¹⁰³. При этом содержательное разнообразие публикаций и изданий в полной мере отражало плюралистичный характер десекуляризации в Турции и отсутствие консенсуса между различными исламскими движениями в стране (причем как в политических, так и в гуманитарных вопросах¹⁰⁴).

Политические события конца 1990-х гг. («пост-модернистский военный переворот» 28 февраля 1997 г., отставка правительства Неджметтина Эрбакана и запрет его Партии благоденствия в 1998 г., эмиграция Гюлена в США в 1999 г., развернутая в СМИ кампания против «реакционных сил» и т.д.)¹⁰⁵ не смогли сломать общую тенденцию экспансии исламистских медиа, которая продолжилась в 2000-е гг. и получила новый импульс, с одной стороны, благодаря приходу к власти консервативной ПСР, с другой, за счет реформ по гармонизации турецкого законодательства с нормами ЕС. Важной новой составляющей десекуляризации медиасферы в 2000-е гг. стала активная роль правительства в структурировании и управлении этим процессом. Во-первых, исламистские медиа при поддержке властей стали теснить прежних монополистов — таких как медиахолдинг *Doğan*, у которого неожиданно возникли колоссальные проблемы с налоговыми службами; во-вторых, влиятельные медиаструктуры путем смены их руководства из приверженцев идеалов кемализма превратились в сторонников правящей партии и проповедников консервативного происламского дискурса¹⁰⁶. Яркой иллюстрацией этому процессу стало назначение Захита Акмана (*Zahit Akman*), ранее много лет возглавлявшего происламский *Kanal 7*, на пост председателя Высшего совета радио и телевидения (*Radyo ve Televizyon Üst Kurulu*) (2005–2009). Работающих на государственные медиа

¹⁰³ Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 6 / İslamcılık. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005. S. 721–723.

¹⁰⁴ Yavuz, M. Hakan. Islamic political identity in Turkey. P. 109–110; Çakır, Ruşen. Ayet ve Slogan — Türkiye’de İslami Oluşumlar. İstanbul: Metis Yayınları, 1990. S. 150–155.

¹⁰⁵ Kurban, Dilek; Sözeri, Ceren. Caught in the wheels of power: The political, legal and economic constraints on independent media and freedom of the press in Turkey. İstanbul: TESEV Publications, 2012. P. 15–21.

¹⁰⁶ Erdem, Bora. Türkiye’de Yeni Medya Düzeninin Oluşumunda. Tasarruf Mevduatı Sigorta Fonu’nun Rolü // İnsan&İnsan, Sayı 6. Güz 2015. S. 37–54.

журналистов даже заставляли выйти из «кемалистского» Профсоюза турецких журналистов (*Türkiye Gazeteciler Sendikası*) и стать членами консервативного *HAK-İŞ Konfederasyonu*¹⁰⁷.

Процесс консолидации контроля правительства ПСР над медиа-сферой развивался стремительно. Первым опытом стала газета *Star*, принадлежавшая политическому оппоненту Эрдогана Джему Узану. В 2004 г. правительство приостановило деятельность издания вместе с другими медиаактивами холдинга Узан. Через два года газета была передана Фонду страхования сберегательных вкладов Турции (*Tasarruf Mevduatı Sigorta Fonu*), подконтрольному непосредственно аппарату премьер-министра, а в 2007 г. перешла в руки бизнесмена Этхема Санджака¹⁰⁸ — человека из ближнего круга президента Эрдогана¹⁰⁹. По схожей схеме в 2007 г. одна из самых тиражных турецких газет *Sabah* и пятый по популярности общенациональный телеканал *ATV (Aktüel Televizyonu)* были сначала переданы Фонду страхования сберегательных вкладов (как говорилось в постановлении правительства «из-за нарушений при продаже издания в 2001 г.»), а затем вошли в медиагруппу *Turkuvaz* холдинга *Çalık*, председателем совета директоров которого на тот момент был зять Эрдогана Берат Албайрак¹¹⁰. В 2009 г. правительство расправилось с еще одним критиком власти — медиахолдингом *Doğan*. Сначала подконтрольные ПСР муниципалитеты отказали предоставить аккредитованным журналистам рабочие помещения¹¹¹, а затем холдингу *Doğan* был предъявлен иск на 3,75 млрд турецких лир (на тот момент 2,5 млрд долларов США)

¹⁰⁷ Çelik, Aziz. Trade unions and deunionization during ten years of AKP rule // Perspectives (Heinrich Böll Stiftung, Turkey). No. 1 (2013). P. 44–48. URL: http://akademikpersonel.kocaeli.edu.tr/aziz.celik/diger/aziz.celik12.07.2013_10.43.18diger.pdf

¹⁰⁸ Ethem Sancak, Star'ın tek patronu oluyor. URL: <http://www.gazetevatan.com/ethem-sancak-star-in-tek-patronu-oluyor-177479-ekonomi/>

¹⁰⁹ Özgür, Öğret; Stefan, Martens. Pressing for Freedom: The Rise of a Party's Partisans // Hürriyet Daily News. 8.06.2010. URL: <http://www.hurriyetdailynews.com/pressing-for-freedom-the-rise-of-a-party-partisans.aspx?pageID=438&n=part-v-the-rise-of-a-party8217s-partisans-2010-06-08>

¹¹⁰ Circulation wars. URL: <http://www.economist.com/node/11332305>

¹¹¹ Kaya, Raşit; Çakmur, Barış. Politics and the Mass Media in Turkey // Turkish Studies. Issue 11. No. 4 (2010). P. 521–537, 532.

за нарушение налогового законодательства¹¹². Через полтора года самая влиятельная турецкая газета *Milliyet* вместе с другим изданием холдинга *Doğan* — газетой *Vatan* — были проданы лояльным власти бизнесменам из энергетической компании *Demirören*¹¹³.

На этом фоне впечатляющее развитие в 2000-е гг. демонстрировала медиаимперия джемаата Гюлена, существенно расширившего номенклатуру своих медиаструктур как в Турции, так и за рубежом (газета «Заман», расхोдившаяся ежедневными миллионными тиражами по всей Турции, в это время стала самой тиражной в стране). Кроме того, через аффилированные компании джемаат также включился в процесс консолидации существующих СМИ в своих руках. Так, близкая Гюлену *Koza İpek Holding* купила в 2005 г. газету *Bugün* (Али Ылыджака и Тургая Джинера), в 2008 г. приобрела *Kanaltürk* (у магната Тунджая Озкана), в 2009 г. запустила *Bugün TV*¹¹⁴.

Демонстрируя лояльность власти, подконтрольные джемаату Гюлена СМИ сыграли активнейшую роль в освещении и оправдании репрессий против военной и кемалистской элиты в рамках громких процессов конца 2000-х гг. — Эргенекон и Кувалда¹¹⁵. Однако уже в 2013 г. ситуация изменилась — массовые протесты защитников Парка Гези летом 2013 г. и коррупционный скандал декабря 2013 г. раскололи исламистские СМИ на два лагеря. Другие исламистские СМИ, лояльные власти, солидаризовались с правительственной версией событий 2013 г. как «заговора противников Эрдогана» (газеты *Akşam*, *Takvim*, *Türkiye*, *Yeni Akit*, *Yeni Şafak* и др., а также телеканалы *ATV*, *A Haber*, *Kanal 7*, *Kanal 24*, *Sky360*, *Ülke TV* и др.). Близкие Гюлену газеты, радио

¹¹² Çarkoğlu, Ali; Yavuz, Gözde. Press-Party Parallelism in Turkey: An Individual Level Interpretation // *Turkish Studies*. Issue 11. No. 4 (2010). P. 613–624, 618; The Travails of Turkey's Dogan Yayin Dogan vs Erdogan // *The Economist*. 10.09.2009.

¹¹³ Demirören Haber Ajansı, 04/05/2011. URL: <http://www.dha.com.tr/haberdetay.asp?Newsid=159756>

¹¹⁴ Уже в 2015 г. эти СМИ прекратили свою деятельность под давлением властей. Turkish Police Seize Two TV Stations of Government Critics // *The Wall Street Journal*. 28.10.2015. URL: <https://www.wsj.com/articles/turkey-police-raid-tv-stations-of-government-critics-1446038925>

¹¹⁵ Yesil, Bilge. Media in New Turkey: The Origins of an Authoritarian Neoliberal State. Urbana: University of Illinois Press, 2016. P. 96–98.

и телеканалы из проправительственных в одночасье стали оппозиционными, и большая их часть в 2015–2016 гг. прекратила свое существование (*Zaman*, *Today's Zaman*, *Samanyolu*, *Kanaltürk*, *Bugün* и др.). Расправа над бывшими союзниками-лоялистами проходила крайне жестко: в 2014 г. власти инициировали уголовное преследование главного редактора газеты «Заман» Экрема Думанлы, директора телеканала *Samanyolu* Хидайета Караджа и других ведущих журналистов. Осенью 2015 г. полиция провела рейды в офисах *Kanaltürk* и *Bugün*, а их вещание было приостановлено по решению суда, при этом государственная компания *Türksat* (единственный оператор спутниковой связи в Турции) прекратила вещание *Samanyolu*, *Samanyolu Haber*, *Kanaltürk*, *Bugün* и других аффилированных с джемаатом Гюлена телеканалов, весной 2016 г. было установлено внешнее управление над медиахолдингом «Заман». Окончательно медиаимперия джемаата Гюлена была разрушена после путча июля 2016 г.: в рамках объявленного правительством режима чрезвычайного положения по обвинениям в связях с джемаатом Гюлена, который был объявлен главным государственным преступником, было закрыто 16 телеканалов, 23 радиостанции, три новостных информационных агентства, 45 ежедневных газет и 29 издательских компаний¹¹⁶, а общее число арестованных журналистов превысило 200 человек¹¹⁷, более 130 из которых еще многие годы продолжали оставаться в тюрьме¹¹⁸.

Расправа над медиаимперией джемаата Гюлена не стала единственным эпизодом, а отразила общую тенденцию на установление монопольного контроля над сферой информации и монополизации права на формулирование исламистского дискурса, проявлениями которого стало уголовное преследование в 2018 г. эпатажного про-

¹¹⁶ Inceoglu, Yasemin; Sozeri, Ceren; Filibeli, Tirse Erbaysal. Monitoring Media Pluralism in Europe: Application of the Media Pluralism. Monitor 2017 in the European Union, FYROM, Serbia & Turkey. Country Report: Turkey. URL: https://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/61159/2018_Turkey_EN.pdf?sequence=1&isAllowed=y

¹¹⁷ Turkey locks up 228 journalists, a new world record // Stockholm Center for Freedom (SCF). 01.04.2017. URL: <https://stockholmcf.org/turkey-locks-up-228-journalists-a-new-world-record/>

¹¹⁸ Cezaevindeki Gazeteciler // Çağdaş Gazeteciler Derneği. 12 Temmuz 2019, Cuma. URL: <http://cgd.org.tr/index.php?Did=222>

поведника Аднана Окта (Adnan Oktar)¹¹⁹, широко известного под псевдонимом Харун Яхья и ведущего активную миссионерскую деятельность в Интернете и на своем спутниковом телеканале *A9 TV* (вещание с 2011 г.), а также уголовное дело и арест имущества лидера джемаата Иджмалджи Хайдара Баша, владеющего целым рядом печатных СМИ и телеканалов — *Yeni Mesaj Gazetesi*, *İcmal Dergisi*, *Av TV*, *Kadınca TV*, *Köy TV*, *Meltem TV*, *Mesaj TV*, *Sihhat TV*¹²⁰.

Последние годы в многомерной картине социально-политического процесса в Турции на передний план выходит тенденция, во многом меняющая привычный облик турецкого общества — возрастающее значение тарикатов, джемаатов и в целом общественных организаций с ярко выраженной религиозной направленностью и идентичностью. Отчасти это является производной исторически сложившейся турецкой модели религиозности с доминантой «народного ислама», подавляемой со времен кемалистских реформ 1920-х гг., проявлением внутренней логики развития турецкого социума с волнами политизации ислама «сверху» и «снизу», отчасти — следствием общемировых тенденций возрождения влияния религии на индивидуальное и общественное сознание, предполагающих конец секулярного императива.

По существу, в 2000-е гг. ПСР не потребовалась какая-либо специальная государственная программа десекуляризации и укрепления исламских институтов. Созданная благодаря реформам, в соответствии с требованиями Брюсселя и «Копенгагенскими критериями», административно-правовая среда содействовала как росту гражданской активности, так и проведению многочисленными тарикатами масштабной работы по распространению и укоренению исламского образа жизни. Это не только способствовало разрушению

¹¹⁹ Adnan Oktar'a operasyon: Çok sayıda gözaltı var // Cumhuriyet, 11 Temmuz 2018. URL: http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/1022999/Adnan_Oktar_a_operasyon_Cok_sayida_gozalti_var.html

¹²⁰ Prof. Dr. Baş'tan 'tedbir' açıklaması: Tezgâh kurgulandı // Cumhuriyet. 07.08.2018. URL: http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/1048135/Prof._Dr._Bas_tan_tedbir_aciklamasi_Tezg_h_kurgulandi.html; Haydar Baş'ın malvarlığına tedbir // Dünya. 07.08.2018. URL: <https://www.dunya.com/gundem/haydar-basin-malvarligina-tedbir-haberi-424610>

устоявшейся социальной матрицы турецкого общества, но и вело к началу переформатирования концепции государственного устройства и внешнеполитического дискурса. Ревизия основ кемалистской республики фактически превратилась в демонтаж политических, экономических и социальных норм кемалистского строя.

Закрепление в общественно-политическом дискурсе тезиса о «Новой Турции», который широко использовали кемалисты в 1920-е и 1930-е гг. (знаменитое «Путь новой Турции» Ататюрка) очень индикативно. Как и без малого сто лет назад, это выражение содержит в себе мощный заряд ревизионизма, однако формулируется в немалой степени апофатически по отношению к неоднозначному наследию кемалистских преобразований середины прошлого века.

В сегодняшней Турции отличительными чертами общественно-политического процесса стали десекуляризация и «девестернизация» турецкого социума. Реджеп Эрдоган и его поколение «умеренных исламистов» активно использовали западную либерально-демократическую риторику, однако их приверженность ценностям и европейской цивилизации, и демократии носила скорее не культурно-идеологический, а прагматически-утилитарный характер.

Траектория общественно-политического развития Турции высвечивает важную проблему, выходящую за рамки собственно Турции: дилемму процессов вестернизации ислама и исламизации Европы¹²¹.

В этом контексте иначе представляется и затянувшийся процесс вступления Турции в ЕС. Сам тезис о невозможности принятия мусульманской страны в ЕС кажется несколько надуманным. Ведь объединенная Европа «европеизировалась» через «процесс распространения определенной культуры»¹²². И поэтому нет особых причин отрицать возможность европеизации Турции в ходе полной интеграции страны в европейские структуры, подобно тому как ЕС европеизировал Испанию, Грецию, Польшу, отчасти Румынию и т. д. В конце концов, невозможно отрицать близость Турции

¹²¹ Tibi, Bassam. *Europeanizing Islam, or the Islamization of Europe // Religion in an Expanding Europe*. N.Y.: Cambridge University Press, 2006. P. 204–224.

¹²² Barlett, Robert. *The Making of Europe*. Princeton: Princeton University Press, 1993. P. 269.

к Европе, со странами которой ее объединяет и византийское наследие (и на Балканах, и в Греции), и общие границы. Однако вопрос здесь лежит в иной плоскости. Османская модель модернизации не была склонна перенимать у Европы духовно-культурную идентичность, основной ее смысл заключался во внедрении и адаптации европейских технологий и институтов с отрицанием «европейских ценностей». Подобная «утилитарная» вестернизация в конечном счете оказалась по многим причинам не в состоянии стабилизировать положение Османской империи, даже наоборот, способствовала ее краху. Архитекторы кемалистской революции имели перед глазами неудачный опыт модернизаторских инициатив и проектов новых османов и младотурок, поэтому Мустафа Кемаль в своей программе вестернизации Турции делал акцент не только на использование западных технологий, но и на внедрение элементов западной культуры («ценностей современной цивилизации»). Кемалистская революция, по замыслам ее вершителей, должна была укрепить в гражданах «Новой Турции» совершенно иную идентичность, не основанную на этноконфессиональной принадлежности, а формулируемую на базе общеевропейских ценностей: лаицизм, индивидуализм, права человека, примат закона, гражданское общество. Ограниченный эффект реформ Ататюрка («кемалистской вестернизации») был заложен в самом характере «революции сверху», реализуемой без социокультурного основания. Фокусируя свое основное внимание на городских центрах, реформаторы практически не затрагивали негородское население страны. Результатом стала «бифуркация» турецкого общества на европеизированную часть, населявшую преимущественно крупные города, подобные Стамбулу, Анкаре и Измиру, и консервативно настроенное население отдаленных районов и деревень, сохранившее глубокую связь с исламской традицией¹²³.

ПСР Реджепа Эрдогана и установленный им режим претворяют в жизнь иную модель модернизации с существенно отличным от кемалистского отношением к вестернизации и ее культурно-технологической составляющей. Политической стратегии ПСР

¹²³ Trimberger, Ellen K. *Revolution from Above: Military Bureaucrats and Development in Japan, Turkey, Egypt, and Peru*. New Brunswick: Transaction Books, 1978. P. 112.

свойственна амбивалентность: риторика партии содержит в себе традиционное отрицание исламистских корней, но при этом политика ПСР фактически способствует укреплению исламистской политической идентичности, ценностной конфронтации и росту этноконфессиональной напряженности в обществе. Процессы социальной трансформации выдвинули в авангард общественно-политической жизни Турции разнообразные джемааты и исламские движения разного толка, каждое из которых обладает своей спецификой как в религиозном плане, так и в разрезе взаимоотношений с властями. Далее мы рассмотрим несколько знаковых джемаатов по отдельности.



Сканда́льная фотография к статье «Вот вам благочестивое поколение!» на первой полосе газеты «Sözcü» от 16 февраля 2012 г., на которой запечатлены слушательницы одной из стамбульских школ имам-хатибов, делающие неприличные жесты бюсту Кемалю Ататюрку



Первое консервативное периодическое издание в республиканской Турции — журнал *Hareket* (1939–1975), основанное видным исламским интеллектуалом Нуреттином Топчу (1909–1975), тесно связанным с тарикатом Накшбандийя (обложка самого первого выпуска 1939 г. и мемориального номера 1975 г., посвященного Нуреттину Топчу)



Первый выпуск исламистской газеты *Şura* (1978) с вопросом на обложке «Может ли пресса быть шариатской?». На страницах издания, выходившего всего несколько месяцев, развернулась дискуссия о необходимости приведения социального, политического и экономического порядка в соответствие нормам и принципами ислама.



Последний выпуск исламистской газеты Şura (1978), на обложке которого был помещен эскиз с надписью «Одно напоминание наемным рабам: Исламское государство невозможно без халифата».



Первый выпуск ежемесячного журнала *Altınoluk* (1986–2016), издаваемого джемаатом Эренкёй. Содержание издания было максимально деполитизировано и сосредотачивалось на вопросах культуры и морали (подпись к картинке на обложке «Помни свою клятву»)



Последний номер ежемесячного журнала *Altınoluk* (1986-2016) джемаата Эренкей, на обложке которого было написано «С греховных дел не сотрешь отпечатки пальцев. Помни о Боге и загробной жизни...»

Глава 3

Джемаат «Исмаил-ага»: трансформация самого консервативного турецкого джемаата

В условиях модернизации производства и общественных отношений способы самоорганизации мусульман претерпели изменения. Тарикаты как традиционный институт уступают свои позиции джемаатам. Имеется множество факторов, способствующих развитию данного процесса: адаптация мусульман к новым условиям, то есть необходимость жить в секулярном обществе, национальная специфика государства, современное понятие религии, отличающееся от понимания ислама как «дина»¹. Кроме того, «джемаатизации» способствовали также урбанизация, развитие промышленного производства и другие социально-экономические факторы. В рамках социологического подхода к изучению джемаатов выделяются их качественные отличия от традиционных тарикатов².

Само использование термина «джемаат» связано в первую очередь с тем, что тарикаты из-за запрета суфийских орденов вынуждены были называться иначе. «Исмаил-ага» принято называть джемаатом именно по этой причине, он гораздо ближе к классическому

¹ Silverstein B. Islam and Modernity in Turkey. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2011. P. 11; Asad T. Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford: Stanford Univ. Press, 2003. P. 25; Naquib al-Attas S. M. Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam. Kuala Lumpur: Int. Inst. of Islamic Thought and Civilization, 1995. P. 41–60.

² Bulaç A. Din, Kent ve Cemaat: Fethullah Gülen Örneği. Istanbul: Ufuk Kitap, 2008. S. 21–34.

тарикату³, однако у этого «ортодоксального» сообщества есть и признаки «джемаатизации», в связи с чем оно представляется интересным объектом для изучения. Мы будем называть его и тарикатом, и джемаатом, в полном соответствии с его восприятием в самой Турции.

Шейх и мюриды «Исмаил-ага»

Штаб-квартира и организационный центр «Исмаил-ага» располагаются в квартале Чаршамба района Фатих в Стамбуле. Из-за специфического внешнего вида мюридов этот тарикат часто становится объектом внимания СМИ, особенно светских, в контексте «ислаимизации Турции». Условием вступления в тарикат является ношение бороды, чалмы и длинных одежд наподобие халата, женщины же носят черную чадру, закрывающую подбородок.

Этот джемаат неразрывно связан с именем его первого, бессменного, шейха — Махмуда Устаосманоглу, который родился в 1929 г. в районе Трабзона, Турция. После учебы в религиозных медресе и прохождения службы в армии переехал в Стамбул и служил до 1996 года имамом одноименной джемаату мечети «Исмаил-ага»⁴.

Махмуд-эфенди, как его с уважением называют многие мусульмане Турции, в 1960 г., после смерти своего мюршида Али Хайдара, турка-месхетинца, стал шейхом накшибандийского тариката (ветвь Халидия-Муджаддия). Некоторое время Махмуд Устаосманоглу находился в тени, выказывая уважение шейху обители Гююшханеви Мехмеду Захиду Котку, который, как считается, дал «иджазу» (право) на политическую активность Неджмеддину Эрбакану⁵ (движение «Милли Гёрюш», партии «Милли селамет» — «Рефах» — «Фази-

³ Один из мюридов джемаата «Исмаил-ага» на одном из турецких интернет-форумов пишет: «Это настоящий накшибандийский тарикат, не продолжение практик Сулеймана Танухана, Бедиу-замана Саида Нурси или Али Хайдар Эфенди» (URL: <http://www.guncelyorum.com/2006/10/02/ismailaga-cemaati-ne-yapar/>).

⁴ Ruşen Ç. Ayet ve Slogan: Türkiye’de İslami Oluşumlar. İstanbul: Metis Yayınları, 2012. S. 57–59.

⁵ İslamcılık: Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce. Cilt 6. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004. S. 441.

лет» — «Саадет») и кружок которого, как утверждают, посещал Реджеп Тайип Эрдоган⁶.

Только после смерти Захида Котку Махмуд-эфенди начинает придерживаться собственной линии, сочетая твердую приверженность классическому ханафитскому фикху и суфийские практики.

Известность «Исмаил-ага» получил в связи со строительством большого комплекса для организации курсов обучения Корану на 1330 учеников в районе Фатих в центре Стамбула. В это время Махмуда Ходжу арестовали по подозрению в издании фетвы на убийство муфтия Ускюдара Хасан Али Унала, противодействовавшего джемаату, затем отпустили в связи с отсутствием доказательств. Отметим, что под следствием Махмуд Ходжа находился еще несколько раз, однако дело ни разу не было доведено до суда. Среди учеников распространилось мнение о его сверхъестественной защищенности.

Принципы и миссия джемаата «Исмаил-ага»

Во время интервью с координатором «Федерации некоммерческих организаций, ценящих человека», действующей при «Исмаил-ага», Мехметом Тураном, были сформулированы следующие принципы деятельности джемаата:

1. Модернизация. «Религия и наука — это два крыла, человек должен заниматься и тем, и другим. Занятия наукой, конечно, должны быть в рамках шариата». Мюриды «Исмаил-ага» придерживаются строгого ханафизма, раскрывают веру через «знание/деяние/искренность». Руководство джемаата в основном придерживается антимодернистских воззрений. Кроме того, «Исмаил-ага» отличается жесткой позицией по многим религиозным вопросам. Например, греховной (на уровне *макрух*) объявляется, в соответствии с положениями мусульманского права, игра в шахматы. Не приемлют многие виды современной одежды (пальто, галстук), в то же время активно пользуются социальными сетями, например, *Facebook*.

⁶ Silverstein B. Islam and Modernity in Turkey. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2011. P. 103.

2. Отношения с государством. «Мы занимаемся очищением нафса, с государством же надо сосуществовать. Не надо быть прогосударственным, как и нельзя существовать вне государства, быть против него». Отметим, что рядовые члены джемаата, в отличие от официальных лиц, нередко критикуют правительство, в том числе в социальных сетях.

3. Уединение. «Нельзя быть вне социума, но в социуме надо быть с Богом» (известное суфийское выражение с игрой слов “*Halk içinde Hakkla beraber*”, в нашем дословном переводе — «Вместе с Истиной (Богом) в гуще народа»).

4. Цель джемаата «Исмаил-ага»: «Открыть в каждом квартале мира одно мужское и одно женское медресе... Построить такой мир, где и верующие, и неверующие могут жить в спокойствии. Большое желание воспитать человека, который богобоязнен, ответственен за свои поступки, который может сосуществовать со всеми. В то же время нельзя смягчать ислам, нельзя рассматривать рай как собственный сад, куда можно пускать кого угодно»⁷.

Очевиден антимодернистский посыл, который подкрепляется и другими посланиями джемаата. Ахмет Махмут Унлю, более известный как Джюббели Ахмет — самая популярная в медиа фигура сообщества — не раз критиковал профессора Хайреддина Карамана за его попытки обосновать с точки зрения ислама позитивность диалога с христианами и другими религиями. В одном из своих писем Джюббели также критикует Мехмета Акифа Эрсою и «масона» Мухаммеда Абдо как «тех, кто, претендуя на обновление религии, ее разрушают».

Общественная и просветительская работа

Одной из составляющих джемаатов, которая отличает их от тарикатов, на наш взгляд, является переход от внутрикорпоративной деятельности и замкнутости на себе к активности в общественно-правовой сфере, т.е. появление черт, присущих западному гражданскому обще-

⁷ Из архива автора: «Исмаил-ага»—«МТ»—«1».

ству. Отвечая запросам времени и закона, тарикат «Исмаил-ага» создал целую сеть общественных организаций (более 30), объединенных в «Федерацию некоммерческих организаций, ценящих человека» (ФНОЦЧ, *WDD*). Цель ФНОЦЧ — «подготовить почву для жизни, достойной человека, обеспечить создание общества, которое любит свою родину и нацию, сохраняет, защищает и развивает национальные, нравственные, религиозные и культурные ценности».

Под контролем этих общественных организаций «Исмаил-ага» открывает медресе, от Эрзинджана и Эфиопии до Пакистана, Гвинеи и Буркина-Фасо⁸, а также мечети и моленные комнаты.

Формализация работы с населением и спонсорами также носит современный характер. Инструкции по методикам общения и миссионерской работы Федерации размещены на сайте, что позволяет любому ее члену, а также всем интересующимся воспользоваться информацией без обращения непосредственно к своему шейху или его халифам. Кибернетизация некоторых форм коммуникации традиционных мусульманских общин — явный признак трансформации привычных институтов⁹.

Приведем отрывок из подобной инструкции: «Три человека, которые обладают необходимым багажом в области богослужения, морали, жизненным опытом, а также умеют выстраивать отношения с людьми, будут посещать бизнесменов, наносить визиты в кафе, таверны, больницы и заводы по заранее составленной ежедневной программе. Результаты этих встреч ежедневно будут записываться, обязательства по посещениям и отдельным встречам с людьми будут отслеживаться. Посещения тех, с кем выстраиваются отношения, имеют четыре уровня:

- 1) визиты знакомства: создавать узы взаимного расположения;
- 2) визиты интенсификации отношений: усиливать образовавшуюся симпатию;
- 3) визиты взаимопонимания: пользуясь образовавшейся связью, усиливать в их глазах ценность духовных благ нашей религии;

⁸ TR — Корпоративный ежемесячный бюллетень ФНОЦЧ 'Tebliğ Ruhu' от Шабана 1433 г.х. (2012 г.). Istanbul: IDEF, 2012. S. 9–75.

⁹ Саетов И. Г. Кибермусульмане, гипермахалли и медиа мечети: исламские общины в информационном обществе // Информ.-аналит. портал «Ислам в РФ». URL: <http://www.islamrf.ru/news/analytics/expert/23367>

4) визиты с целью делиться: добиться того, чтобы достигшие в результате общения этого уровня сознательности знакомые делились духовными ценностями нашей религии с окружающими и тем самым учились ценить людей.

Сначала составляется недельная программа. В этой программе учесть: ежедневное посещение бизнесменов и рабочих, три дня в неделю по вечерам — посещение кофеен, один день в неделю — больниц, один день — таверн и баров. Каждый день во время перерывов — посещение заводов. Это расписание необходимо составить по часам.

Каждый день по утрам ответственные люди, направленные от Федерации, будут обсуждать как результаты предыдущего дня, так и планы на текущий день. Посещения бизнесменов будут осуществляться для того, чтобы возродить их духовную сознательность или повысить ее уровень; во время посещения больниц обеспечить духовное возрождение больных, обращаясь к их обостренным молитвенным чувствам. Визиты в кофейни должны дать результат в виде пополнения библиотек¹⁰: необходимо направлять постоянных посетителей к книгам и способствовать их духовному возрождению. Во время посещения таверн и баров нужно способствовать духовному возрождению владельцев через получение халяльного¹¹ заработка, а посетителей — через отказ от вредных привычек. Духовно возрождать рабочих во время посещения фабрик нужно по предварительной договоренности с работодателем, устраивая 10–15-минутные проповеди религиозного содержания».

Особенности богослужения

В целом в области мусульманского права последователи тариката, как уже было сказано, придерживаются ханафитского варианта суннизма. Поскольку духовную сильсию Махмуда Устаосманоглу ведут от Бахауддина Накшибанда, через Ахмада Сирхинди и Хали-

¹⁰ Традиционные кофейни — *kiraathane* — ранее часто служили читальным залом или местом встреч. — Прим. авт.

¹¹ Разрешенного шариатом. — Прим. авт.

да Багдади, одной из основных книг, которые штудируют мюриды «Исмаил-ага», является «Рисале-и Халидийе» Багдади. Приведем выдержку из нее о зикре, поминовении и деятельном созерцании Все-вышнего: «Сначала мюрид совершит омовение, уединится в укомном месте. Сядет на правую сторону, ноги расположит слева. Избавившись от всех своих эмоций и мыслей в состоянии убогости, признания своей вины, он должен молиться для того, чтобы его приняли в его зикре, приверженности к сунне и для хорошего окончания земного пути. Затем он читает одну Фатиху [1-я сура Корана] и три Ихласа [112-я сура Корана] в качестве подарка душе нашего великого шейха Бахауддина Накшибанда (да будет свята его сокровенность). Затем закрывает глаза, представляет себя лежащим в кровати. И думает, что это его последний отдых, в страхе просит помощи у Бога, и говорит: *«Eşhedü en lâ ilâhe illallâh, ve eşhedü enne muhammeden abdühû ve rasûlühû»* [«Я свидетельствую, что нет богов кроме Бога, и я свидетельствую, что Мухаммад — его раб и пророк»], — представляет, что ангел Азраил (да будет свята его сокровенность) забирает его душу, показывает ей места в загробной жизни и оставляет ее у его изголовья»¹².

Из книги «Наставление мюридов» шейха Махмуда Устаосманоглу: «Мюрид должен быть трудолюбивым (работягой) и выполнять свои обязанности в полной мере. <...> Сердце должно думать над тем, что произносится языком. <...> Нельзя оставлять надежду и впадать в сомнения. Нужно быть хладнокровным и обязательно продолжать. <...> Когда вы приступаете к выполнению заданий, ваше эго (ан-нафс) начинает внушать, что ноги отеки, руки устали, голова болит, и прочее. Если, не поддаваясь этим наущениям, будете продолжать свой урок, надежда нафса угаснет, и он вынужденно повинуется»¹³.

¹² Mevlana Halid-Bağ dadî. Risale-i Halidiyye Tercümesi (Nakş î Tarikatındaki Edepler). İstanbul: Yasin Yayinevi, 1997. S. 35.

¹³ НМ — Шейх Махмуд Устаосманоглу. Избранное из книги «Наставление мюридов» («Иршад-уль-Муридин»). Стамбул: IDDEF, 2012. С. 5–17.

Политические предпочтения «Исмаил-ага» и перспективы развития джемаата

Несмотря на то, что джемаат не имеет собственной партии, многие мюриды Махмуд-эфенди настроены достаточно агрессивно. Например, вот одно из высказываний в группе «Махмуд Эфенди Хазретлери» в социальной сети «Фейсбук» (количество подписчиков — около 110 тыс. человек): «Нет усталости, нет безразличию, джихад — это самое большое религиозное обязательство, братья». Во время мирового скандала по поводу фильма «Невинность мусульман» в этой группе постоянно звучали призывы выйти на митинги, одобрялись случаи сжигания американских флагов и т.д. Впрочем, сам Махмуд-эфенди и его ближайшие соратники в целом не отличаются радикализмом. На выборах 2011 г. джемаат голосовал за правящую Партию справедливости и развития, но, по некоторым данным, многие отдали голоса за исламистскую партию «Саадет».

«Исмаил-ага» сотрудничает с турецким управлением по делам религий в составе правительства республики. Если раньше, когда «диянет» сторонился различных орденов и тарикатов, отношения Махмуда-эфенди с этой структурой были прохладными (несмотря на то что он сам являлся официальным имамом мечети «Исмаил-ага», назначенным государственной властью), то в данный момент многие мюриды джемаата являются имамами в мечетях Турции. Курсы Корана в районе Фатих также являются официальными.

К джемаату «Исмаил-ага», согласно социологическим исследованиям, принадлежит чуть более 300 тыс. человек. Помимо Турции, джемаат работает в Грузии, Буркина-Фасо, Эфиопии, Пакистане, России и других странах. Это еще одно доказательство того, что тарикат начинает использовать инструменты джемаатов — интернационализироваться и даже работать в немусульманских обществах.

Возможно, в условиях сосуществования традиционного («архаичного») и современного («модернового») общества так называемые архаичные элементы периодически проявляются как реакция на внешнее (чужеродное) воздействие. Чем настойчивее попытки модернизации, тем

сильнее реакция. Вероятно, агрессивная кемалистская вестернизация и секуляризация в условиях относительной демократии способствовали появлению и активизации деятельности турецкого джемаата «Исмаил-ага». С одной стороны, для турецкого общества всегда был характерен интерес к духовной составляющей национальной культуры, с которой традиционно ассоциировались именно тарикаты. С другой стороны, политический режим вытеснял ислам из публичного пространства. Эти факторы, на наш взгляд, явились основными причинами появления и активизации «Исмаил-ага». Члены джемаата создали своеобразное гетто — и материальное, и духовное — в котором изолируются от внешнего мира. Однако (выражаясь фигурально) перейдя из квартала Чаршамба через залив Золотой Рог и оказавшись на улице Истикляль, известном центре светской жизни, мюриды Махмуда-эфенди попадают в явно невыигрышные для себя условия. Несомненно, что предлагаемое тарикатом существование в контексте модерна является специфическими и не может стать универсальным решением ни для всех мусульман, ни даже для значительной их части. По мнению Али Булача, члены джемаата могут легко ассимилироваться при потере идентичности. Он считает их аутентичной турецкой общиной, которая может выжить только в резервации. Рушен Чапыр полагает, что эта «фольклорная» группа мусульман не способна на долгосрочное существование из-за неумения решать многие современные проблемы, например, женский вопрос¹⁴.

Представляется, что главной проблемой джемаата в течение ближайших лет будет вопрос смены лидера — Махмуд-эфенди уже стар и немощен, после его смерти община может распасться на несколько течений. Человека с авторитетом уровня самого шейха в данный момент нет, что грозит джемаату внутренними распрями. При условии решения этой проблемы «Исмаил-ага» имеет все шансы выжить и развиваться. Однако это развитие, несомненно, означает отказ от «тарикатской» (замкнутой на себе) составляющей и «джемаатизацию» общины. Если этого не произойдет, количественное и качественное развитие «Исмаил-ага», по всей видимости, будут невозможны, и тарикат останется на обочине истории модернизации Турции.

¹⁴ Ruşen Ç. Ayet ve Slogan: Türkiye’de İslami Oluşumlar. İstanbul: Metis Yayınları, 2012. S. 69–70.



Мечеть Исмаилага в квартале Чаршамба района Фатих в Стамбуле (фотография с официального сайта джемаата – <https://www.ismailaga.org.tr/camimizin-tarihcesi>)



Опубликованная турецкими газетами фотография бесменного лидера джемаата «Исмаил-ага» Махмуда Устаосманоглу (справа) и Реджепа Эрдогана (слева), который посетил шейха во время своей президентской предвыборной кампании 2014 г. [источник изображения – *Erdoğan'dan Mahmut Ustaosmanoğlu'na sürpriz ziyaret // Hürriyet*, 10/08/2014]



Многоэтажное здание курсов по изучению Корана «Исмаил-ага» в историческом центре Стамбула и слушатели курсов вместе со своими наставникам (лето 2019 г.). За спинами учеников то самое скандальное здание, которое власти стамбульского района Фатих приказали снести в 1996 г., но строительство продолжилось вопреки решению властей и было в дальнейшем легализовано уже после прихода к власти Партии справедливости и развития [источник изображения — страница «Ассоциации выпускников и друзей курсов Корана Исмаилага» в социальной сети Facebook – *Ismailağa Kuran Kursu Mezunları ve Mensupları Derneği*. URL: <https://www.facebook.com/ismailagamezunlari>].



Слушатели курсов по изучению Корана Исмаилага накануне экзамена. Фотография из альбома, опубликованного 27 июля 2019 г. на странице «Ассоциации выпускников и друзей курсов Корана Исмаилага» в социальной сети Facebook, с подписью «В 2019 г. мы позавтракали и поделились своими переживаниями с нашими хафизами-преподавателями перед экзаменом. Пусть Всевышний поможет сдать его успешно. Поздравляю наши семьи и желаю удачи»





Onlar bizim çocuklarımız...



TÜRKİYE GİNELİ KARDEŞLERİNE SAHİP ÇIKIYOR...

Afrika'ya acil eğitim seferberliği denilince ilk aklımıza gelen ülke Gine. 1600 lü yıllarda Batıların köle ticaretine ilk başladığı yer olan bu ülke 30 aydır bilfiil çalışma yaptığımız bir Kuzeybatı Afrika ülkesi. Ülke nüfusunun % 95 i Müslümandır din kardeşimiz eihamdüllillah. Lakin kardeşlerimiz İslamî ilimlerden oldukça yoksun bir haldeler. Bu durumu ve halin maddeten fakir olduğunu iyi bilen misyonierler bütün Afrika'da olduğu gibi Gine'de de yoğun olarak ifsad çalışmalarını gece gündüz demeden sürdürüyorlar.

2009 Aralık ayında ülkeye ilk ziyaretimizi gerçekleştirdiğimiz zaman görmüşük ki; buralara acil olarak İslamî ilimlerin ulaştırılması lazım. Çünkü çocuklardan, gençlere ve yaşlılara varncaya kadar bütün halk İslamî ilimlerden yoksun olduğu için ne verilirse onu almaya gayet müsait görünüyordu. Maddî olarak yoksul olmaları ise bu tehlikeyi artıran bir unsurdur. Buna ilaveten ülkedeki misyonier akımların çalışmaları büyük boyutlardadır.

Bu durum karşısında kayıtsız kalmayı din kardeşlerimiz bir ihanet olarak gördük. Çünkü bu insanlar bizim din kardeşimizdi ve onların çocukları bizim çocuklarımızdı. Kendi çocuklarımızı zararlı akımlardan nasıl koruma altına aldık isek, bu Afrika'daki çocuklarımızı ve kardeşlerimizi de koruma altına almalıydık. Lakin gördük ki onlar gayet savunmasız ve yıllardır bizim yardım elimizi bekliyorlar...

İşte bu sebeple "Afrika'ya Acil İlim ve İrşad Seferberliği"ni ilan ettik. Bu ilanımızdan sonra gördük ki Türkiye'de Afrikalı çocukları ve gençleri evladı ve kardeşi bilen sadece biz değiliz. Bilakis bizden daha dertli nice hizmet gönüllüsü, din dertlisi mümtaz şahsiyetler ortaya çıktı. Şimdi onların da destekleriyle ülkesindeki faaliyetlerimiz günden güne yayılarken bu bereket diğer Afrika ülkelerine'de yayılmış durumda.

Muvaffakiyet Allah'tandır...

Деятельность джемаата «Исмаил-ага» в Гвинее. Подпись на фотографии «Они наши дети...» (фотография из журнала *Tebliğ Ruhu* — печатного органа Федерации некоммерческих организаций, ценящих человека)



GİNE'DEKİ İLİM VE İRŞAD FAALİYETLERİMİZ...

Erkek Medresesi:

30 talebe yurtlu olarak 5 müderrisin gözetiminde İslami ilimleri tahsil etmektedir.

Külliye:

Başkent Konakr'da 17 dönümlük bir araziye içerisinde Cami, erkek ve kız medreseleri, sağlık ocağı, aşevi ve misafirhane bulunan bir külliye inşa etmekteyiz.

Tebliğci Yetiştirme Çalışmaları:

Yerli halktan İslami ilimleri yeterli seviyede tahsil etmiş olanlara köylere gönderip oraları irşad etmeleri için onlara Rasûlullah Efendisi'nin davet metodunu ve halkla iyi ilişkiler tesis etebilmenin usullerini paylaşıyoruz.

Mescit Merkezli İrşad Faaliyetleri ve Köy Ziyaretleri:

Gine köylerinde yaşayan halkı köylerinde ziyaret ederek onlarla İslami emir ve yasakları paylaşıyoruz. Mescitlerde vazife yapan kardeşlerimizle buralarda Kur'an-ı Kerim, ilmihi ve itikat dersleri verilmesi çalışmalarını koordine ediyoruz.



Şehir Merkezlerinde Tebliğ Çalışması:

Gine'nin başkenti Konakr'da diğer önemli şehir merkezlerinde tandoğ ve tarımsal ürün satmaktan bütün insanlarla selamlıyor ve onlara sevgili Allah'ımıza olan kulluk vazifelerini birliktelikte hatırlıyor, iyiliğe yardımlaşmaya çalışıyoruz.

Resmî Ziyaretler:

Bu çalışmaların yanı sıra ülkenin önemli resmî makamlarına da ziyaret ederek onlara çalışmalarımızla alakalı bilgiler veriyoruz.



Научная и просветительская деятельность джемаата Исмоилага в Гвинеи: мужское медресе, социально-культурный комплекс в Конакри и др. (фотография из журнала Tebliğ Ruhu)



İSLAMABAD İSMAİLAĞA MEDRESESİ

Pakistan ile ilişkilerimizi daha da kuvvetlendirmek için hayata geçirdiğimiz projelere bir yenisini daha ekledik. Pakistan'ın Islamabad eyaletinde yeni bir medrese yaptırarak bölge halkının hizmetine sunduk. Islamabad'da yapılan bu medreseye İsmailağa ismi verildi. Dualara ve tekbirler eşliğinde yapılan medrese açılışına Islamabad ve çevresindeki bir çok ulema'da katıldı.

İslamabad İsmailağa Medresesi, 2014 yılında açılmıştır.

Церемония открытия медресе «Исмаил-ага» в Исламабаде (фотография из журнала *Tebliğ Ruhu*)



Участники церемонии открытия медресе «Исмаил-ага» в Исламабаде
(фотография из журнала *Tebliğ Ruhu*)



RAWALPİNDİ İSMAILAĞA MEDRESESİ

Rawalpindi'de açılış yaptığımız medrese ile de Pakistanlı ehl-i sünnet medreseleri ile aramızdaki köprüyü daha da kuvvetlendirmiş olduk. Rawalpindi eyaletinin Labazar bölgesinde yapılan medreseye İsmailağa ismini verdik. Dualara ve tekbirler eşliğinde yapılan medrese açılışına Rawalpindi ve çevresindeki yine bir çok ulema'da katıldı.



Церемония открытия медресе «Исмаил-ага» в Равалпинди (фотография из журнала Tebliğ Ruhu)



Участники церемонии открытия медресе «Исмаил-ага» в Равалпинди
(фотография из журнала *Tebliğ Ruhu*)



NAİL ERDOĞAN İSMAİLAĞA MEDRESESİ

Muzafergah eyaletinin Hamzavale bölgesinde yapılan medreseye Nail ERDOĞAN İsmailağa Medresesi ismi verildi. İDDEF İnsana Değer Veren Demekler Federasyonu Heyeti; M. Şevkat USTAOSMANOĞLU, Nedim PAVLAN, Mahmud EREN, Ali Ulvi UZUNLAR, Seyfeddin İNANÇ, Mehmet TURAN Hocalarımız ve bizlere faaliyetlerimizde maddi ve manevi destekleri olan gönüllülerimiz Nail ERDOĞAN, Cemaladdin ERDOĞAN ve Ali KURŞUN açılışa katıldılar. Çok sayıda ulemanın ve bölge halkının da bulunduğu medresenin açılışı dua ve tekbirler eşliğinde gerçekleştirildi.

İklima ve bölge halkına verilen yemek davatıyla devam eden açılısta, Medresenin bahçesine dikilen ilk ağaç ve talebelerin ilk derslerine başlaması ile medrese açılışının sevinci iliyeye katlandı.

150 gündüzcü, 50 yablı olmak üzere 200 öğrencinin eğitim göreceği Nail Erdoğan Medresesi geniş bir arazi üzerine inşa edilmiş 18 oda ve geniş bir mescit den oluşmaktadır.



Церемония открытия медресе «Исмаил-ага» в Музаффаргархе
(фотография из журнала Tebliğ Ruhu)



Участники церемонии открытия медресе «Исмаил-ага» в Музаффаргархе
(фотография из журнала *Tebliğ Ruhu*)



Burkina Faso: Mutlu İnsanlar Ülkesi

Mehmet TURAN,
İDDEF Genel Koordinatörü

Evet Burkina Faso'dayız: Mutlu insanların ülkesi. Bu ülkenin sıcaklığı ülke insanını temsil ediyordu sanki. Gecenin yarısında ilk rüzgar esintisi eşliğinde uçaktan iner inmez yarımsız sokulan havaalanı görevlisi Muhammed Kaboe'nin "Ben Üstad Abdullah Kaboe'nin talebesiyim. Hoş geldiniz, şeref verdiriz" sözü ile karşılaşılması devamında havaalanı içinde insanların (görevlilerin) hizmetimizi görmek için yarışması, havaalanından çıkar çıkmaz Abdullah hocamız ve yardımcıları olan iki hocamızın samimiyetle kucaklamaları bu ülkenin sıcaklığını kalbimize indirmişti.

Yorucu bir yolculuktan sonra dinlenmemiz gerekiyordu, tabii olarak otelelimize yerleşmemiz gerekiyordu. Ama hayret! Bir Afrika ülkesinde daha bizim için otel defteri kapanmıştı. Artık otele değil medresemize yerleşiyorduk Elhamdülillah.

Bir yerde medresemiz açıldığı zaman bizim için artık orada misafirhane, otelin yerini alıyordu Burkina Faso'da da böyle oldu mütevazı camimiz ve 30 yatılı talebeyi bünyesinde barındıran medresemiz ve içerisinde bulunan misafirhanemize yerleşti.

İstirahate çekilmişti. Bizli istirahatimizden talebelerimizin an kavayını andıran Kur'an tilavetleri tatlı bir zıltı ile uyandırıyor. Sanki 8 saat uyumuştuk. Saate baktık, 03:30; yeni 1,5 saat uyumuştuk. Gecenin bu vaktinde Afrika'nın uçalarında çocuk yağlardaki hafızlık talebeleri... İşte bu



Благотворительная и просветительская деятельность джемаата «Исмаил-ага» в Буркина-Фасо
(фотография из журнала Tebliğ Ruhu)



HASTANE ZİYARETLERİ

Hastası ve refakatçisiyle insanların sevgili Allah'ımıza olan itica hislerinin çok canlı olduğu hastalık dönemlerinde onları bu hissiyatına hitap ederek manevi kalkınmalarına destek olmak ve onların en çok ihtiyaçları olduğu zamanlarda yanında olarak insanî ve İslamî vazifelerin gereğini yerine getirmek amacıyla kardeşlerimiz Bandırma haftada bir gün hastane ziyaretleri gerçekleştiriyorlar. Bu faaliyet yürütülürken öncelikle bir hastane belirleniyor. Bu hastane genellikle Bandırma Devlet Hastanesi oluyor.

Bandırma'daki kardeşlerimizle birlikte büyük devlet hastanesine girdiğimizde, hemen hemen tüm hastane personelinin bizi tanıdığını görüyoruz.

Ziyaret ekibi belirlenen gün ve saatte bir araya geldikten sonra hastaneye doğru harekete geçiliyor. Yanlarında hedeflenen hasta ziyareti sayısına uygun adette gül ile ve hastalara, refakatçilere ve de doktorlara yönelik olarak hazırlanmış, son derece moral verici ve okuyanın manevî hissiyatını harekete geçirdi dîni broşürlerle birlikte.

Bandırma'daki kardeşlerimizle birlikte büyük devlet hastanesine girdiğimizde, hemen hemen tüm hastane personelinin bizi tanıdığını görüyoruz. Hatta uzun süredir orada kalan hastalardan da bizi tanıyanlar var. Bu tabii ki bu faaliyetin uzun süredir istikrarla sürdürülüyor olmasının kayıtlarında.

Hastaların durumlarını görünce kalplerimiz tarifsiz bir merhamet ile doluyor. Bu hastalar sanki her biri bizim annemiz, babamız, amcamız, kardeşimiz... gibi.

Hastaların durumlarını görünce kalplerimiz tarifsiz bir merhamet ile doluyor. Bu hastalar sanki her biri bizim annemiz, babamız, amcamız, kardeşimiz... gibi.



Благотворительная деятельность джемаата «Исмаил-ага» в больницах Турции
(фотография из журнала Tebliğ Ruhu)

"Bir hastayı ziyaret edip, yanında bir miktar oturan Müslüman'a içinde bir an bile günah işlenmemiş bir senelik amel sevabı verilir."

Hadis-i Şerif



Merhamet duygusu öylesine canlanıyor ki bunu ifade etmek çok zor. Merhamet Peygamberi Efendimiz (sallallahu aleyhi ve sellem) 'in hastaları ziyaret etmeyi neden çok fazla tavsiye ettiğini biraz daha iyi anlıyoruz.

Hastaların yaşıları genellikle 50 yaşın üstünde. Kimi koğuşlarda yaşıları 70 in üstüne varmış amcalarımızı yanlarında yaşlı hanımları ile beraber birbirlerine destek olduklarını gördüğümüzde derinden etkileniyoruz. Merhamet duygusu öylesine canlanıyor ki bunu ifade etmek çok zor. Merhamet Peygamberi Efendimiz (sallallahu aleyhi ve sellem) 'in hastaları ziyaret etmeyi neden çok fazla tavsiye ettiğini biraz daha iyi anlıyoruz. Onlara gül takdim ederken bize ettikleri hayır dualarını bizi nasıl derinden etkilediğini anlatmak gerçekten çok zor. Bunu ancak yaşamak gerek. Bu faaliyet bize İslamiyet'in güzelliklerinden bir güzelliğin daha tadına varmayı sağlıyor.

Благотворительная деятельность джемаата «Исмаил-ага» в больницах Турции
(фотография из журнала Tebliğ Ruhu)

Глава 4

Джемаат «Мензиль»: модель политически активной неосуфийской общины

Среди крупных мусульманских общин Турции одной из самых любопытных является группа и сообщество людей, ориентирующихся на Абдулбаки Эрола и религиозно-паломнический центр в селе Мензиль (район Кахта, провинция Адьяман), название которого стало частью их самоидентификации. Это следующее накшибандийской традиции братство отличает, наряду со многими другими характеристиками, количество членов/участников и религиозные практики, политическая позиция и социальная направленность на привлечение людей с девиантным поведением. В то же время этот джемаат не является исключением из общей картины, многое в его развитии определяется трендом на модернизацию турецких мусульманских общин в период республики и адаптации мусульман к новым условиям национального секулярного государства.

История и география распространения общины

Количество последователей общины¹ «Мензиль» в 2011 г. составляло, по данным социологической службы *Konsensus*, более 700 тыс.

¹ Термины «тарикат», «мусульманская община», «джемаат», «суфии» и «неосуфии» используются как синонимы. При всех их отличиях, в турецком контексте они имеют полное право на существование и используются как самими последователями религиозных лидеров, так и исследователями. На мой взгляд, наиболее точными из них являются термины «джемаат» и «неосуфии», которые подчеркивают новую сущность этих общин. — Прим. авт. (И. Саетов).

человек². По этим данным «мензильцы» делили второе место в Турции с последователями Сулеймана Хильми Тунахана, на первом с большим отрывом находились сторонники Фетхуллаха Гюлена. Некоторые члены общины уверены в том, что их джемаат — самый многочисленный³. Социологические данные, естественно, более объективные, однако и они вряд ли могут дать точные значения. На наш взгляд, можно однозначно говорить о сотнях тысяч последователей, при этом не все из них включены в повседневную общинную или религиозную практику. Количество же людей, которые побывали в с. Мензиль и «приняли покаяние» (*tevbe almak*) за последние десятилетия, скорее всего, составляет семизначное число — по неточным сведениям, каждый год село принимает до 500 тысяч гостей⁴.

Историю духовной цепочки шейхов Мензиля возводят к влиятельному суфийскому авторитету Халиду Багдади (ум. 1827), «обновителю» тариката, основанного Бахауддином Накшбандом (ум. 1389 г.), и далее — к сподвижнику Пророка Абу-Бакру и самому Мухаммаду⁵. От Х. Багдади передача иджазы (разрешения) на тарикатское лидерство идет через его учеников к известному суфию Сибгатуллаху Арваси (ум. 1870 г.) и его халифе — Абдуллаху Тахы, жившим в районе Битлиса в восточной Анатолии. Во время Первой мировой войны семья ученика Тахы, Мухаммеда Зияуддина, сражалась на Восточном фронте. М. Зияуддин теряет на войне двух братьев и руку, за храбрость его благодарит сам Ататюрк⁶.

Именно у преемника М. Зияуддина (ум. 1924 г.) Ахмеда Хазневи, жившего в Сирии рядом с турецкой границей, получил свою

² Kansu Yildirim. Devlet, Tarikat, Cemaat // BirGün. 1.12.16. URL: <http://www.birgun.net/haber-detay/devlet-tarikat-cemaat-137773.html>

³ См. интервью с представителем «Мензиль» в провинции Ван: Adil Harmanci. Van'daki Menzil: Kasım Öztunç'la röportaj // Van Siyaseti, 19.12.13. URL: <http://www.vansiyaseti.com/van/vandaki-menzil-h16078.html>

⁴ Murat Yalniz. Tövbe turuna her yıl 500 bin kişi gidiyor // Sabah. 16.11.06. URL: <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/11/16/gnd116.html>

⁵ Hatme-i haccan sultanlari (Silsile-i Menzil). Istanbul: Alioğlu Yayınevi, 1998.

⁶ Baz, İbrahim. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Norşin Dergâhı ve Şeyh Abdurrahman-ı Tâgî. İlmî ve akademik araştırma dergisi. #34, 2014/2. S. 73–108, 101.

иджазу Абдульхаким Хусейни — основоположник и отец нынешнего и предыдущего лидеров общины. Уже на склоне лет он обосновался в селе Мензиль (нынешнее официальное название — Дурак⁷), купив там достаточно обширные земли. Он умер в 1972 г., оставив на посту шейха своего сына Мухаммета Решита Эрола (родился в 1930 г. в Байкане, провинция Сиирт), при котором неприметное село в дальней провинции и получает огромную популярность⁸. К известному своим происхождением (кроме суфийской составляющей, семья считается потомками Пророка) и благочестием шейху начинают съезжаться посетители, в основном, представители мелкого бизнеса, служащие низшего и среднего звена и члены их семей, со всех концов Турции. Приезжают и нередко излечиваются от своей зависимости множество алкоголиков, приверженцев азартных игр, преступников и т. д. Хотя существует мнение, что именно М. Эрол основал джемаат «Мензиль», Сейда Хазретлери или благочестивый потомок Пророка, как его называют последователи, фатктически продолжает дело своего отца. Абдульхаким Хусейни, подчеркивая важность работы с самыми широкими массами, говорил: «Тарикаты, которые раньше были школами по воспитанию эвлия (друзей Всевышнего), теперь стали школами спасения веры... Раньше люди годами путешествовали, ища себе шейха... Сейчас же нужно ходить от двери к двери, не время тариката, цель — спасти веру...»⁹ Однако, в отличие от отца, М. Р. Эрол делал акцент и на суфийской составляющей, создав своеобразный синтез миссионерства, народного целительства и мистики. Он сам отрицал раздачу какой-либо целительной благодати («Как будто исцеление у меня в кармане, чтобы я его раздавал?»¹⁰), однако к нему тянулись больные (и душевно,

⁷ И «дурак» (с турецкого), и «мензиль» (с арабского) означают примерно одно и то же — место стоянки, остановка, пункт прибытия. В эпоху кемализма многие слова и названия, имевшие арабские корни, меняли на тюркские слова либо придумывали новые слова на основе тюркских корней. — *Прим. авт.*

⁸ Kara M. Metinlerle günümüz tasavvuf hareketleri, 1839–2000. Çemberlitaş, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003. S. 451.

⁹ Цит. По: Çakır R. Ayet ve slogan: Türkiye’de islamcı oluşumlar. İstanbul: Metis, 2012. S. 70.

¹⁰ Ibid. S. 72.

и телесно), бездетные и наркоманы всех мастей. О его сверхъестественных способностях слагались легенды.

После военного переворота 1980 г. все возрастающий поток посетителей села Мензиль вызывает подозрения у властей, и в 1983 г. М. Эрала отправляют в ссылку на запад — на Гёкчада в провинцию Чанакаале. Три года спустя, после личной просьбы премьер-министра Тургута Озала к президенту (и лидеру путчистов) Кенану Эврону, Решиту Эралу разрешают вернуться в Мензиль¹¹. В 1991 г. шейх джемаата подвергся нападению однофамильца, 17-летнего Мурата Эрала из г. Денизли, сумевшего вонзить иглу с ядом на церемонии целования руки во время праздника Рамазан. Преступника чуть не линчевали, но успели спасти (по некоторым сведениям, это были полицейские в гражданском, удивительным образом оказавшиеся во время происшествия поблизости). Мурат впоследствии объяснил свои действия тем, что считал шейха «врагом ислама»¹², однако обстоятельства события так и остались до конца не выясненными. Шейх выжил, однако, по всей видимости, яд подкосил его без того шаткое здоровье. Он скончался два года спустя. С тех пор джемаат возглавляет его младший брат Абдульбаки Эрол (от второй жены А. Хусейни), которого ученики благоговейно называют «Гавс-ы Сани», т.е. второй после отца «Гавс» или «Помощник [в духовных делах]» («Большим Гавсом» называли Абдуль-Кадира Гилани (ум. 1166 г.), одного из самых известных суфиев всех времен, основателя тариката Кадырия).

Суфизм в Турецкой Республике

Суфизм представлял собой широко распространенный феномен в Османской империи и являлся фактически тюркской формой ислама, которая влияла на все социальные слои османского государства. Кроме огромного количества последователей суфийских братств

¹¹ Özcan, Salih. Seyyid Muhammed Râşid Erol'un Hayatı Ve Tasavvufî Etkisi // Journal of Oriental Scientific Research. 2016. Vol. 8. Issue 2. S. 765–784, 770.

¹² Okan, Konuralp. Babadağlı gencin iğnesi Menzil'i bölmeye yeti // Hurriyet. 25.10.2006. URL: <http://www.hurriyet.com.tr/babadagli-gencin-ignesi-menzil-i-bolmeye-yetti-5313189>

среди обычных подданных султана, многие позднеосманские улемы и шейхульисламы также были близки к суфиям, особенно к халидийской ветви накшибандийцев¹³, к которой относится и «Мензиль». Суфийские лидеры выполняли своего рода функцию обратной связи между двором и людьми, а официальный ислам легитимизировал религию низших и средних слоев¹⁴. В республиканский период Ататюрк попытался нивелировать исламский фактор, но если на государственном уровне и в публичной сфере его действия можно признать успешными, то на низовом уровне ситуация складывалась иначе. Суфийские братства — тарикаты, особенно накшибандийского толка, восприняли гонения как неизбежное, и продолжили свою деятельность, теперь уже в новых условиях, когда официально стали нелегитимны.

Реакцию суфиев и дервишей на эти действия турецкий исламовед Исмаил Кара суммирует так:

«1. Закрывать текке невозможно. Это не то же, что закрыть какие-то здания и обители. Потому что весь мир — текке. У этой профессии нет необходимости в коронах, одеждах, официальности.

2. Жизнь в тасаввуфе¹⁵ — естественная необходимость человека. Поэтому она будет удовлетворяться различными способами.

3. Тасаввуф — это воспитание души. Ему не нужно текке. Воспитание передается от души к душе.

4. Правительство сделало то, что считает правильным. Есть (тайный) смысл во всем, что делает правительство. Одно из имен Аллаха — «Хаким» (Правитель), и оно проявляется в правительстве («хукумет» на тур. — производное от «хаким»).

5. Благодать закончилась. Нет пользы в том, чтобы насильно содержать и продлевать существование текке.

6. Это — судьба. Противиться ей — бесполезно. Это все равно, что весло держать против течения.

¹³ Şeker F. M. Cumhuriyet ideolojisinin Nakşibendilik tasavvuru: Şerif Mardin örneği. Sultanahmet, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007. S. 31.

¹⁴ Ibid. S. 26.

¹⁵ То же, что и суфизм. — Прим. авт.

7. Все на свете — проявление имен Аллаха. Хороша и Его милость, и Его гнев.

8. Текке на самом деле и так были будто закрыты из-за того, что не могли обновиться.

9. С закрытием текке ни одна из основ религии не пострадала. Наоборот, мы возвращаемся к основам. Во время Св. Пророка текке не было.

10. Наше время отныне — не время тарикатов»¹⁶.

Мусульманский «режим» в виде султаната существовать перестал, и суфии с этим смирились, однако их деятельность, кроме редких личностей и периодов, и так была минимально связана с политикой (за исключением братства «мевлеви»), поэтому суфии быстро приняли светский характер республики и с большой энергией занялись адаптацией к новым условиям.

Новая политика в общественной сфере, в образовании, культуре и т.д. глубоко подействовала на самих суфиев, которые были вынуждены подстраиваться под новые условия, чтобы влиять на общество. Республиканские власти фактически заставили их быть более рациональными, экономически ориентированными, урбанизированными и использующими все новые инструменты нового турецкого государства и общества¹⁷. Здесь, несмотря на всю турецкую специфику, основную роль, на наш взгляд, играл переход от империи и традиционного общества к национальному государству модерна. Многие традиционные образования, включая и суфийские тарикаты, существовавшие в некой целостности в османское время, были вынуждены перестраивать себя в новых условиях, когда социальная деятельность, которая в досовременных обществах осуществлялась в рамках единого институционального контекста, оказалась «рас-сеяна между различными институтами»¹⁸. Таким образом, суфии превратились в неосуфиев, а тарикаты — в джемааты.

¹⁶ Kara, Mustafa. Metinlerle günümüz tasavvuf hareketleri (1839–2000). İstanbul: Dergah Yayınları, 2010. S. 155.

¹⁷ Mardin Ş., Gen E., Bozulolcay M. Türkiye, İslam ve sekülerizm: makaleler 5. İstanbul: İletişim, 2012. S. 187–188.

¹⁸ Бергер, Питер. Фальсифицированная секуляризация // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 2 (30). 2012. С. 11.

Убрав институт официальных исламских клерикалов, кемалисты подстегнули переосмысление религии более широкими слоями населения и обеспечили «растекание» религиозного авторитета по разным мусульманским лидерам, большинство из которых получило признание исключительно в силу собственных заслуг или харизмы. Кроме того, уход в подполье многих официальных мусульманских деятелей, даже далеких от суфизма, вызвал небывалый рост качества образования в тайных медресе и текке¹⁹. Суфии в обществе, где общим знаменателем был ислам, оказались самыми живучими и способными к самоорганизации мусульманами, и постепенно практически вся исламская деятельность в Турции (если не считать государственного Управления по делам религий) сконцентрировалась вокруг тех или иных суфийских авторитетов. Сеть накшибандийства²⁰ сохранялась и распространялась даже в самые неблагоприятные годы репрессий.

Если при мусульманском «режиме» основной целью суфийских тарикатов было обеспечение духовного развития и совершенствования мусульман (которыми в Османской империи были формально все подданные, кроме представителей других «миллетов»), то в условиях лаицизма их главной миссией постепенно стало «спасение веры», то есть увеличение количества соблюдающих мусульман, которое неуклонно уменьшалось. На наш взгляд, с 20-х гг. в XX в. в Турции превалировали две разнонаправленные тенденции — уменьшение количества так называемых «формальных» мусульман и увеличение количества последователей различных джемаатов.

Ататюрк и его соратники запретили тарикаты в 1925 г., и в целом внедряли лаицизм (*laïcité*) французского типа, который враждебно относится к религии в публичной сфере (Здесь оставим за скобками мотивы и причины этой политики). Местами уровень агрессии доходил и до третьего типа секуляризма по Бергеру, присущего,

¹⁹ Sarıkaya, Saffet. Cumhuriyet Dönemi Türkiye’inde Dinî Tarikat ve Cemaatlerin Toplumdaki Yeri // SDÜ Fen-Edebiyat Fak. Sosyal Bilimler Dergisi, sayı 3. Isparta, 2000.

²⁰ Mardin Ş., Gen E., Bozluolcay M. Türkiye, İslam ve... S. 173.

например, СССР²¹, но это было скорее исключением. Людям не запрещалось быть практикующими верующими, однако они попадали в категорию людей «второго сорта», и многие социальные лифты для них были закрыты априори. О том, чтобы открыто читать зикр или собираться числом более десяти (не говоря уже о тысячах), в определенном месте для мусульман тогда не могло быть и речи. Однако в том числе и эти гонения на мусульман послужили фактором поражения Народно-республиканской партии Турции на первых же альтернативных выборах в 1950 г. Аднан Мендерес и его Демократическая партия существенно ослабили давление на ислам, и турецкие джемааты, обладающие мощной внутренней динамикой, были давно к этому готовы²². Они создали, по словам известного турецкого исследователя ислама Шерифа Мардина, своеобразный «синтез религиозной и экономической жизни»²³. Более того, джемааты служили той силой, которая помогала мусульманам модернизироваться и не чувствовать себя отчужденными в новых реалиях. В каком-то смысле, мусульманские общины (и исламистские партии) даже секуляризировали мусульман, по умолчанию принимая факт легитимности турецкого национального государства, одним из столпов которого является лаицизм²⁴.

Военный переворот 1980 г. был направлен как против насилия и хаоса, в который погружалась страна в конце 70-х, так и, в первую очередь, против коммунистов и вообще левых движений, включая террористическую Рабочую партию Курдистана. Несмотря на негативное отношение к исламу в целом, турецкая политическая и военная элита начала смиряться с тем, что игнорировать его невозможно, а не давать доступ к легальным способам политического представительства — опасно. К тому же на первых выборах после перегово-

²¹ Бергер, Питер. Фальсифицированная... С. 12.

²² Zarccone, Thierry. *Nakşibendiler ve Türkiye Cumhuriyeti: Zulümden, Yeniden Din, Siyasî ve Toplumsal Mevkiye Ulaşma (1925–1991)* // *Türkiye Günlüğü — Üç Aylık Fikir ve Kültür Dergisi* Sayı 23. Yaz 1993. S. 103.

²³ Mardin Ş., Gen E., Bozluolcay M. *Türkiye, İslam ve...* S. 102–103.

²⁴ Для сравнения см.: Roy O. *Globalized Islam: the search for a new Ummah*. New York: Columbia University Press, 2013. P. 40–41.

рота неожиданно — и против желания путчистов, создавших свою партию — победил Тургут Озал и его Партия Отечество, которая к мусульманам относилась лояльно, а Озал сам читал намаз и был близок к суфийским кругам, хотя и вел светский образ жизни²⁵. Его успешные экономические реформы и либерализация экономики, кроме всего прочего, вызвали бурное развитие анатолийской глубинки и рост пресловутого «зеленого [исламского — авт.] капитала», владельцем которого была консервативная буржуазия.

Курдский джемаат турецких националистов

В этом контексте неудивителен интерес политиков к селу Мензиль, а) привлекающему сотни тысяч паломников; б) находящемуся на востоке, т.е. в густо населенных курдами областях; в) в котором находится община, лидеры которой — курды (пусть и с легендарной родословной от Пророка), г) придерживающиеся исламских догм без различия национальностей, но с уважением к общетурецкой нации. В 70-е годы XX в., с появлением Партии национального действия (ПНД), начинается осторожное сближение идеологии турецкого национализма, прежде критически настроенного к религии вообще, с выходящим из подполья исламом. Исламские джемааты на востоке Турции, возможно и не пестуя идеальный для кемалистов тип гражданина, тем не менее были злом меньшим, чем коммунизм, и особенно курдский терроризм, и, в конечном счете, злом своим, который проще кооптировать, чем пытаться уничтожить. Возможно, именно поэтому в 70–80-х гг. стал проявляться интерес турецких националистов к селу Мензиль и обитающим в ней лояльным к государству неосуфиям, которые сочетали в себе накшибандийские традиции, турецкую идентичность и суннизм²⁶. Ходили слухи, что сам Альпаслан Тюркеш, создатель и лидер ПНД, был последователем

²⁵ См. Утургаури С. Н., Ульянов Н. Ю. Тургут Озал — премьер и президент Турции. Москва: Институт востоковедения РАН, 2009.

²⁶ Öztürk, Mustafa. İslam Dünyasında Yenilik ve Yenilikçilik Karşıtlığının Zihniyet Kodları — Modern Türkiye Örneği // Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. #1. 2009. S. 17.

М. Эрала²⁷. Скорее всего, это не соответствовало действительности, но фактом остается то, что националисты пытались «играть» на исламском поле и привлечь электорат, в котором были также очень заинтересованы партии политического ислама. В 70–80-е годы многие националисты — «улкюджю» стали последователями «Мензиль». Происламски настроенная группа внутри ПНД, возглавляемая Мухсином Языджыоглу (сидел 6 лет в тюрьме после переворота 1980 г.), откололась от партии в 1993 г., начав эксперимент по тюрко-исламскому синтезу на партийном уровне. Он часто общался с лидерами «Мензиль» и других джемаатов, рассчитывая, безусловно, и на электоральную поддержку. «Мензиль», по некоторым данным, его поддержал²⁸, но большого успеха Языджыоглу не добился²⁹. Его Партия большого единства (ПБЕ) стабильно привлекала голоса всего 300–500 тыс. избирателей, и сложно сказать, сколько из них были посетителями села Мензиль. Провинция Адьяман также не отличалась большим процентом голосования за ПБЕ. Учитывая то, что на протяжении последней декады «Мензиль» практически открыто поддерживает правящую ПСР (об этом см. ниже), а ПБЕ набирает ненамного меньше голосов (а на муниципальных даже больше), можно предположить, что электоральный эффект от близости к Мензилью для Языджыоглу и партии был однозначно не определяющим.

Можно утверждать, что последователи шейхов из семьи Эрал политически ориентируются на промусульманские партии с националистической риторикой, которые выступают за либеральную экономику и поддержку малого бизнеса. Согласно данным, приведенным турецкими исследователями из Сельджукского

²⁷ Dr. Mehmet Bacaksız. Cemaatlerin Ve Tarikatların Milliyetçi Harekete Katkısı Var mı? // Haberiniz. 31.10.12. URL: <http://haberiniz.com.tr/kose-yazisi/65380/cemaatlerin-ve-tarikatlarin-milliyetci-harekete-katkisi-var-mi-dr-mehmet-bacaksiz.html>

²⁸ Atay, Tayfun. Küyerel'leşen Nakşilik: Menzil Cemaati // Cumhuriyet. 28.05.15. URL: http://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/287019/_Kuyeler_lesen_Naksilik_Menzil_Cemaati.html

²⁹ Вообще, всерьез говорить о поддержке теми или иными джемаатами определенных политических сил можно только при наличии прямых доказательств или свидетелей. Несмотря на некоторую закрытость общин, их массовость приводит к неизбежному распространению сведений о политической пропаганде, если таковая имеет место быть внутри джемаата, особенно учитывая неоднородность политических воззрений участников и членов общин, имеющих разный жизненный бэкграунд. — Прим. авт.

университета Акйешильменом и Озджаном³⁰, «Мензиль» поддержал в 1973–1977 гг. Партию национального действия, в 1977 г. (наряду с ПНД) и в 1987–1995 гг. — исламистов (Партию национального спасения, ставшую затем Партией благоденствия), в 1983 г. (националисты и исламисты были тогда под запретом) Партию Отечество Тургута Озала, в 1995–2002 гг. Партию большого единства М. Языджюглу³¹. С 2002 г. по сей день джемаат является электро-альной базой правящей Партии справедливости и развития (ПСР), и с этого момента политическая модель взаимодействия государства с джемаатами начинает меняться.

«Захват накшибандийства» Партией справедливости и развития

Основателями ПСР являются³² выходцы из исламистских партий, которые сменяли друг друга после запретов, но оставались единым целым, и которых объединяет бренд движения «Национальный взгляд» и ее лидер — Неджметтин Эрбакан. После запрета на политическую деятельность Партии добродетели в 2001 г., давно назревавший в среде исламистов раскол был оформлен официально, и большая часть политиков и депутатов парламента перешли в новую Партию справедливости и развития, а часть осталась с Эрбаканом, который создал Партию счастья. ПСР полностью отказалась от исламистских лозунгов и заявила своей целью демократизацию Турции. Впрочем, они хорошо понимали, что в стране со многовековой мусульманской традицией и подавляющим большинством приверженцев ислама, демократизация неизбежно приводит к выводу

³⁰ Akyeşilmen, Nezir; Özcan, Arif Behiç. Islamic Movements and Their Role In Politics In Turkey. Selcuk University Journal of Institute of Social Sciences. Vol. 31. 2014. S. 34.

³¹ В 2009 г. разбился на вертолете вместе с несколькими соратниками, обстоятельства гибели до сих пор до конца не выяснены.

³² Тут можно применить глагол и в прошедшем времени «являлись», поскольку многих отцов-основателей теперь в официальных списках нет, их подчистили после того, как эти люди впали в немилость к президенту Турции Реджепу Эрдогану. — Прим. авт.

мусульман, а вместе с тем и ислама на передний план³³, а либерализация экономики позволяет анатолийской глубинке получить доступ к рынкам. Удачно используя политтехнологии и мировую экономическую конъюнктуру, ПСР провели ряд реформ, которые позволили резко увеличить ВВП страны и приблизиться к копенгагенским критериям для вступления в ЕС.

ПСР понемногу преодолела нетерпимость государства и бюрократического аппарата по отношению к мусульманам, а также легитимизировала присутствие ислама в публичной сфере. Можно сказать, что в «нулевых» от французской модели агрессивного лаицизма Турция перешла к плюралистической светскости англо-саксонского типа. Турецкие джемааты превратились из персон нон-грата в активных участников общественно-политических процессов. Привлечение сторонников мусульманских неосуфийских общин на сторону ПСР происходило на трех уровнях.

Личностный уровень: электорат. При помощи риторики, предвыборных обещаний и принятия законов (например, об отмене запрета на ношение платка в государственных учреждениях), а также демонстрации «мусульманскости» лидеров партии. Это работало в 50-х и 80-х гг. XX века и продолжает служить хорошую службу в XXI веке. ПСР удалось «оседлать» волну мусульманского ресентимента.

Коллективный уровень: кооперация и торговля. Кроме того, что с 2002 г. снимаются препятствия на принятие мусульман на работу в государственные органы, ПСР начинает работу по целенаправленному заполнению вакансий представителями различных общин («Искандер-паша»³⁴, гюленовцев, «Эренкёй» и др.³⁵). «Мензиль» тоже участвует в этом торге, особенно концентрируясь в сфере

³³ См., например, интервью с Исмаилом Кара: «Demokratikleşme islâmi öne çıkarır» // Pazar Postası. № 21. 14.05.1994. URL: <http://www.rusencakir.com/Demokratikleşme-Islami-one-cikarir-Soylesi-Ismail-Kara-14-Mayis-1994/2018>

³⁴ Этот джемаат был изначально тесно связан с Эрбаканом, и многие политики являлись последователями шейха Мехмеда Захида Котку и его преемника Эсата Джошана. — Прим. авт.

³⁵ Интервью с Х., 43 года: «Государство не открывало вакансий в этом муниципалитете, пока от джемаатов не поступали списки с фамилиями. Фетхуллахисты [т.е. гюленовцы — Прим.авт.] отправляли их сразу, у них было много готовых кадров, а от остальных иногда приходилось ждать месяцами» (Из личного архива И. Г. Саетова).

здравоохранения³⁶. Официальные лица периодически отвергают обоснованные подозрения в том, что члены мусульманских общин кооптируются в бюрократию и политику³⁷, однако в реальности все обстоит по-другому. Многие наблюдатели говорят о смене «гюленовских кадров»³⁸ на кадры «Мензиля»³⁹, некоторые задаются вопросом, не произойдет ли в будущем аналогичная «чистка» и от «мензильцев»⁴⁰.

Политический уровень: присяга. Примерно с 2007–2008 г. Эрдоган начал консолидировать власть в одних руках, идеологической оболочкой этого была выбран образ мусульманского лидера⁴¹. В этой конструкции альтернативные мусульманские авторитеты оказываются конкурентами как на электоральном поле, так и в обществе и государственных органах. Поэтому они в итоге должны либо стать полностью лояльными (т. е. говоря мусульманскими терминами — принести присягу [*biat etmek*]), либо быть маргинализированы до полного уничтожения. Этот подход полностью соответствует и кемалистским методам однопартийного периода, с той

³⁶ См., напр.: Aksaç, Bahar. Eski AKP'li vekilden itiraf: Menzil Tarikatı, Sağlık Bakanlığı'nda kadrolaştı // BirGun. 11.11.16. URL: <http://www.birgun.net/haber-detay/eski-akp-li-vekilden-itiraf-menzil-tarikati-saglik-bakanligi-nda-kadrolasti-135069.html>; Çelikdönmez, Ömür. Bürokraside Menzil bir adım önde, Milli Görüş beklemede, F tipi tasfiye, Ülkücüleri sormayın! // Timeturk.com. 10.01.14. URL: <http://www.timeturk.com/tr/makale/omur-celikdonmez/burokraside-menzil-bir-adim-onde-milli-gorus-beklemede-f-tipi-tasfiye-ulkuculeri-sormayin.html>

³⁷ Хюсеин Челик о гюленовцах: «Над этим смеются даже вороны». URL: <http://www.ntv.com.tr/turkiye/cemaat-devlete-sizmis-buna-kargalar-guler,FMxmUxVJhUqKz-8NGPbZnQ>; Реджег Акдаг о «мензильцах»: «Это порождение фантазии». URL: <http://odatv.com/saglik-bakanindan-akpli-eski-vekile-menzil-yaniti-1312161200.html>

³⁸ Официальный конфликт Эрдогана с Гюленом начался осенью 2013 г., и сейчас находится на пике своей остроты: десятки тысяч людей арестованы, сотни тысяч уволены. После попытки переворота 15 июля 2016 г. турецкие власти возложили ответственность за него на Ф. Гюлена, и все его сторонники по умолчанию подозреваются в терроризме. Сам Гюлен обвинения категорически отрицает.

³⁹ См, напр.: Gülen Cemaati yerine hangi cemaat geçiyor? // Sol. 17.08.16. URL: <http://haber.sol.org.tr/toplum/gulen-cemaati-yerine-hangi-cemaat-geciyor-166005>

⁴⁰ См, напр.: Aral, Erol. Menzil cemaati de terör örgütü ilan edildiğinde, AKP yönetimi yine 'Kandırıldık' mı diyecek? // T24. 16.11.16. URL: <http://t24.com.tr/haber/menzil-cemaati-de-teror-orgutu-ilan-edildiginde-akp-yonetimi-yine-kandirildik-mi-diyecek,371055>

⁴¹ См. подробнее: Саетов И. Г. От электората к «Халифату» // Российский совет по международным делам. 10.11.15. URL: <http://russiancouncil.ru/analytics-and-comments/analytics/ot-elektorata-k-khalifatu/>

лишь разницей, что тогда одним из критериев отбора в элиту был отказ от публичного соблюдения мусульманской религии, а теперь дело обстоит наоборот, и, образно говоря, бороды вошли в моду, но государство все так же нетерпимо к альтернативному мнению. Некоторые общины, включая «Мензиль», согласились и на этот уровень сотрудничества. Не случайно самые первые лица государства, включая Эрдогана, участвуют в открытии, например, «джемаатских» больниц «Мензиля»⁴²; или ассоциации «джемаатских» бизнесменов выражают открытую поддержку власти.

Остается главный вопрос — что будет с неосуфийскими джемаатами, если такая политика продлится достаточно долгое время? Ш. Мардин считает, что ПСР «захватила накшибандийство», и это является «успехом кемализма»⁴³, и мы склонны с ним скорее согласиться. В период агрессивного секуляризма джемааты сохранялись и развивались в силу нескольких факторов, главным из которых было желание сохранить исламскую веру в отсутствие государственной поддержки и, более того, при отрицательном отношении властей к религии. Джемааты исходили из логики «кто, если не мы» и сильно перестроились, фактически перейдя в новую форму, соответствующую политической и социальной среде. При изменении среды, а именно после выхода ислама в публичное пространство и снятия запретов на представительство мусульман во всех сферах турецкого общества, джемааты теряют свою инициативу. ПСР «захватила» их миссию в своем политехнологическом дискурсе и поглощает институционально, дело «спасения веры» отходит на второй план, поскольку явного притеснения нет (хотя перед выборами электорат все еще пугают «кемалистами», а количество соблюдающих мусульман медленно, но верно снижается). Теперь общины стоят перед выбором — переформулировать свои цели и задачи, и вообще свою сущность, или раствориться в электорате,

⁴² Erdoğan'ın EMSEY hastanesi açılışındaki konuşması // Ensonhaber. URL: <http://www.ensonhaber.com/erdoganin-emsey-hastanesi-acilisindaki-konusmasi-2012-05-29.html>; В блогосфере сторонники джемаата пишут об этом: «На открытии больницы присутствовали тысячи наших суфиев». URL: <https://kainatpadiisahi.wordpress.com/2012/05/30/emsey-hospital/>

⁴³ Mardin Ş., Gen E., Bozluolcay M. Türkiye, İslam ve... S. 44.

партийных органах и институтах ПСР. На наш взгляд, при сохранении нынешних политических условий правдоподобным выглядит «возврат джемаатов к тарикатству» и их полная деполитизация — уход в духовную область и акцент на самосовершенствовании и индивидуальном поиске Бога. Это позволит оппозиционно настроенным выжить, поскольку главную озабоченность Эрдогана вызывает именно публичная нелояльность, способная воздействовать на электорат. Для лояльных неосуфиев это будет способом избежать рефлексии по поводу сущности современной власти и как оценок ее деятельности, так и анализа моральных аспектов сотрудничества с ней. Активная религиозно-общественная деятельность останется прерогативой государственных органов, в первую очередь Управления по делам религий и связанных с ней структур, что, скорее всего, приведет к выхолащиванию и формализации религии. Если неосуфии «вернутся» к более мистическим формам, то это будет некий «неотарикат», сильно отличающийся от нормативных моделей прошлого, и это будет представлять собой уже новый феномен эпохи постсекуляризма, и мы сможем говорить о зикрах по видеомессенджерам, о рабыте через дополненную реальность, о посте с применением таблеток, произведенных по нанотехнологиям, суфийской арт-терапии и так далее.



Скандальная фотография Ахмета Давутоглу, занимавшего в то время пост премьер-министра и лидера ПСР, во время визита к шейху джемаата Мензиль Абдульбаки Эролу накануне досрочных парламентских выборов 1 ноября 2015 г. (Источник — газета *Yeni Akit* — *Davutolu, Menzileyhi Abdalbaki Erol'u ziyaret etti* // *Yeni Akit*, 22/10/2015. URL: <https://www.yeniakit.com.tr/haber/davutoglu-menzil-seyhi-abdalbaki-erolu-ziyaret-etti-101587.html>)



Интерьер мечети джемаата «Мензиль» (официально — Диянета) на окраине Анкары. (фотография из архива автора)



Экстерьер мечети джемаата «Мензиль» (официально – Диянета) на окраине Анкары.
(фотография из архива автора)



Двор мечети джемаата «Мензиль» (официально — Диянета) на окраине Анкары: места для омовения. (фотография из архива автора)



Разговение с членами «Мензиль» в их анкарской мечети.
(фотография из архива автора)



Подарки на разговение от Партии национального действия (ПНД).
(фотография из архива автора)



Памятка с порядком инициации новых адептов в джамаат.
(фотография из архива автора)



Офис транспортной компании «Хашеми» (принадлежит членам «Мензиль») в селе Мензиль. (фотография из архива автора)



Женская часть в автобусах транспортной компании «Хашеми» (принадлежит членам «Мензиль») отделена ширмой, выход отдельный. (фотография из архива автора)



Интерьер одного из гостинично-ресторанных комплексов *Semerkind* (принадлежит членам «Мензиль»), расположенных на перевалочных пунктах трасс в Турции.
(фотография из архива автора)



Вид на главную мечеть села Мензиль. (фотография из архива автора)



Паломники и интерьер главной мечети села Мензиль.
(фотография из архива автора)



Торговая площадь в селе Мензиль. (фотография из архива автора)



Суфии Мензиль во время зикра периодически накрываются марлей, чтобы никто не видел их лиц. В свободное от зикра время некоторые используют ее в качестве головного убора. (фотография из архива автора)



Изредка в селе Мензиль можно увидеть девушек в никабах, возможно — членов семьи шейха. (фотография из архива автора)



Переход между мечетью и другими помещениями в селе Мензиль.
(фотография из архива автора)

Глава 5

Мехмет Захид Котку и джемаат «Искандер Паша»: суфий между исламом, политикой и холдингами

На социально-политической арене Турции второй половины XX в., не говоря уже о XXI в., суфийские и неосуфийские мусульманские общины — джемааты — занимали заметное место. В 2011 г. более 6% населения страны причисляли себя к тем или иным джемаатам¹. Несмотря на то, что община «Искандер Паша», согласно этому опросу, не была самой многочисленной, ее влияние нельзя недооценивать — это как раз тот случай, когда качество членов и сочувствующих джемаату гораздо важнее их абсолютного количества. Это единственный джемаат, *шейха* (лидера) которого могли считать своим учителем высшие политические чины Турции, причем не один, а сразу три — Тургут Озал (премьер-министр в 1983–1989 гг. и президент в 1989–1993 гг.), Неджмеддин Эрбакан (премьер-министр в 1996–1997 гг.) и Реджеп Тайип Эрдоган (премьер-министр в 2003–2014 гг., президент с 2014 г. по наст. время)².

¹ Türkiye'nin en büyük cemaat hangisi? // Haberturk. 22.06.11. URL: <https://www.haberturk.com/gundem/haber/641873-turkiyenin-en-buyuk-cemaati-hangisi>

² Hakan A. Gazeteci milleti Diyarbakır'da // Hürriyet. 3.06.11. URL: <https://www.haber3.com/medya/oyle-bir-cemaat-kalmadi-haberi-832066>

Биография шейха

Мехмед Захид Котку (1897–1980), благодаря которому одно из ответвлений суфийского *тариката* (братства) Накшибандия — Халидия — Гюмюшханевия стало известным и влиятельным джемаатом, родился в Бурсе, куда его отец и мать, этнические аварцы, мигрировали из Нухи (Российская империя, теперь Шеки в Азербайджане) в 1880 г. Котку, у которого было три сестры и два брата, учился в начальной и средней школах в Бурсе. В возрасте 18 лет, будучи студентом Высшей школы искусств, Мехмед был мобилизован на фронт Первой мировой войны..

Котку вернулся с войны в Стамбул в 1918 г., официально работал сотрудником военного ведомства, посещал множество религиозных собраний, уроков, проповедей и *сохбетов* (религиозных бесед). В 1920 г. был посвящен в суфийское братство Омером Зияуддином Дагестани (1849–1921), аварцем по происхождению и шейхом одного из накшибандийских тарикатов. После смерти своего учителя Котку получал знания у его преемника Текирдагли Мустафы Фейзи (1851–1926). В возрасте 27 лет Котку была дана иджаза (разрешение) для преподавания религиозных уроков и посвящения новых членов в тарикат. Известно, что он выучил наизусть Коран. В 1925 г. суфийские ордена в Турции были запрещены, и власти начали внедрять агрессивную светскую (лаицистскую) систему. Котку вернулся в Бурсу, где после смерти их шейха в 1926 г. совместно с двумя друзьями, которых называли *халифами* (заместителями) Фейзи, решил продолжить деятельность тариката в подполье³.

После смерти отца в 1929 г. Мехмед стал имамом мечети села Изват. Котку много лет проработал в этом селе, пока в 1940 г. не был назначен имамом в мечеть Уфтад в Бурсе. Когда умер второй из его друзей по тарикату Абдулазиз Беккине (1895–1952, род. в Казани, Россия), Котку с семьей переехал в Стамбул и возглавил суфийскую общину. Официально он был назначен имамом

³ Yaşar E. İskenderpaşa Cemaatı: Dergah'tan Partiye, Vakıf'tan Şirkete Bir Kimliğin Oluşumu ve Dönüşümü // Modern Türkiye'de siyasi düşünce: İslamcılık. V. 6. İstanbul, 2011. S. 326.

мечети «Уммю Гюльсюм», в 1958 г. стал имамом мечети «Искандер Паша»⁴, где служил до самой смерти и именем которой начали называть джемаат.

«Невидимые университеты» и турецкая бюрократия

Время деятельности Беккине и Котку в Стамбуле совпало с некоторым ослаблением давления на религиозных людей и периодом относительной либерализации в Турции. После перехода к многопартийной системе в 1946 г. Демократическая партия выиграла первые выборы в 1950 г. Власти дали разрешение произносить *азан* на арабском языке, включили уроки религии в программу начальной школы, сняли запрет на религиозные программы на радио, разрешили открывать курсы Корана и т.д. Подпольные суфии были готовы использовать все преимущества и новые возможности: основная стратегия ордена Накшибанди состояла, согласно Алгару, исследовавшему в том числе и джемаат «Искандер Паша», в том, чтобы «обучать свой *нафс* (эго), принимая активное участие в общественной жизни»⁵. Суфии менялись, классические тарикаты превращались в современные религиозные общины или джемааты. Если ранее суфийские институты, прежде всего, были нацелены на духовное развитие и самосовершенствование, существуя в благоприятных условиях мусульманского государства, то в условиях жесткой светскости и официального запрета их основной задачей стало «спасение веры», объединение религиозных людей, их социализация в кругу верующих. Несомненно, суфийские ритуалы (*тёвбе*, *вирды*, *зикры*, дополнительные молитвы) никуда не исчезли, однако де-факто джемааты, особенно в городах, стали играть роль разрушающейся в условиях модерна большой семьи, без которой многие психологически не могли чувствовать себя комфортно в новой быстро меняющейся среде.

⁴ Kara M. Metinlerle günümüz tasavvuf hareketleri, 1839–2000. İstanbul, 2003. S. 362.

⁵ Algar H. Political aspects of Naqshibendi history. *Varia Turcica* XVIII, 1990. S. 12.

Мехмед Захид продолжил нововведения Абдулазиза Беккине, направленные на привлечение к исламу образованных людей джемаата, студентов университетов и бюрократов⁶. Ему удалось завоевать сердца большинства учеников Беккине, которые впоследствии сыграли значительную роль в турецкой политике 1970–1990-х годов, таких как будущий премьер-министр и президент Турции Тургут Озал (1927–1993), его брат и политик Коркут (1929–2016) и Неджмеддин Эрбакан (1926–2011). Однако некоторые важные фигуры (например, Нуреттин Топчу, 1909–1975) не приняли мастерство Котку⁷. Растущий круг Котку служил невидимым духовным университетом⁸ для талантливой и одаренной молодежи, особенно изучающей инженерию, которая искала что-то помимо позитивной науки, а также для социализации, совместимой с религиозностью⁹. Добрые и смиренные манеры шейха, глубокие познания в классическом исламе, аскетический стиль жизни и природная харизма усиливались благодаря турецкому патриотизму, пониманию важности технического прогресса и готовности соединять исламскую идентичность с либеральной экономикой. Ученики Котку делали карьеру в разных областях, но прежде всего — в бюрократии, особенно сильны их позиции были в Агентстве государственного планирования (АГП) при правительстве Турции.

Вот как описывает процесс инициации в суфийский круг Эрсин Гюрдоган, автор книги «Невидимый университет»:

«Во время одного из рабочих совещаний в Планировании [АГП] Муаммер Долмаджы сказал мне, что Ходжаэфэнди [Учитель] вечером посетит дом Яхьи Огуза в районе Бахчелиэвлер, и чтобы я тоже приходил, если у меня будет время. Мы пошли на сохбет [религиозную беседу] вместе с моими коллегами из Планирования Джеватом Айханом и Кахраманом Эммиоглу.

Это был многолюдный сохбет, в котором принимали участие и чиновники высшего ранга Планирования. Беседа и обсуждение

⁶ Yaşar E. İskanderpaşa Cemaatı... S. 326–327.

⁷ Muaz E. Erbakan ve Topçu'nun hocası idi Abdülaziz Bekkine // Dünya Bizim. 1.06.16.

⁸ Gürdoğan E. Görünmeyen üniversite. İstanbul, 1991.

⁹ Çakır R. Ayet ve slogan: Türkiye'de islamcı oluşumlar. İstanbul: Metis, 2012. S. 23.

актуальных вопросов продлились до самой ночи. К полуночи мы с Джеватом Айханом и Кахраманом Эммиоглу обнаружили себя сидящими на коленях перед Ходжаэфэнди.

Ходжаэфэнди поочередно взял наши руки между своими. И попросил сделать тёвбе [раскаяние] во всех прошлых грехах, признать совершенные сознательно или несознательно ошибки.

Он предупредил нас, что мы не должны повторять ошибки и неправильные деяния. Он сказал нам простить другим все их проступки перед нами.

Он сказал, что мы должны отстраниться от всякого чувства злобы, ненависти и мести. Таким образом мы освободим свою душу и разум от мешающих им мыслей и действий.

Мы пообещали, что не уйдем от сунны [слов и действий] Пророка, что будем воспитывать себя в нравственности Пророка.

Мы все вместе сделали тёвбе, сказав: «Я прошу у являющегося творцом земли и небес, Живого и Самодостаточного Аллаха простить мои недостатки. Я раскаиваюсь перед Ним со всем сожалением о своих ошибках. Потому что дает жизнь, убивает и воскрешает только Он».

Затем один из тех, кто находился с нами, прочитал следующие аяты из суры «Аль-Фатх» [Корана]:

«Воистину, те, которые присягают тебе, присягают Аллаху. Рука Аллаха — над их руками. Кто нарушил присягу, тот поступил во вред себе. А кто был верен тому, о чем он заключил завет с Аллахом, тому Он дарует великую награду» [48:10].

Затем мы все положили руки на колени и закрыли глаза. Ходжаэфэнди сказал три раза «Аллах», и мы открыли глаза. Все вместе подняли руки для молитвы. Ходжаэфэнди помолился за нас. Он сказал: «Не пропускайте намазы [обязательные ежедневные молитвы], не забывайте вспоминать Аллаха и приходите опять через шесть месяцев. И мы ушли из дома, окрыленные, как птицы»¹⁰.

Котку, как и другие «успешные» шейхи того периода, примирил исламские и современные дискурсы и воспитал поколение

¹⁰ Gürdoğan E. Görünmeyen üniversite. İstanbul, 1991. S. 36–37.

мусульман, которое не ставило под сомнение легитимность Республики¹¹. Мехмед Захид поддержал государственный переворот 12 сентября 1980 г., заявив, что страна «в противном случае пострадает»¹². Учитывая этот удивительный факт, а также то, что Котку ни разу не обвинялся правоохранительными органами, вполне возможно, у него была группа сочувствующих внутри государства, вероятнее всего, в военных националистических кругах, настроенных одновременно и против Запада, и против левых течений в политике.

С одной стороны, Мехмед Захид продолжал обычное служение в качестве главы благочестивых муридов, обучая их суфийским ценностям¹³ и якобы демонстрируя необычайные мистические способности¹⁴. Он также написал более 10 книг по суфизму. С другой стороны, Мехмед Захид продвинулся далеко за пределы религиозного порядка и стал лидером современного джемаата¹⁵, оказывая влияние на гораздо большее число различных людей, поощрявших принимать активное участие в социальной, экономической и политической жизни страны. Котку проводил много сохбетов, концентрируясь на том, что должно быть сделано, а не только на обсуждении моральных ценностей. Он сказал, что если попытается сделать из своих учеников «настоящих дервишей», то они «все разойдутся»¹⁶.

Его последователи создали неправительственные организации и издательства, такие как «Илим Яйма Кемияети», «Сонмез нешрият», «Хакйол вакфы». Большая часть заботы Котку касалась экономической основы мусульманской деятельности и даже развития национальной промышленности. Некоторые акционерные компании,

¹¹ Mardin Ş. Operasyonel Kodlarla Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslami İstisnacılığı // Türkiye, İslam ve sekülerizm: Makaleler 5. İstanbul, 2012. S. 193–194.

¹² Özdamar M. Şeyh Kotku: Bursalı Mehmed Efendi. İstanbul, 2000. S. 12.

¹³ См., например: Kotku M. Z. Nefsin terbiyesi. İstanbul, 2011.

¹⁴ Coşan E. Mehmed Zahid Kotku. İstanbul, 2009. S. 51.

¹⁵ Yaşar E. İskanderpaşa Cemaati... S. 329.

¹⁶ Yılmaz H. Dünden bugüne Gümüşhânevi mektebi. İstanbul, 1997. S. 150–159.

такие как первый турецкий завод дизельных двигателей *Gümüş Motor*, были открыты с его благословения¹⁷.

Суфии и политика

Мехмед Захид широко известен и как тот, кто дал иджазу Неджмеддину Эрбакану на создание исламистской Партии национального порядка (ПНП)¹⁸, открывшей историю партий политического ислама в Турции. Котку считал политическую деятельность экстраполяцией работы джемаата на политику и мерой защиты мусульманской идентичности в публичной сфере. Для Эрбакана, который был недавно устранен из Партии справедливости Сулеймана Демиреля, и других религиозных политиков — соучредителей ПНП, это был шанс захватить исламский дискурс в политике и обрести электорат, чтобы прийти к власти. Вскоре Эрбакан, почувствовав силу, отошел от ожиданий шейха и стал вести самостоятельную игру, и Котку даже (тщетно) потребовал отставки Эрбакана. В то же время Котку публично не поддерживал ПНП и встречался с другими высокопоставленными политиками и бюрократами всех мастей.

Мехмет Захид умер в 1980 г. и был похоронен на кладбище мечети Сулеймание. Преемником на посту лидера джемаата стал его зять, профессор богословия Махмуд Эсад Джошан (1938–2001). Не все приняли относительного молодого профессора в качестве шейха, однако ему удалось консолидировать значительную часть последователей и в целом сохранить джемаат. В числе тех, кто не желал слушаться Джошана, был и Эрбакан, трещина между политическим деятелем и суфийским джемаатом вскоре превратилась в пропасть. Началась борьба вокруг подписки на журнал «Ислам», где главным редактором был Джошан, благотворительных взносов, стипендий студентам и так далее. Несомненно, это была борьба за авторитет и последователей, окрашенная в исламские тона: Эрбакан

¹⁷ Coşan E. Mehmed Zahid Kotku. İstanbul, 2009. S. 90.

¹⁸ Çakır R. Ayet ve slogan: Türkiye’de islamcı oluşumlar. İstanbul: Metis, 2012. S. 22.

использовал паству и ресурсы джемаата для институционализации партии, создал альтернативные учреждения и медиа и перерос джемаат в способности политической мобилизации масс. В 1990 г. «Искандер Паша» и преемница ПНП «Партия благоденствия» разорвали отношения окончательно. Эсад Джошан выступил в мае этого же года перед своими последователями с эмоциональной речью. Приведем важные выдержки из нее:

«Мне задают вопросы, многие из которых связаны с партией [Благоденствия]. Говорят — какое-то время вы ее поддерживали, теперь идет речь о размолвке. Почему?»

Поддержка оказывалась еще нашим ходжой [учителем, т.е. Мехмедом Захидом Котку]... партия была актом действия нашего дергяха [суфийской обители]. К ходже пришли люди [Неджмеддин Эрбакан и его соратники] и спросили: «Наши ходжа, можем мы сделать такие-то вещи?». Он дал приказ, показал направление, сказал: «Делайте». Для поддержки обратившихся товарищей ходжа выделил свои кадры... Таким образом, эта политическая деятельность началась как активность нашего дергяха... мы поддерживали это движение от макушки до ногтей ног...

Бывало, во времена политических событий наши Ходжа делал им назначения, давал рекомендации наподобие «Пусть сделает так и так. Скажите им, пусть эдак не делают. Пусть ни в коем случае не принимает данное решение. Осторожно, пусть так не поступают» ... До военного выступления [переворота 12 сентября 1980 года] я помню, он сказал следующее: «Пусть закроют молодежное крыло, [иначе] этих ребят уничтожат»... Те, кто возражал и не послушал, затем все оказались в тюрьме...

Затем, я помню, [Ходжа] как-то сказал: «Передайте Неджми [Неджмеддину Эрбакану], чтобы отошел от руководства партией». Чтобы удостовериться в передаче послания, он уполномочил своего шурина Османа Чатаклы, чтобы тот лично встретился и сказал. Но [Эрбакан] не ушел с поста...

В то время [во время событий военного переворота 1980-го года] те, кто послушался [Ходжу], успокоились, приведу один конкретный пример. Яхья Огуз бей был первым заместителем

министра промышленности. «Пусть Яхья уйдет в отставку», — сказал [Ходжа]. На следующий день Яхья-бей приехал [из Анкары] в Стамбул и спросил: «Эфэндим, ваши слова — закон, я же приехал удостовериться, действительно ли вы такое сказали или нет?». «Да, — сказал [ответил] Ходжа». Сразу ушел в отставку. [Поэтому] Яхья не испытал бедствий, не был отправлен на острова [с тюрьмами]...

Люди из нашего фонда несколько лет назад зашли к одному торговцу, сказали: «Мы из «Хакйол» [«Верный путь», фонд, аффилированный с «Иксандер-паша»], собираем пожертвования для учеников, не могли бы и вы поучаствовать? Поможете нам?». В ответ они услышали: «Мы спросим партию и будем помогать или откажем в помощи в соответствии с полученным ответом, мы напрямую никому не помогаем». Спросили партию и затем передали, что не могут помочь, им сказали, что «этот фонд не наш». Хотя этот фонд учредил наш Ходжа. Им не нравится «Хакйол», они не хотят ему помогать. Но когда владелец газеты «Иктибас» Эрджюмент Озкан со своими людьми поехал в Германию, они собирали деньги в мечетях [движения «Милли Гёрюш», ассоциированного с партиями Эрбакана], и по возвращении домой они тратили их на поддержку радикальных братьев мусульман, которые считали, что даже пятничный намаз нельзя читать [в светской стране]. То есть нас они считают хуже них. Есть ситуация отказа в помощи. Неджмеддин-бей, когда приехал в Конью полтора года назад, лично сказал: «Эфэндим, так не получится, помогать и «Хакйолу», и Национальной молодежи [молодежное крыло партии Эрбакана]. Будете помогать только Национальной молодежи... То есть противодействие нашему фонду, противодействие нашему журналу, эфэндим, противодействие вашему покорному слуге, моим книгам...

[Эрбакан] говорит: «Мы совершаем джихад [священные усилия или война]». Говорит: «Я — эмир [руководитель] джихада». Уважаемые братья, сейчас разве идет война в Турции? Разве? Войны нет, нет вооруженных столкновений, есть просвещение, есть прозелитизм, есть обучение, есть воспитание, есть

постулирование истины, есть разные виды работы. Джихад он с кяфирами. Ты совершал джихад с кяфирами? Ездил в Афганистан? Там воевал с врагами? Ты ведешь жизнь султана, разъезжая на «Мерседесах», ты разве совершал джихад? [Нашелся] эмир джихада! Где ты руководил джихадом? Нигде. Только произносил речи... И предатель такое делает... Он говорит: «Кто мне не присягнет, пусть ищет себе веру». То есть такой человек выпадает из человечества? Что за чушь! Ты кто?

... несмотря на всю нашу поддержку, ты получил семь процентов [на выборах в турецкий парламент]. Войдя в парламент с 46 депутатами и 3 сенаторами, сейчас опустился до нуля¹⁹, зачем мне вообще тебе подчиняться? Мне не нравится твой метод, мой метод не такой! Мой метод — уважение, братство, верность, верность клятве. Где верность клятве?.. Где 20-, 30-, 40-летнее товарищество? Где отвечать добром на добро? Я тебя поддерживал до 90-го года, почему ты не поддерживаешь мой фонд? Ты что увидел противоречащее исламу в моей книге? Идет по своей дороге, следуя за своими удовольствиями, «я — эмир джихада», что за джихад? ... Это разве суфизм? Ты разве не был членом этой текке [суфийского учебного заведения]? Не ты разве говорил: «Наш путь — это адаб [воспитание] текке»? Не ты разве говорил: «Все должны быть членами [какого-либо джемаата]»? Если дервиш не слушает слова своего шейха, где останется его дервишизм? Что за чушь!..

Другой вопрос, который мне задают: «Мой ходжа, вы будете создавать свою партию?». Я могу создать партию, это мое право, я никогда не говорил, что не буду создавать партию, то есть создание партии — это не исключительная прерогатива одного человека, особенно после того, как он оказался неспособным и бездарным... Это не то, что будет происходить в соответствии с их решением, это будет обдумываться, обмозговываться, если я создам движение, оно меня обяжет, если [вам] понравится, и вы примете участие... Мусульмане обязаны создать партию, которая

¹⁹ В Турции существует барьер в 10% для прохождений партий в парламент.

*будет представлять их большинство. Если создадут — создадут, если нет — Аллах с них спросит»*²⁰.

Эсад Джошан так в итоге и не успел создать свою партию. Скорее всего, после успеха Партии благоденствия на муниципальных выборах 1994 г. (кандидат этой партии Эрдоган стал мэром Стамбула, другой кандидат — мэром Анкары) и парламентских выборах 1995 г., когда партия, набрав более 21%, получила 158 мест в Национальном собрании Турции, стало понятно, что две ярко выраженные исламистские партии не смогут поделить электорат, а политического опыта у Эрбакана и его товарищей было на порядок больше, чем у Джошана и его последователей. Джошан сильно сблизился с политиком Мухсином Языджыоглу, выступавшим за тюрко-исламский синтез, и стал поддерживать его Партию большого единства, через которую намеревался проводить свои взгляды в политику. После «постмодернистского» военного переворота 1997 г. Джошан улетел в Австралию.

Эпоха постшейхов

Рубеж XX и XXI веков оказался и для Турции, и для джемаата «Искандер Паша» во всех отношениях судьбоносным. После запрета Партии благоденствия в 1998 г. Эрбакан и его соратники учредили новую Партию добродетели, которую правоохранительные органы закрыли в 2001 г. «Младоисламисты», ведомые Абдуллахом Гюлем, Реджепом Эрдоганом и Бюлентом Арынчем, на внутрипартийных выборах новой Партии счастья недобрали лишь немного голосов для того, чтобы Гюль стал председателем партии. В итоге они решили создать свою Партию справедливости и развития (ПСР), которая с 2002 г. и по сей день является правящей партией Турции. «Искандер Паша» официально не высказал поддержку ПСР, однако многие из учредителей ПСР были близки к Котку или Джошану.

²⁰ Coşan M. E. Vefasız Siyasetcilere Söyledikleri (Sohbet). 26.05.1990. URL: <https://youtu.be/VUoRLEYkZLQ>

После громкой и исторической победы новой партии на выборах в 2002 г., Эрдоган прочитал молитву именно в мечети «Искандер Паша», отдавая должное своим учителям.

Эсад Джошан погиб в автокатастрофе в 2001 г. в Австралии вместе со своим зятем Али Юджелем Уярелем (на похоронах шейха Эрдоган также присутствовал). Многие считают, что это было убийство, выданное за случайность²¹. Как бы то ни было, руководство джемаатом перешло к его сыну Нуреддину Джошану, за 2–3 года до этого отучившемуся в США на менеджера и руководившему на тот момент главным экономическим ресурсом джемаата — «Сервер холдингом». Немногие последователи его отца приняли «шейха в солнцезащитных очках», с этого момента влияние джемаата «Искандер Паша» на турецкое общество стало минимальным²². В интервью с И. Г. Саатовым в 2014 г. Недждет Йылмаз, директор фонда им. Махмуда Эсада Джошана, намекал на то, что влияние джемаата тогда было сильно недооценено²³, однако, по всей видимости, он (и, возможно, в целом руководство джемаата) выдает желаемое за действительное.

Отдельного упоминания заслуживает эпизод, связанный с Партией здравого смысла, созданной Нуреддином Джошаном. В 2003 г. Эрдоган пытался провести через парламент решение о размещении на полгода американских войск в составе 62 тысяч военных для войны в Ираке. Нуреддин Джошан тогда выступил с призывом к депутатам парламента голосовать против этого решения, «не впадая в невежество, которое проявили руководители нашего недавнего прошлого»²⁴, не только опубликовав это обращение на сайте, но и дав в качестве рекламного объявления во многие СМИ. В итоге решение не прошло (при этом неизвестно, насколько именно обращение смогло подействовать на депутатов), амери-

²¹ См., например: Ramazan Kurtoglu: Esad Coşan'ın ölümü suikasti. EnSonHaber. 24.08.16. URL: <https://www.ensonhaber.com/ramazan-kurtoglu-esad-cosanin-olumu-suikasti-2016-08-24.html>

²² Hakan A. Gazeteci milleti Diyarbakır'da // Hürriyet. 3.06.11. URL: <https://www.haber3.com/medya/oyle-bir-cemaat-kalmadi-haberi-832066>

²³ Архив И. Саатова, Iskander Pasha, I-3.

²⁴ 25.02.2003. Basın Açıklaması // IskanderPasa.com. URL: <http://www.iskenderpasa.com/FA0DB11A-00E2-4F22-9E6D-6A99800EFDD0.aspx>

канское посольство через два года, согласно Wikileaks, рапортовало о том, что Эрдоган порвал с «Искандер Паша»²⁵, а Эрдоган в 2007 г. обновил список кандидатов в депутаты парламента от ПСР на беспрецедентные 60%, большинство из которых голосовали против, в том числе, решения о размещении американских войск. Даже спустя 13 лет Эрдоган сетовал на то, что тогда ему помешали провести крайне важное решение²⁶.

«Искандер Паша» на выборах в 2007 и 2011 гг. выступал против ПСР, а в 2015 г. Нуреддин Джошан поддержал Эрдогана, опубликовав заявление о том, что «огни надежды вновь зажглись»²⁷. Похоже, антиамериканская риторика и разрыв властей с гюленовцами создали благоприятную почву для сближения, однако политические силы партии Эрдогана и джемаата «Искандер Паша» настолько неравны, что выгодно это может быть только джемаату.

В 2009 г. в авиакатастрофе (при странных обстоятельствах) погиб Мухсин Языджиоглу, в 2011 г. (по состоянию здоровья) Неджмеддин Эрбакан. Все основные акторы, стоявшие у истоков политического ислама, таким образом, уже мертвы, как мертв и сам проект²⁸. ПСР, несмотря на мусульманскую риторику, с самого начала создавалась как светская демократическая партия для большинства и, отстроившись от Партии счастья, никогда не проводила исламистскую политику, нацеленную на включение исламских норм в светское законодательство.

Несмотря на это, импульс, полученный мусульманскими активистами в кругах «Искандер Паша», действует до сегодняшнего дня. Считается, что сотни активных политиков, бизнесменов

²⁵ Wikileaks Türkiye belgelerinin tüm detayları // Hürriyet. 30.01.2003. URL: <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/wikileaks-turkiye-belgelerinin-tum-detaylari-16405290#BELGE8>

²⁶ 1 Mart tartışması // Milliyet. 8.02.2016. URL: <http://archive.is/WN2dp>

²⁷ İskenderpaşa Cemaati AKP'den Desteğini Çekti // Tevhid Haber. 19.07.2007. URL: <http://www.tevhidhaber.com/iskenderpasa-cemaati-akpden-destegini-cekti-14633h.htm>; M. Nureddin Coşan Ne Yapmaya Çalışıyor? // Habername. 09.06.2011. URL: <http://www.habername.com/haber-iskenderpasa-nureddin-cosan-mhp-ortadogu-secim-tezkere-60577.htm>; 07 Haziran 2015 tarihli seçim için geçerli basın açıklaması // IskanderPasa.com. URL: <http://www.iskenderpasa.com/3C3C24CE-0136-4F7B-8187-9AA9912FF234.aspx>

²⁸ См., например: Roy O. Globalized Islam: in the search of new ummah. NY: Columbia University Press, 2006.

и общественных деятелей являются учениками самого Мехмеда Захида Котку и/или Махмуда Эсада Джошана. Среди них: Реджеп Тайип Эрдоган, Абдуллах Гюль, Абдулкадир Аксу, Мехмед Али Шахин, Али Бабаджан, Вечди Генюль, Али Джошкун, Кемаль Унакитан и другие. Эти лица еще долго будут частью про-мусульманского политического истеблишмента Турции.

В то же время джемаат как действующий институт воспитания новых кадров, можно сказать, уже прекратил свое существование, редуцировавшись до холдинга и отчасти своеобразного бренда, которым торгует его нынешнее руководство, то поддерживая правящую партию, то выступая против нее (и это присуще не только данному джемаату).

В информационной эпохе после постмодерна или множественных модернов нет места прозрачным и стройным идеологиям и непроторчивой мистике, способным влиять на большие массы населения. Побеждает гибкая эклектика и технологии, что с успехом доказывают и победы ПСР и Эрдогана в Турции, и превращение турецких суфийских братств в экономические коллаборации, советы председателей различных холдингов и кружки по духовным психотерапевтическим интересам. В такую эру нельзя сохранить свою прежнюю коллективную идентичность и быть активным игроком, особенно на политическом рынке, в игру на котором была вовлечена община «Искандер Паша». Турецким джемаатам приходится либо полностью инкорпорироваться в постоянно меняющуюся под турецкого лидера политическую конъюнктуру, что чревато почти гарантированной потерей массы последователей, либо вставать в оппозицию и служить удобной мишенью для политических атак (и опять терять последователей). Если прибавить к этому отсутствие авторитета и харизмы у шейха (или уже постшейха), то деградация общины неизбежна, и «Искандер Паша» — яркий тому пример.

Глава 6

Экономика турецких джемаатов

Все крупные турецкие джемааты либо официально позиционируют себя как суфийские братства, либо имеют идеологию, полностью базирующуюся на суфизме. Это обусловлено историей ислама в Турции.

Суфийские братства были широко распространены среди туркогузов со времен Сельджуков и имели особое значение для молодого государства Османов. Более гибкие по отношению к ортодоксии взгляды суфийских шейхов были близки тюркам, находившимся в условиях постоянного взаимодействия с христианским фронтиром Европы. Суфии помогали распространять ислам, «закрепляться» на территории, нередко являлись хорошими бойцами. Сами беи — князья вступали в тот или иной орден, а также жаловали им земли и трофеи. Например, Орхан (правил с 1324 по 1360 г.), наследник основателя государства Османа, построил в Изнике высшую школу для шейха Давуда Кайсери (труды которого, кстати, уже в новейшее время изучал Хомейни)¹. С превращением бейлика в империю на трех континентах и ростом влияния централизованного, ортодоксального ислама суннитского толка, суфии немного отошли на второй план, однако сохранили влияние как на власть, так и на народные массы². Все султаны Османской империи имели суфийских наставников³.

¹ Kalin I. The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science, and Technology in Islam. Oxford University Press, 2014. P. 153.

² История Османского государства, общества и цивилизации. Том 2 / Под ред. Э. Ихсаноглу. М.: Восточная литература, 2006. С. 130.

³ Финкель, Кэролайн. История Османской империи. Видение Омана. [пер. с англ.]. М.: Аст: Астрель, 2010. С. 34–35.

Ситуация кардинально изменилась некоторое время спустя после Национально-освободительной войны и учреждения Турецкой Республики. В 1923—1925 гг. был упразднен халифат, запрещены суфийские обители и школы, запрещено ношение фесок и папах, обращения «шейх», «деде», «эмир» и т. д. Мустафа Кемаль Ататюрк, несмотря на то, что многие суфийские шейхи встали на его сторону во время войны, заявил: «Турецкая Республика не может быть страной шейхов, дервишей, мюридов и их приверженцев. Самый верный, самый истинный тарикат [путь — *Прим. авт.*] — путь к цивилизации. У цивилизации одно требование, одно веление — быть человеком, и этого вполне достаточно»⁴.

Одним из важнейших шагов стала национализация вакуфного⁵ имущества, которое составляло основной источник пропитания и являлось кровом для суфиев.

«Комиссиям поручалось ... отобрать здания бывших текке, завие и тюрге, пригодные для использования как школы, и передать их муниципальным управлениям... на имущество подобных вакфов необходимо (*эмр-и зарури*) наложить арест, а их дела [администрирование] передать чиновникам вакуфного ведомства...»⁶.

В 1927 г. из Конституции изъяли положение о том, что ислам является государственной религией в Турции, а в 1937 г. Основной закон провозгласил Турцию светским (лаицистским) государством⁷. Турецкий вариант секуляризма базировался на радикальном якобинском лаицизме, импортированном из Франции, который был нацелен на трансформацию общества и уничтожение всех признаков религии в общественном пространстве. Именно эта «якобинская

⁴ Цит. по: Киреев Н. Г. Очерки политического ислама в Турции. Институт востоковедения Российской Академии наук, 2017. С. 124.

⁵ В соответствии с мусульманским правом «вакф» — неотчуждаемое движимое или недвижимое имущество, переданное на благотворительные и религиозные цели; подобие фонда, не облагаемого налогом, чье имущество не может быть использовано ни на что другое, кроме тех целей, для которых он создан.

⁶ Шлыков П. В. Вакфы в Турции: трансформация традиционного института. Москва: Издательский дом Марджани, 2011. С. 106, 108.

⁷ Findley C. V., Ayas G. Modern Türkiye tarihi: islam, milliyetçilik ve modernlik 1789–2007. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011. S. 252.

вера», по мнению американского исследователя турецкого ислама Хакана Явуза, задала модель политического действия для исламистов, националистов и левых⁸. Но что еще более важно, турецкий антирелигиозный лаицизм, как интеллектуальный и политический проект, четко разделил общество надвое, превратив религиозных людей в граждан «второго сорта». Лаицизм создал как легальные, так и нелегальные фильтры для отбора «лучших», т.е. секулярно настроенных людей. Набожные люди не могли сделать карьеру в государственных учреждениях или больших компаниях, на входах в социальные лифты стоял жесткий «фейсконтроль», проверяющий не только «дресс-код» без фески и женского платка, но мировоззренческие предпочтения. Мусульманами формально и по удостоверению личности были почти все граждане Турции, но до 50-х гг. прошлого столетия быть религиозным мусульманином означало, чаще всего, быть маргинализированным и отчужденным от политической, научной, силовой и других типов элиты или околоэлитных групп.

Это привело к тому, что значительная часть религиозного населения Турции, способная при прочих равных составить конкуренцию секулярным кадрам, была вынуждена уйти или остаться в тех сферах, которая не представляли особого интереса для государства — в малом бизнесе, низкоквалифицированной работе. Часть членов суфийских братств смогли найти должности библиотекарей, искусствоведов⁹. Но и в этих областях пространства для маневра было немного.

Лаицизм был проявлением этатистской идеологии (кемалистского толка), которая не могла оставить без контроля и экономику. Ата-тюркком и соратниками был сделан упор на главенствующее положение государства в экономике, развитие промышленности, крупных предприятий и протекционизм. Турция являлась преимущественно аграрной страной с немодернизированной экономикой, где доля промышленности составляла 11% и 13% в 1929 г. и 1950 г. соответственно, а процент населения (85% и 84%), занятый в сельском

⁸ Esposito J. L., Yavuz M. H. *Turkish Islam and the secular state*. Syracuse. NY: Syracuse Univ. Press, 2005. P. 16.

⁹ Kara M. *Türk tasavvuf tarihi araştırmaları: tarikatlar, tekkeler, şeyhler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010. С. 163–172.

хозяйстве в эти же годы, превышал все остальные типы занятости, вместе взятые, в разы¹⁰. Малый и средний бизнес в этих условиях могли играть лишь второстепенные роли, у них не было почвы для роста и рынков для сбыта, кроме внутреннего рынка страны, где ВВП на душу населения составлял лишь четверть от аналогичных показателей в развитых странах. Де-факто «малый бизнес» представлял собой работающее на себя или нанимающее минимальное количество рабочей силы мелкое крестьянство. Лишь 19% «самодельного» населения Турции, согласно переписи 1955 г. (т.е. даже уже после начала реформ) являлось городским¹¹.

Таким образом, религиозное население, включая суфиев и их сторонников, оказалось в двойной изоляции — привычный им образ жизни и институты были объявлены незаконными, и они не могли продвинуться по карьере в светской сфере, в то же время у них не было возможности накопить достаточный капитал для успешной деятельности в сфере бизнеса, и это в стране, выбравшей путь капитализма и «европейской цивилизации». Тарикаты никуда не делись и продолжали действовать в «подполье»¹², но экономическое положение и присутствие в общественной сфере без изменений политической ситуации улучшить было практически невозможно.

Турецкая оттепель

С ослаблением давления сверху, копившийся несколько десятилетий потенциал (и раздражение¹³) дал свои всходы. После прихода Демократической партии (ДП) во главе с Аднаном Мендересом

¹⁰ Altug S., Filiztekin A., Pamuk S. Sources of long-term economic growth for Turkey, 1880–2005 // *European Review of Economic History*. 2008. Т. 12. № 3. С. 401.

¹¹ Данилов В. И. Средние слои в политической жизни современной Турции в период подготовки и проведения государственного переворота 27 мая 1960 г. Москва: Наука, 1968. С. 10–11.

¹² Mardin Ş., Gen E., Bozluolcay M. *Türkiye, İslam ve...* S. 77.

¹³ До сих пор эта рана, оставшаяся от радикальной социальной инженерии кемалистов, в турецком обществе не зажила, и играет ключевую роль в политических технологиях правящей Партии справедливости и развития. — Прим. авт.

к власти в 1950 г. произошли значительные изменения. Партия победила, в основном, благодаря электорату из «людей второго сорта», и провозгласила одним из своих лозунгов «В каждый квартал — по миллионеру»¹⁴. Демократическая партия включила в свою программу ориентацию экономической политики на частный капитал, предоставление последнему широкой инициативы, создание условий для привлечения в Турцию иностранного капитала. «Проводившиеся ДП увеличение кредитов и поощрение частных вложений способствовали росту новых предпринимателей из средних слоев и даже верхушки рабочего класса... Выросла новая группа землевладельцев благодаря хорошим ценам на сельскохозяйственную продукцию, машины и благоприятную налоговую политику»¹⁵. Это отражается в экономической статистике, которую приводит Х. Джалилов по отдельным слоям населения в Турции: если в 1952 г. годовой доход от 2526 до 7550 лир получали около 20 тыс. человек, то к 1959 г. их число увеличилось до 61960 человек; число лиц, получающих от 7551 до 17500 лир увеличилось в те же годы с 9893 человек до 36490, а от 17501 лир до 37750 — с 4218 до 18016¹⁶. Таким образом, совокупно доходы этих трех групп людей, получающих от 2526 до 37550 лир ежегодно, выросли за годы правления ДП более чем втрое.

Религиозный вопрос также был включен в повестку дня Мендереса и его сторонников. Депутаты Демократической партии И. Берлок и А. Гюркан заявили в июле 1950 г. в меджлисе, что в Турции неправильно понимался принцип лаицизма: подлинное его значение не в ограничении религии, а в ее свободе и поощрении. В 1957 г. А. Мендерес заявил, что «Турция неотделима от религии» и что с помощью религии «необходимо укрепить социальные основы государства». В 1952 г. введены занятия по религии в начальной и средней школе и в сельских институтах. Весьма негативно о событиях

¹⁴ En popüler söz yığını // Hürriyet. 3.10.99. URL: <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/en-populer-soz-yigini-39105508>

¹⁵ Karpat K. H. Recent political developments in Turkey. 1962. P. 309.

¹⁶ Türkiye'de Orta Sınıf — Sosyal ve Ekonomik Bünyemizdeki Yeri: semineri, 27–28 Aralık 1962 : tebliğler. Türkiye'de Orta Sınıf — Sosyal ve Ekonomik Bünyemizdeki Yeri (Seminar), Türkiye Ekonomi Kurumu, İktisadi Araştırmalar Enstitüsü. Ankara: Salih Zeki Kürtüncü Matbaası, 1963. S. 56.

тех лет отзывается советский турколог В. Данилов: «Правительство открыло несколько семинарий [sic! — авт.] для подготовки имамов. В Стамбуле был создан институт исламоведения, ставший центром религиозной пропаганды»¹⁷. Но если вспомнить, например, что ранее постановлением правительства были одномоментно закрыты 773 суфийских обителей (*текке*) и 905 усыпальниц (*тюрбе*), изъяты 9362 ценных предмета, земли и здания национализированы или проданы с торгов¹⁸, то открытие нескольких исламских учебных заведений кажется абсолютно естественным делом.

Движение к инклюзивности, наряду с изменениями в экономике, породили эффект мультипликатора. Религиозные люди стали чувствовать себя более комфортно, их экономическая жизнь начала налаживаться. Стали необходимы кадры для возрождаемых или новых религиозных институтов, подрядчики (естественно, религиозные) для строительства религиозных объектов¹⁹ и так далее. У активизировавшихся (нео)суфийских братств появились средства для распространения своих взглядов, и одновременно росла платежеспособная аудитория, в большинстве своем состоящая из представителей мелкого бизнеса и наемных работников. Исследователь турецкого ислама Мюмтазер Турконе в книге про исламизм приводит пример портного Недждета, который в 50-60-е годы прошлого столетия давал работу религиозным женщинам, размещал первые объявления в мусульманской прессе и в какой-то мере олицетворял основную городскую аудиторию любых исламских движений:

«Недждет — представитель того среднего класса, который пытался из портного вырасти в предпринимателя. Он был незащищен перед крупным капиталом. Для того, чтобы он вырос и развился, необходимо было сращение многих факторов... Портной Недждет, для того чтобы перейти в следующий класс, приложил массу усилий, он очень внимательно за всем следил, чтобы адаптироваться

¹⁷ Данилов В. И. Средние слои в политической жизни современной Турции... С. 33.

¹⁸ См.: Шлыков П. В. Вакфы в Турции: трансформация традиционного института. С. 106–112.

¹⁹ В вилайете Измир, например, в 1959 г. сооружалось 120 мечетей. См.: Данилов В. И. Средние слои в политической жизни современной Турции... С. 33.

ко времени. В конце концов, он преуспел. Сегодня он составляет тот слой капитала, на который опирается Партия справедливости и развития²⁰. Портные Недждеты вчерашнего дня стали крупными бизнесменами текущего времени»²¹.

Как известно, в силу множества причин, включающих как объективные провалы правительства, так и антиисламские настроения военных кругов, в 1960 г. в Турции произошел государственный переворот, и правительство Демократической партии было смещено, сама она оказалась под запретом, ряд ее деятелей, включая премьер-министра Аднана Мендереса, были казнены. Руководившие после ДП до начала 80-х гг. Турцией правительства не отличались какими-то яркими действиями и не ломали парадигм, даже несмотря на наличие исламистов в своем составе. Тренд, заданный в 1950-1960-х гг., так или иначе сохранялся, особенно в области экономики. В эти же годы быстрый темп набрала урбанизация Турции, и эти джемааты служили средством адаптации людей из анатолийской глубинки в социум и экономику больших городов. По мнению известного исламского мыслителя Али Булача, джемааты являются попыткой традиционных общин городов старого типа «воспроизвести себя заново в условиях современных городов и мегаполисов»²².

После двух десятков лет пребывания у власти разных правительств и еще двух успешных переворотов, в 1983 г. парламентские выборы выиграла Партия отечества Тургута Озала, второго после Мендереса премьер-министра, популярного в мусульманских кругах²³. Талантливый экономист и финансист Озал, сам близкий к суфийским кругам, Наверное, сделал и для суфиев, и для экономики больше, чем кто-либо другой в истории Турецкой Республики.

²⁰ Говоря о партии, надо учитывать, что речь идет не о политической организации в чистом виде. Изначально отцы-основатели и ближайшее окружение исламистских партий, откуда выросла ПСР, были тесно связаны и даже отчасти направляемы лидерами джемаата «Искандер Паша» Абдульазизом Беккине и Мехметом Захидом Котку. — Прим. авт.

²¹ Türköne M. Doğum ile Ölüm Arasında İslamcılık. İstanbul: Kapı yay., 2012. S. 16.

²² Bulaç A. Din, kent ve cemaat. İstanbul: Ufuk Kitap, 2008. S. 34.

²³ Третье и четвертое место делят Реджеп Тайип Эрдоган и попавший ныне в опалу Абдуллах Гюль, который по сути в 2001 году просто «держал место» для Эрдогана.

Как пишет отечественный исследователь Турции Н. Ульянов, «...отсчет современной Турции... соотечественники ведут именно от его [Озала — авт.] премьерства»²⁴. Например, к предпоследнему году правления Т. Озала, руководившего правительством до 1991 г., «доля промышленных товаров в экспорте Турции составляла уже около 75% против 36% в 1980 г.»²⁵ Именно на период правления озаловской Партии Отечества приходится и взрывной рост появившейся во времена Мендереса консервативной «анатолийской буржуазии», которая затем станет основой для «анатолийских тигров» в нулевые годы XXI в., и увеличение численности джемаатов, включая самые крупные (согласно исследованиям *Konsensus* в 2011 г.²⁶) и влиятельные: «Искандер Паша», «Хизмет», «Мензиль», «Эренкёй», «Сулейманджылар», «Исмаил-ага»²⁷.

(Нео)суфий и экономика

Существуют самые разные, местами диаметрально противоположные оценки турецких джемаатов в разрезе экономики²⁸. Их условно можно поделить на три группы.

Левая критика, что неудивительно, объявляет джемааты своеобразными бизнес-корпорациями, построенными (либо исключительно, либо в основном) ради получения прибыли²⁹, «капитализмом

²⁴ Утургаури С. Н., Ульянов Н. Ю. Тургут Озал — премьер и президент Турции. Москва: Институт востоковедения РАН, 2009. С. 110.

²⁵ Там же. С. 104.

²⁶ Türkiye'nin en büyük cemaati hangisi? URL: <http://www.haberturk.com/gundem/haber/641873-turkiyenin-en-buyuk-cemaati-hangisi>

²⁷ Несмотря на их различия по типу деятельности, по целям и устройству, их объединяет гораздо больше, поэтому здесь мы позволили себе рассматривать их вместе. — Прим. авт.

²⁸ Имеется в виду научная или научно-популярная литература, не имеющая ярко выраженной политической окраски и изданная до 2013–2014 гг., когда скрытый ранее конфликт между Реджепом Эрдоганом и Фетхуллахом Гюленом, лидером «Хизмет», вышел в открытую фазу совершенно другого уровня, которая является объектом для отдельного исследования. — Прим. авт.

²⁹ См. лекцию Арифа Дирлика «Движение „Хизмет“ в глобальном контексте», состоявшуюся в лектории музея «Гараж» 11.03.16. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=OIFPZw0Gbpq>

с омовением»³⁰, «кумовским капитализмом»³¹, «неолиберальными исламистами», «неолиберальной версией ислама без основополагающих принципов ислама» и, наконец, «исламом без ислама»³². В этой критике практически невозможно встретить адекватное отражение религиозной стороны процесса, поскольку он априори считается лишь надстройкой над «действительными» намерениями.

Работы, написанные симпатизантами джемаатов, делают акцент на значимости разных аспектов веры³³ и личности лидеров общин, а также научные труды совсем без критики либо оставляющие возможные критические аргументы за границей своих исследований³⁴. В этих работах экономическая сторона жизнедеятельности джемаатов обходится стороной или о ней говорят как о второстепенной.

В третью группу исследователей входят, в основном, западные ученые, не имеющие серьезных идеологических предпочтений и следующие законам выбранной методологии. Обычно это социологи и антропологи³⁵. Среди них, пожалуй, можно особо выделить две работы — социологическое исследование движения Гюлена Хелен Роуз Эбау и несколько статей Матиаса Зика Варула о сущностном взаимодействии суфизма и современной экономики. Именно Варул,

³⁰ См. Erdem E. Abdestli kapitalizm: siz Allah'a dinini mi öğretiyorsunuz? İstanbul: Destek Yayınevi, 2013.

³¹ Hendrick J. D. Gülen: the ambiguous politics of market Islam in Turkey and the world. 2016. S.170.

³² Keskin T. A comparative analysis of Islamist movements in the neoliberalization process: Jama'at-e-Islami in Pakistan and the Fethullah Gulen movement in Turkey : reactions to capitalism, modernity and secularism. Blacksburg, Va.: University Libraries, Virginia Polytechnic Institute and State University, 2009. P. 14, 15, 53, 56.

³³ См., напр.: Gürdoğan, Ersin. Görünmeyen üniversite. İstanbul, 1991; Albayrak İ. Fethullah Gülen Hocaefendi'nin Tefsir Anlayışı. Işık Yayıncılık Ticaret, 2015.

³⁴ См. Yildirim S. Menzil Nakşılığı kadın cemaati üzerine sosyolojik bir araştırma: Adıyaman örneği. Fırat Üniversitesi. 2009; Marty M. E. Hizmet Means Service: Perspectives on an Alternative Path Within Islam. Univ of California Press, 2015.

³⁵ См. Silverstein B. Islam and modernity in Turkey. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011; White J. B. Islamist Mobilization in Turkey a Study in Vernacular Politics. Seattle: University of Washington Press, 2014; Yavuz M. H. Toward an Islamic enlightenment: the Gulen movement. Oxford University Press, 2013; Vicini F. Islamic education, forms of reasoning and civic engagement: the Gülen and Samimi communities in Turkey : a thesis submitted for the degree of doctor of philosophy in antropology and history. Pisa, 2012.

на наш взгляд, наиболее концептуально подошел к пониманию механизма встраивания джемаатов в глобальный капитализм. Исследуя взгляды средневековых суфиев, он говорит о том, что исторически и богословски для последователей этого направления в исламе нет никакого противоречия между духовной составляющей и консьюмеризмом³⁶. Варул также приводит мнение Хакана Явуза о том, что суфийское учение может действовать как функциональный эквивалент протестантской этики.

Турецкие суфии во время республики, несомненно, как и портной Недждет, сильно изменились: они модернизировались, «джемаатизировались»³⁷. Однако сами суфийские ценности, с которыми они вошли в эпоху модерна, не были жестко привязаны к политическому режиму³⁸ или экономическому строю, поэтому адаптация прошла достаточно успешно. К тому же обновленческие движения в тарикате Накшибандия, из одной ветви которого вышли все крупные турецкие джемааты, происходили регулярно. Поэтому суфии быстро и легко «примирились» с современной экономикой и смогли, используя свои вековые навыки создания сетей и общин взаимной поддержки, преуспеть в новых реалиях.

Бизнесмены из джемаатов «Мензиль» и «Хизмет», с которыми автору довелось побеседовать в Турции, говорили примерно об одном и том же: богатство — не грех, грех не делиться своим доходом («который дает Аллах после стараний») и делать из предпринимательской деятельности самоцель. И., 47 лет, г. Бурса:

«Я познакомился с “Хизмет” через своего знакомого, когда они затеяли строить школу неподалеку. Их искренность произвела на меня сильное впечатление. Я тоже включился в процесс, помогал

³⁶ См.: Varul M. Z. The Sufi ethics and the spirits of consumerism: A preliminary suggestion for further research // *Marketing Theory*. 2013. Т. 13. № 4. С. 505–512; 1. Varul M. Z. Futuwwah and the value of a penny. URL: <https://fragmentsinculturalsociologyandsocialtheory.wordpress.com/2013/02/04/futuwwah-and-the-value-of-a-penny/>

³⁷ См. подробнее: Сасов И. Г. «Джемаатизация» ислама: изменения в форме самоорганизации турецких мусульманских общин в условиях Лаицизма // *Islamology*. 2013. Т. 6. № 2. С. 160–173.

³⁸ Возможно, единственным ярким исключением является тарикат Мевлевия, тесно связанный с османскими султанами и практически полностью исчезнувший во времена Республики. — Прим. авт.

своими средствами, искал деньги, материалы, встречался со многими предпринимателями. Я понял, что никакое количество денег, если их тратишь только на себя, не является причиной счастья. Понимание осмысленности их применения и, самое главное, способность их отдавать на благое дело — ничто с этим не сравнится! Прошло шесть лет, и у меня такое чувство, будто я заново обрел цель в жизни. Хотя я и до этого был религиозным человеком, я не очень понимал многие положения религии, теперь все встало на свои места. Моя семья полностью меня поддерживает, супруга тоже участвует в благотворительности, мы стали гораздо ближе друг другу. Я стал зарабатывать больше, но теперь я знаю, куда эти деньги потратить с пользой»³⁹.

Проектный фандрайзинг, примером которого является описанный случай — основной способ сбора денег на запуск новых институтов турецкими джемаатами. При этом сами строящиеся институты, в большинстве своем, являются частными, и в дальнейшем должны зарабатывать сами. Получаемая ими прибыль, являющаяся следующим видом экономических источников турецких джемаатов, реинвестируется в другие проекты, таким образом, согласно мусульманской традиции, «благие дела» первоначальных вкладчиков умножаются, что сильно влияет на мотивацию бизнесменов. Поэтому глубина погружения в религию («уровень веры» предпринимателей) является важной составляющей. В этом контексте одной из причин особенного успеха «Хизмет» на фоне других джемаатов (до конфликта с Эрдоганом) явилось смещение приоритетов в сторону светского: строительство общеобразовательных школ, культурных центров, институтов межкультурного диалога. Таким образом последователи Гюлена смогли привлечь к своим проектам не только религиозную аудиторию, хотя последняя, по всей видимости, всегда являлась ядром джемаата. Другие общины, в основном, занимались (если мы исключаем предпринимательские инициативы, не связанные с религией) созданием религиозных заведений — курсов Корана, медресе, издательских домов и т. д. Приоритетом «Исмаил-ага»,

³⁹ Здесь и далее все цитаты отдельных людей — из личного архива автора [И. Г. Саеова — Прим. ред.]. Интервью проведены в 2013–2014 гг.

например, является строительство медресе. В беседе со автором Мехмет Туран, координатор «официального лица» джемаата — «Федерации некоммерческих организаций, ценящих человека», заявил, что их миссией является «открыть в каждом квартале мира одно мужское и одно женское медресе...». Представитель шейха джемаата «Мензиль» в одном из городов Турции периодически показывал на вывески магазинов и говорил, что это предприятие «их суфия»; с некоторыми из них я затем познакомился — все они участвовали в джемаатской благотворительности. Некоторые проекты повторяются с какой-то периодичностью (ифтары во время Рамазана, жертвы на Курбан-байрам, другие ежегодные частные праздники и мероприятия), какие-то, как строительство здания или запуск СМИ, происходят один раз.

Другим столпом, на котором держится экономика джемаатов, является постоянная финансовая помощь, которую члены общин оказывают вне зависимости от наличия проектов. Де-факто это один из столпов ислама, закят⁴⁰, который составляет примерно 2,5% от доходов выплачивающего его лица. Светский республиканский режим в этом плане сыграл на руку мусульманским общинам, установив гражданскую правовую и финансовую систему: выплачиваемый по законам налог («часть из которого идет на неисламскую, а иногда и на антиисламскую деятельность» — М., 58 лет, г. Конья) часто не расценивается как закят, поэтому религиозные мусульмане ищут другие варианты, причем энтузиасты могут отдавать до 20% своей прибыли, как рассказал один из собеседников Хелен Роуз Эбау, жертвующий на деятельность джемаата пятую часть своего годового дохода в \$4—5 млн. На вопрос, что заставляет его это делать, он ответил ученому:

«Я не получаю выгоды от поддержки движения Гюлена. Если что-то будет после этого, увидим. Я надеюсь, что я буду способен получить довольство Бога через эту деятельность и то время, которое я провожу с этими прекрасными людьми. Кроме этого, ни я, ни кто-то из добровольцев не имеют никаких ожиданий. После

⁴⁰ El-Banna S. Resource mobilization in Gülen-inspired Hizmet: a new type of social movement. 2014. — С. 30.

того, как ты отдаешь свое сердце благотворительной деятельности, Бог не оставит тебя с твоими проблемами. Мы даем, и Он дает нам обратно больше. Он умножает то, что мы имеем. Однако я не считаю, что мой вклад значителен с точки зрения Бога. Не бывает ничего маленького и не имеющего цены, если ты делаешь это ради Него и человечества»⁴¹.

Предприятия, создаваемые по указанию или при участии лидеров джемаатов — еще одна составляющая джемаатской экономики. Одним из первых, кто озаботился проблемой экономического базиса для исламской активности и даже развитием национальной промышленности, был Мехмет Захид Котку (1897—1980), лидер джемаата «Искандер Паша». Некоторые акционерные общества, например, первый турецкий завод по производству дизельных моторов «Гюмюш мотор», были открыты по его совету и с его благословения⁴². Исследователь Эмин Яшар, в духе левой критики, считает, что сама идентичность «Искандер Паша» со временем трансформировалась от «вакфа к фирме»⁴³. «Хизмет» также активно создавал «свои» предприятия. В «Кайнак холдинг», например, входили одни из крупнейших в Турции фирм по туристической, издательской деятельности, розничной торговле учебниками и канцтоварами и другой направленности⁴⁴. Группа компаний «Семерканд», в которую входят различные магазины, издательский дом, автобусный холдинг «Хашеми» и другие предприятия, стал фактически брендом общины «Мензиль».

Немаловажную роль играют и ассоциации бизнесменов, которые объединяют людей со схожими взглядами. В качестве альтернативы первой ассоциации предпринимателей ТЮСИАД, в которую входит крупный республиканский «светский» капитал, в 1990 г. при участии близких к исламистским партиям бизнесменов было

⁴¹ Ebaugh H. R. F. The Gülen Movement. Dordrecht: Springer Netherlands, 2010. P. 55.

⁴² Coşan E., Yılmaz N. Mehmed Zahid Kotku. İstanbul, 2009. S. 90.

⁴³ См. Yaşar E. İskenderpaşa Cemaati: Dergah'tan Partiye, Vakıf'tan Şirkete Bir Kimliğin Oluşumu ve Dönüşümü // Modern Türkiye'de siyasi düşünce: islâmcılık. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011. S. 323–340.

⁴⁴ Hendrick J. D. Gülen: the ambiguous politics of market Islam... P. 158–159.

создано объединение МЮСИАД, где в самом названии заложена игра слов: хотя официально это «независимое (мюстакиль) объединение предпринимателей», все прекрасно понимают, что начальные буквы созвучны «мусульманскому» — «мюслюман». Позже появились отдельные джемаатские объединения — ТУСКОН у «Хизмет» (2005), ТЮМСИАД у «Мензиль» (2005) и другие, объединявшие/объединяющие тысячи бизнесменов и более мелкие региональные организации. Сотрудник гюленовской «Ассоциации предпринимателей Бурсы», входившей в ТУСКОН, так описал мне некоторые задачи своей организации:

«Мы стремимся к тому, чтобы бизнесмены не просто общались по своим делам. Мы хотим, чтобы они развивались и духовно, и физически, дружили семьями. Для этого мы проводим различные мероприятия — футбольные игры, совместные пикники. У нас в ассоциации отдельное помещение для фитнеса, он бесплатен для членов ассоциации. Мы помогаем неимущим, собираем деньги для Африки, проводим кампании во время праздника Курбан», — А., 43 года, г. Бурса.

Государство во время правления ПСР также, косвенно или прямо, приняло участие в экономике турецких джемаатов. Если не затрагивать события последних лет, когда конфликт Эрдогана с Гюленом привел к полному уничтожению в Турции всех институтов «Хизмет», то в «обычный» период роль промусульманской ПСР была скорее позитивной в отношении всех крупных общин. Член джемаата «Мензиль» (М., 55 лет) рассказывал, что муниципалитет всегда шел им навстречу в плане аренды помещений и других вещей (после того, как «Хизмет» превратился из лучшего друга ПСР в ее главного врага, в светской среде начали возникать новые предположения, кто же заполнит эту нишу, и чаще всего называют именно «Мензиль»⁴⁵, хотя это, скорее всего, преувеличение). Член другой общины (Э., 30 лет, г. Анкара) сообщил, что ПСР не начинала проводить конкурс на замещение вакантных должностей в государственных органах, пока все джемааты не подадут свои списки, таким образом обеспечивался

⁴⁵ См., напр.: Gitt FETÖ geldi Ensar ve Menzil. URL: [<https://odatv.com/gitt-feto-geldi-ensar-ve-menzil-1012171200.html>]

«правильный» набор кадров. В то же время у многих интервьюируемых сохранялось настороженное отношение к государству, основанное на истории взаимоотношений светского государства и мусульманских общин. К., 38 лет, из джемаата «Сулейманджылар» рассказал, как они юридически подготавливаются к возможному давлению со стороны властей: под каждый проект регистрируют новые юридические лица с разными учредителями, их закрытие и суды могут длиться годами, в течение которых они открывают новые.

Турецкий суфизм в его современном облики джемаатов, получив относительную свободу действий во второй половине XX века, удачно вписался в либеральную экономику. Усилия, приложенные турецкими секуляристами для отчуждения мусульман в 1923—1949 гг., привели к концентрации религиозных людей в малом бизнесе, который во времена более лояльных правительств быстро рос. Неосуфийская идеология позволила членам джемаатов на данном этапе без потери идентичности интегрироваться в новые реалии, а их независимость от государства — проводить собственную повестку дня и независимо голосовать на выборах. Символический капитал быстро трансформировался в экономический.

Уникальность экономики турецких джемаатов, в первую очередь, заключается в сочетании религиозной составляющей и предпринимательства. Члены джемаатов очень лояльны к «своим» предприятиям, открытым сообща или отдельными членами/симпатизантами общин. Даже мелкие покупки в области розничной торговли, не говоря уже о крупных транзакциях, они предпочитают совершать «внутри», образуя своеобразную «экономику внутри экономики». При этом в подавляющем большинстве случаев «вовне», на открытом рынке, экономические предприятия не заявляются как «джемаатские», функционируя как обычные игроки (хотя многие турки знают о том, «чьим» является определенный магазин или завод). Маркетинг четко делится надвое: стандартный — для либеральной экономики, для всех, и внутренний — через сарафанное радио, для «своих». Если первый строится на типичных для любой экономики методах привлечения клиентов, то второй основывается на эмоционально-религиозной лояльности.

Другой интересный аспект джемаатской экономики — дружба с промусульманскими властями. Обладая значительным влиянием на электорат, который иногда оценивают в величину двузначных цифр, джемааты совершают бартер политической лояльности на экономические/социальные уступки и преференции. Соответственно, плохие отношения с текущей властью порождают негативный результат.

Можно утверждать, что специфическая «джемаатская экономика», в той или иной степени, будет сохраняться в Турции, где «традиционным» себя считает примерно 70% населения, а более 6% прямо заявляет о том, что является членом какого-либо джемаата⁴⁶, до тех пор, пока сами джемааты не перестанут существовать как значимые субъекты социально-экономической жизни.

⁴⁶ Türkiye'nin en büyük cemaati hangisi? URL: <http://www.haberturk.com/gundem/haber/641873-turkiyenin-en-buyuk-cemaati-hangisi>

Глава 7

«Турецкая модель»

от евроинтеграции к девестернизации

Турция — одна из самых вестернизированных стран Ближнего и Среднего Востока. В начале XX столетия именно она одной из первых встала, говоря языком Кемаля Ататюрка, «на путь европейской цивилизации», во многом определив вектор общественно-политического процесса во всем регионе. В 1990-е гг. обаяние турецкой модели посткемалистского синтеза туркизма и либерализма сделало Анкару ориентиром и центром притяжения для постсоветских республик Центральной Азии и Кавказа, а сама Турция активизировала усилия, чтобы добиться вступления в Евросоюз. В начале 2000-х гг. западные лидеры ставили в пример Турцию как уникальный образец исламской демократии — альтернативы радикальному исламизму. В конце 2000-х гг. сочетание высоких показателей экономического роста, демократических реформ и защиты исламских ценностей дало импульс дискуссии о «турецкой модели» как примере для мусульманских стран Ближнего Востока, погружавшихся в пучину «арабских революций».

Давний член НАТО (1952) и Совета Европы (1949), ОЭСР (1961) и ОБСЕ (1975), Турция за столетие глубоко интегрировалась в политэкономическое пространство Запада как страна, по сути, представляющая Запад на Ближнем Востоке и являющаяся примером того, как его политико-цивилизационные ценности могли бы быть инкорпорированы в развитие стран с мусульманским населением. Однако сегодня включенности Турции в общеевропейское пространство все больше сопутствуют десекуляризация, социокультурная

экспансия исламских движений, активизация турецких и в целом мусульманских диаспор в европейских странах и США. Обострение всего комплекса внутривосточных проблем — от курдского вопроса до международного терроризма — и курс правящего режима на консолидацию личной власти Реджепа Эрдогана стимулировали тенденции к девестернизации и авторитаризму.

Процессы, разворачивающиеся в современной Турции, самым непосредственным образом затрагивают будущее и безопасность Европы, для которой «турецкий вопрос» больше не ограничивается вопросом принятия Анкары в ЕС. И это диктует необходимость более пристального внимания к современной Турции.

В контексте данной главы следует обратиться к теории многолинейной модернизации Шмуэля Эйзенштадта¹ и концепции символического интеракционизма в международных отношениях Александра Вендта², утверждавшего, что постулаты теории социализации применимы не только для анализа взаимодействия между индивидами или социальными группами, но и в масштабах отношений между странами. Интеракция государств в рамках этой концепции рассматривается как взаимосвязь *Ego* и *Alter Ego*, предполагающая соответствующий набор ролей и контрролей. С одной стороны, использование социологических подходов в исследовании международных отношений опирается на достаточно длительную традицию, в основе которой — работы Калеви Холсти³ начала 1970-х гг. о концепции национальной роли, экстраполировавшего закономерности отношений между индивидами и социальными группами на характер связей между странами. С другой, до последнего времени теория ролей, несмотря на наличие последователей Холсти⁴, оставалась достаточно мало разработанной и большей частью сводилась

¹ Eisenstadt S. N. Multiple Modernities. New Brunswick, N. J.: Transaction Publishers, 2002.
Eisenstadt S. N. Reflections on Multiple Modernities. European, Chinese and Other Interpretations. Leiden, 2003

² Wendt A. Social Theory of International Politics. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

³ Holsti, K. J. National Role Conceptions in the Study of Foreign Policy // International Studies Quarterly 14 (3), 1970. P. 233–309.

⁴ Walker S. G. Role Theory in Foreign Policy Analysis. Durham, NC: Duke University Press, 1987.

к журналистским клише о «роли США» в НАТО или Совете безопасности ООН. Вместе с тем использование теоретического концепта роли государства помогает по-новому взглянуть на одну из ключевых проблем теории международных отношений — вопрос о соотношении странового и системного уровней анализа и моделях взаимодействия между системой и отдельными странами⁵. Концепт роли государства как выражения его идентичности и позиционирования в отношении с другими субъектами международных отношений позволяет сочетать разные уровни анализа и исследовательские стратегии, что в свою очередь дает возможность лучше понять внешнеполитические шаги государства и специфику трансформации «международного социального порядка», который, перефразируя известный тезис Александра Вендта, представляет собой производную деятельности государств, т.е. тех ролей, которые они на себя принимают. Для исследования Турции такой подход существенно расширяет возможности интерпретации внешнеполитических стратегий Анкары и понимания механизмов выстраивания отношений со странами Большого Ближнего Востока.

«Турецкая модель» в XX веке: генезис понятия

Успех радикальной вестернизации, которую в 1920-е гг. осуществлял Мустафа Кемаль-паша (Ататюрк), вызывал большой интерес у новых национальных лидеров на Ближнем и Среднем Востоке. Шах Ирана Реза Пехлеви, король Афганистана Аманулла-хан, а позднее и первый президент независимого Туниса Хабиб Бургиба детально изучали опыт кемалистских реформ, когда планировали проведение модернизации⁶. Однако в публичных выступлениях ближневосточных

⁵ Harnisch S. Role Theory: Operationalization of Key Concepts // Role Theory in International Relations: Approaches and Analyses / ed. by Harnisch S., Frank C. and Maull H. W. New York: Routledge, 2011. P. 7–16.

⁶ Taşpınar Ö. An Uneven Fit? The “Turkish Model” and the Arab World // The Brookings Institution Analysis Paper. No. 5. 2003. P. 7. URL: <https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2016/06/taspinar20030801.pdf>; Bal I. Turkey's Relations with the West and the Turkic Republics: The Rise and Fall of the “Turkish Model”. Aldershot: Ashgate, 2000. P. 5–41; Altunışık M. B. The Possibilities and Limits of Turkey's Soft Power in the Middle East // Insight Turkey, 10 (2). 2008. P. 41–43.

политиков того времени не найти тезис о Турции как примере для мусульманского мира⁷. Не рассматривали в подобном ракурсе Турцию в то время и на Западе. Ее если и ставили в пример, то исключительно как верного союзника и проводника интересов Запада в регионе, а отнюдь не как самостоятельную геополитическую единицу и успешную светскую демократическую мусульманскую страну.

Впервые идея Турции как модели появилась на страницах западных СМИ в конце 1991 г. применительно к постсоветским республикам Центральной Азии и Кавказа⁸. Уже в 1992 г. понятие «турецкой модели» прочно вошло в риторику лидеров стран Запада, которые видели в ней лекарство против влияния шиитского Ирана, и было с воодушевлением воспринято турецкими политиками, искавшими новые ориентиры для внешнего курса страны⁹.

В феврале 1992 г. госсекретарь США Джеймс Бейкер во время турне по странам Центральной Азии публично призывал лидеров постсоветских республик обратить внимание на Турцию¹⁰. Президент Джордж Буш приветствовал турецкого премьера Сулеймана Демиреля в Вашингтоне в феврале того же года словами: «Турция — это друг и партнер Соединенных Штатов, а также модель развития для других стран региона, особенно новых независимых республик Центральной Азии... Турция — это островок стабильности, страна, на которую многие смотрят как на пример того, чего можно добиться на ниве демократии и рыночной экономики»¹¹. Идею «турецкой модели» активно пропагандировали и европейские лидеры, о чем свидетельствовали выступления Генерального секретаря Совета Европы Катрин Лалюмьер во время ее визита в страны

⁷ Holsti, K. J. National Role Conceptions...

⁸ Alemdar Z. Turkish Example // The Associated Press. 25.12.1991. URL: <http://www.aparchive.com/>

⁹ Ozal T. Turkish model for Asian republics // The Evening Sun (Baltimore). 16.01.1992. P. 14.

¹⁰ Greenberger R. S. "Turkish Model": Baker Tours Central Asia Seeking Promises and Ties // The Wall Street Journal (Europe). 14.02.1992. P. 12.

¹¹ Bush G. Remarks at the Departure Ceremony for Prime Minister Suleyman Demirel of Turkey // The American Presidency Project. 11.02.1992. URL: <http://www.presidency.ucsb.edu/ws/index.php?pid=20586>

Центральной Азии¹². Генеральный секретарь НАТО Манфред Вёрнер открыто заявлял, что демократическая светская Турция как модель социально-политического развития для постсоветских республик — залог безопасности и преграда на пути распространения исламского фундаментализма¹³.

Лидеры тюркских республик разделяли оптимизм западных политиков по поводу «турецкой модели», что объяснялось желанием как можно быстрее получить международное признание, привлечь политическую, экономическую и технологическую помощь. Президент Киргизии Аскар Акаев во время визита в Турцию в декабре 1991 г. назвал эту страну «путеводной звездой» для тюркских республик¹⁴. Глава Узбекистана Ислам Каримов, посетивший Анкару в декабре того же года, объявил Турцию «старшим братом». Восторгались Турцией и лидеры Азербайджана, особенно Абульфаз Элчибей¹⁵.

В Анкаре с воодушевлением восприняли идею «турецкой модели», новые независимые государства Центральной Азии и Кавказа выглядели естественным полигоном для испытания новой внешней политики. К тому времени Турция укрепила исторические, политические, религиозные, языковые и культурные связи с постсоветскими республиками этого региона¹⁶, основная масса населения которых этнически и в языковом плане была очень близка Турции. Немаловажным фактором турецкого «поворота на Восток» послужил и кризис в отношениях с Брюсселем (в 1989 г. заявка Анкары на вступление в ЕЭС была фактически заморожена).

На протяжении десятилетий внешняя политика Анкары базировалась на идее южного форпоста НАТО, единственного члена альянса

¹² Mango A. Turkish Model // Middle Eastern Studies, 29 (4). 1993. P. 726.

¹³ Pope N. Turkey delighted by its new model role // Guardian. 16.02.1992. URL: <https://theguardian.newspapers.com>

¹⁴ Central Asian nations seek ties to Turkey // Star Tribune. 15.03.1992. P. 12.

¹⁵ Bal İ. The Turkish Model and the Turkic Republics. Perceptions // Journal of International Affairs. 3 (3). 1998. P. 6. URL: <http://sam.gov.tr/wp-content/uploads/2012/02/IdrisBal.pdf>

¹⁶ Kut Ş. The Contours of Turkish Foreign Policy in the 1990s // Turkey in World Politics: An Emerging Multiregional Power / ed. by B. Rubin and K. Kirisci. Istanbul: Boğaziçi University Press, 2002. P. 8–10.

на границах СССР. С исчезновением последнего подобная позиция утратила стратегическое значение. В Анкаре не разделяли оптимизма западных партнеров в отношении «нового мирового порядка» и сохраняли обеспокоенность угрозами национальной безопасности, исходившими из ряда пограничных с Турцией государств. Высокопоставленный турецкий адмирал Гювен Эркай¹⁷ в интервью турецкой газете «Джумхуриет» в мае 1989 г. не скрывал разочарования политикой западных союзников: «Турция по-прежнему испытывает на себе угрозу с Севера... Кто сможет гарантировать безопасность Турции, если ей отказано в военно-политической и экономической интеграции с Европой в рамках Западноевропейского союза и Европейского экономического сообщества?»

Но скептические настроения турецких политиков быстро уступили место эйфории после появления в 1991 г. независимых центрально-азиатских и кавказских республик. С момента провозглашения Турецкой Республики в 1923 г. кемалистское правительство и его преемники стремились подчеркнуть «выбор в пользу Запада и Европы вместо Востока и Азии». Геополитические позиции Анкары также выстраивались по оси прозападной ориентации, а провозглашенный Ататюрком лозунг «Мир в своей стране — мир во всем мире» предполагал отказ от любых реваншистских проектов и дистанцирование от тюрков советской Средней Азии и Кавказа. Тенденция на отчуждение от тюркского мира СССР после Второй мировой войны получила новый импульс — Турция стала членом НАТО, что автоматически определило ее место в стане противников Советского Союза и еще больше отдалило от сопредельного ареала проживания тюркских народов. Все это предопределило осторожность Анкары, которая на протяжении почти семидесяти лет старательно избегала любых интеракций с «внешними тюрками»¹⁸, чтобы не вызывать раздражения Москвы. Именно поэтому обретение независимости республиками бывшего СССР воспринималось в Турции как возможность восстановления давно утраченных связей с «тюркскими

¹⁷ Nato sınavdan geçecek // Cumhuriyet. 29.05.1989. P. 18. URL: <http://www.cumhuriyetarsivi.com/>

¹⁸ Winrow G. Turkey in Post-Soviet Central Asia. London: Royal Institute of International Affairs, 1995. P. 7.

братьями»¹⁹. Помимо этого, налаживание тесных отношений с тюркскими республиками рассматривалось Анкарой как геополитические инвестиции, способные увеличить значимость Турции для Запада как «окна» в Евразию. Завышенные ожидания западных политиков только подогревали интерес Анкары к идее «турецкой модели»²⁰.

После упомянутого визита в Вашингтон в 1992 г. Демирель стал главным адвокатом «турецкой модели», ввел ее во внутренний политический дискурс и активно продвигал тезис о том, что ее пример — доказательство совместимости ислама, демократии, защиты прав человека и рыночной экономики²¹. Преемница Демиреля на посту премьер-министра и лидера правящей партии Тансу Чиллер во время официального визита в Москву в 1993 г. отмечала, что «“турецкая модель” светской демократии и уважения исламских ценностей — это лучший способ предотвратить распространение фундаментализма, ускорить экономическое развитие, укрепить социальную справедливость и расширить сферу распространения демократического плюрализма»²².

Турция стала первым государством, признавшим независимость постсоветских республик. Более того, она стремилась стать их основным политическим и экономическим партнером, мобилизовав все возможные средства — запустила масштабные инвестиционные проекты, предоставила возможность военным проходить стажировки в турецких военно-учебных центрах, начала выделять гранты и стипендии студентам, открыла специальное местное

¹⁹ Sazak D. Değişen Dünya ve Türkiye // Milliyet. 12.12.1991. P. 12; Kohen S. “Avrasya” topluluğu... // Milliyet. 14.12.1991. P. 4; Halman T. Dünya devrimi // Milliyet. 16.12.1991. P. 15.

²⁰ Aras B. Turkey's Policy in the Former Soviet South: Assets and Options // Turkish Studies. 1 (1). 2000. P. 56; Oran B. Turkish Foreign Policy 1919–2006. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2010.

²¹ Demirel S. The Compatibility of Islam, Democracy and Secularism // Perceptions: Journal of International Affairs, 2 (2). 1997. URL: <http://sam.gov.tr/wp-content/uploads/2012/02/SuleymanDemirel1.pdf>

²² Batur N. Ciller Ruslar'a Rest // Milliyet. 9.09.1993. P. 19. URL: <http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Old Clash of Empires Still Echoes Russia and Turkey, rivals for centuries, try to ease ancient tensions with new cooperation> // The Christian Science Monitor. 13.09.1993. URL: <https://www.csmonitor.com/>

вещание турецких радио- и телеканалов, а являвшаяся на тот момент еще государственной компания «Турецкие авиалинии» запустила прямые рейсы из Стамбула в столицы центральноазиатских республик²³.

Однако вскоре выяснилось, что Турции не хватает экономических ресурсов для реализации заявленных донорских проектов. Осознание этих ограничений наряду с нарастанием внутривластных проблем довольно быстро девальвировали привлекательность «турецкой модели». Обострение курдского вопроса и последовавшая за этим активизация вооруженного противостояния с боевиками Рабочей партии Курдистана (РПК) вызвали критику со стороны Запада и обвинения Турции в многочисленных нарушениях прав человека. В 1994 г. Турция оказалась в тисках жесточайшего финансового кризиса — самого тяжелого за всю новейшую историю государства. Все это охладило интерес лидеров центральноазиатских стран к «турецкой модели», замену которой некоторые из них искали в Китае²⁴. Со своей стороны, Россия к середине 1990-х гг. стала проявлять более пристальное внимание к странам «ближнего зарубежья», обозначив постсоветское пространство в качестве сферы своих приоритетных геополитических интересов.

Государственный переворот в Азербайджане летом 1993 г. и свержение протурецкого президента Абульфаза Эльчибея фактически прервал экспансию «турецкой модели» на постсоветском пространстве²⁵. Как писал тогда известный турецкий колумнист Гюн Кут²⁶, «уход Эльчибея — это конец “турецкой модели”». Анкаре не удалось объединить центральноазиатские республики в рамках политического и экономического союза. В условиях курса на укрепление связей с Москвой и расширение международных

²³ Robins P. Between Sentiment and Self-Interest: Turkey's Policy Toward Azerbaijan and the Central Asian States // *The Middle East Journal*. 47 (4). 1993. P. 603; Aydın M. Turkey and Central Asia: Challenges of Change // *Central Asian Survey*. Vol. 15. 1996. P. 162.

²⁴ Pomfret R. Agrarian Reform in Uzbekistan: Why Has the Chinese Model Failed to Deliver? // *Economic Development and Cultural Change*. 48 (2). 2000. P. 269–284.

²⁵ Goltz T. Letter from Eurasia: The Hidden Russian Hand // *Foreign Policy*. № 92. 1993. P. 94–104.

²⁶ Kut G. Elçibey'in Sonu, Türkiye Modelinin Sonudur // *Cumhuriyet*. 24.06.1993. P. 2.

контактов с Западом и Китаем проект Тюркского союза оказался бесплодным, о чем можно было судить по первым саммитам тюркских государств²⁷.

Стремительный закат «турецкой модели» с очевидностью высветил для Анкары тот факт, что ее геополитических и финансово-экономических ресурсов недостаточно для глобальной роли, которую ей прочили на Западе. Мировые СМИ чутко отреагировали на перемены: на смену хвалебным одам «турецкой модели» пришла констатация несоразмерности амбиций и возможностей. «Претендуя на статус региональной державы, Турция столкнулась с нехваткой ресурсов для осуществления этой цели», — поставило диагноз информационное агентство *The Associated Press*, которое всего несколько лет назад первым ввело в оборот идею «турецкой модели»²⁸. Интерес лидеров центральноазиатских республик к Турции как каналу налаживания связей с Западом начал спадать (к середине 1990-х гг. для этого уже не требовалось турецкое посредничество), а на Западе осознали преувеличение «иранской угрозы» и возможностей Анкары ее купировать. Тем не менее со счетов Турцию не списали — выступая в Анкаре в конце 1999 г., Билл Клинтон охарактеризовал Турцию как «страну на перекрестке Европы, Ближнего Востока и Центральной Азии» и поддержал ее евроинтеграцию как «демократического светского исламского государства». В том же году высокопоставленный сотрудник Совета национальной безопасности Соединенных Штатов Энтони Блинкен, курировавший европейские дела, отметил большой потенциал Турции как «модели светского, исламского, демократического и вестернизированного государства... референтного примера для большей части исламского мира»²⁹.

²⁷ Winrow G. *Turkey in Post-Soviet Central Asia*. London: Royal Institute of International Affairs, 1995. P. 16–31.

²⁸ Цит по: Dunn M. C. Special Report: Turkey Loses Ozal at A Crucial Moment // *The Washington Report on Middle East Affairs*. 12 (1). 30.07.1993. P. 46.

²⁹ Bal I. *Turkey's Relations...* P. 184.

Конструирование «турецкой модели» в 2000–е годы

Возрождению идеи «турецкой модели» в начале 2000-х гг. способствовали два фактора — события 11 сентября 2001 г., после которых мировое сообщество заговорило об объединении против международного терроризма, и американское вторжение в Ирак (2003), расколовшее антитеррористическую коалицию на союзников США и критиков политики Вашингтона. Как и в 1990-е гг., «турецкая модель» выдвигалась и продвигалась западными политиками — прежде всего американскими, но теперь в центре внимания находился вопрос совместимости ислама и либеральной демократии, которую должна была демонстрировать Турция, а адресатом — страны Ближнего и Среднего Востока, где разворачивалась «война с исламским фундаментализмом» и радикальными террористическими группировками³⁰.

После 11 сентября 2001 г. выяснилось, что администрация Буша-младшего намерена сделать Турцию неотъемлемой частью масштабного проекта демократизации исламского мира. Пол Вулфовиц, в то время заместитель министра обороны, и Кондолиза Райс, тогда еще советник президента по национальной безопасности, открыто говорили о «турецкой модели» как альтернативе радикальному исламу³¹, а президент Буш-младший в одном из интервью признал за Турцией роль светоча демократии для мусульман всего мира³².

Приход к власти в Турции в 2002 г. Партии справедливости и развития Реджепа Эрдогана способствовал росту ожиданий и интереса. Либерально настроенные эксперты и журналисты восприняли неожиданную победу «молодой» партии как начало новой эпохи, главной

³⁰ Ülgen S. From Inspiration to Aspiration: Turkey in the New Middle East. Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace, 2011. P. 4. URL: http://carnegieendowment.org/files/Turkey_Mid_East_Full_Text.pdf

³¹ Wolfowitz: Accept your mistake, our partnership shall continue. *Hürriyet Daily News* // *Hürriyet*, 7.05.2003. URL: <http://www.hurriyet.com.tr/wolfowitz-accept-your-mistake-our-partnership-shall-continue-145127>

³² Peterson L. The Pentagon Talks Turkey // *The American Prospect*. 5.09.2002. URL: <http://prospect.org/article/pentagon-talks-turkey>

чертой которой должны стать социально-политические реформы по образцу христианских демократов в Германии и завершение затянувшегося конфликта между исламистами и «лаицистами». Другие всерьез надеялись, что ПСР под руководством энергичных политиков Реджепа Эрдогана и Абдуллаха Гюля, порвавших со «старыми» исламистскими партиями Неджметтина Эрбакана, поведет страну по пути дальнейшей модернизации с неминуемым крушением «закулисного государства» военной элиты.

Привлекательности Турции и «турецкой модели» в глазах лидеров западных стран добавили и масштабные преобразования, направленные на то, чтобы «подтянуть» страну до европейского уровня в соответствии с «Копенгагенскими критериями» для вступления в Евросоюз. На рубеже 1990-х и 2000-х гг. Турция пережила всплеск реформаторских инициатив, направленных на либерализацию административно-политической системы, расширение гражданских прав и свободы слова, смягчение положения этноконфессиональных меньшинств. Первые шаги новой волны европеизации Турции пришлось на 2001 г., когда были приняты масштабные поправки к Конституции 1982 г., затем последовало утверждение нового Гражданского кодекса и трех «пакетов по гармонизации» законодательства с нормами ЕС в 2002 г.³³

Другим фактором роста популярности «турецкой модели» на Западе стал запуск американского проекта демократизации мусульманского Востока «сверху», который на саммите «Большой восьмерки» в июне 2004 г. получил название «Партнерства во имя прогресса и общего будущего с регионом расширенного Ближнего Востока и Северной Африки»³⁴. В июне того же года на саммите НАТО в Стамбуле президент Буш восторженно отзывался о Турции как

³³ Aydin S., Keyman F. E. European Integration and the Transformation of Turkish Democracy // Centre for European Policy Studies EU-Turkey Working Papers. № 2. 2004. P. 15. URL: http://aeci.pitt.edu/6764/1/1144_02.pdf

³⁴ Partnership for Progress and a Common Future with the Broader Middle East and North Africa Region // G8 Gleneagles Summit, 2005. URL: <http://www.g8.utoronto.ca/summit/2005gleneagles/bmena.pdf>; Мелкумян Е. С. Реформы в регионе расширенного Ближнего Востока: подходы арабских стран и государств Запада // Институт Ближнего Востока (сайт). 12.01.2006. URL: <http://www.iimes.ru/rus/stat/2006/12-01-06b.htm>

о «примере мусульманской страны, твердо придерживающейся принципов демократии, защиты прав человека»³⁵. Турцию вместе с Италией сделали сопредседателями Диалога по поддержанию демократии в рамках инициативы расширенного Ближнего Востока и Северной Африки.

Однако в самой Турции к возрождению идеи «турецкой модели» на этот раз отнеслись неоднозначно. Значительная часть турецкого истеблишмента — особенно военная элита и светски настроенная часть гражданской бюрократии во главе с президентом Ахмедом Сезером усмотрели в «турецкой модели» инспирированный США проект, не учитывающий национальные интересы Турции. Озабоченность кемалистской части истеблишмента, прежде всего военных, вызывало то, что в рамках новой «турецкой модели» акцент делался именно на исламе и исламском характере турецкого государства, а светскость (секуляризм/лаицизм), являвшаяся одним из ключевых конституционных принципов Турецкой Республики с 1930-х гг., уходила на второй план. Острое раздражение вызвали слова госсекретаря США Колина Пауэлла о Турции как «умеренной исламской республике»³⁶, на которые президент Ахмед Сезер отреагировал, публично заявив, что «Турция не является исламской республикой, равно как и не служит примером страны умеренного ислама»³⁷. Даже лидер правящей происламской ПСР Реджеп Эрдоган довольно вяло отреагировал на амбициозную инициативу³⁸ продвижения «турецкой модели» на Ближний Восток. Несмотря на массированную поддержку администрации Буша, идея очень быстро сошла на нет. Этому способствовало быстрое сворачивание проекта демократизации «Расширенного Ближнего Востока и Северной Африки», поскольку события в Афганистане и Ираке развивались совсем не по тому сценарию,

³⁵ George Bush addresses the NATO summit in Turkey // The Guardian. 29.07.2004. URL: <https://www.theguardian.com/world/2004/jun/29/eu.nato1>

³⁶ Powell saçmaladı // Cumhuriyet. 3.04.2004. P. 8. URL: <http://www.cumhuriyetarsivi.com/>

³⁷ Sezer's warning: "Turkey is neither an Islamic republic, nor an example of moderate Islam" // Middle East Transparent. 2.10.2004. URL: https://www.mettransparent.com/old/texts/sezers_turkey_is_neither_an_islamic_republic_nor_an_example_of_moderate_islam.htm

³⁸ Başbakan Erdoğan'ın Harvard konuşması // Yeni Şafak. 1.02.2004.

который наметили западные лидеры на саммитах в начале 2000-х гг.³⁹ Кроме того, турецко-американские отношения к середине 2000-х гг. вошли в пору затяжного кризиса, вызванного взаимным неудовлетворением исполнения партнерских обязательств, особенно в контексте иракской проблемы: с одной стороны, заигрывание Вашингтона с иракскими курдами и вызывающая раздражение Анкары активность РПК в Северном Ираке, с другой — запрет турецкого парламента на использование американцами расположенных в Турции военных баз для осуществления гуманитарной интервенции в Ирак.

Афронт турецкого парламента был вызван, с одной стороны, опасениями депутатов-исламситов из правящей Партии справедливости и развития, с другой — протестом депутатов курдского происхождения, сочувствовавших иракским курдам и воздержавшихся от голосования. Для Вашингтона такое развитие событий стало «оглушительной оплеухой» от союзника по НАТО⁴⁰. В довершение всего, правительство ПСР постаралось откреститься от наименования «страна умеренного ислама» и, соответственно «турецкой модели». Во время визита в Вашингтон в 2004 г. премьер-министр Реджеп Эрдоган открыто заявил о невозможности навешивать на ислам ярлыки умеренного или неумеренного⁴¹. На этом формально была поставлена точка в дискуссии о «турецкой модели» как синтезе ислама и демократии или исламской демократии.

«Турецкая модель» в контексте «арабской весны»

Новый виток развития идеи «турецкой модели» оказался тесно связан с кризисом государственности на Ближнем Востоке и пришелся на конец 2000-х — начало 2010-х гг. Прокатившаяся по странам

³⁹ Kirisci K. Turkey's 'Demonstrative Effect' and the Transformation of the Middle East // *Insight Turkey*. 13 (2). 2011. P. 33–35.

⁴⁰ Filkins D. Threats and Responses: Ankara; Turkish Deputies Refuse To Accept American Troops // *New York Times*. 2.03.2003. URL: <http://www.nytimes.com/2003/03/02/world/threats-and-responses-ankara-turkish-deputies-refuse-to-accept-american-troops.html>

⁴¹ Başbakan Erdoğan'ın Harvard konuşması // *Yeni Şafak*. 1.02.2004.

региона волна гражданских протестов, в результате которой произошла смена режимов в Тунисе, Египте, Ливии и Йемене — дала мощный импульс к развитию дискуссии о «турецкой модели» как на Западе, так и на арабском Востоке. Активная внешняя политика Анкары в регионе в виде четко обозначившегося к тому времени «поворота на Восток» породила у значительной части населения ближневосточных стран позитивные ожидания. «Арабская улица» с воодушевлением наблюдала за успехами финансово-экономической политики Турции (за годы правления ПСР экономика демонстрировала поразительные цифры ежегодного роста — от 5% до 9,5%, а также стабильное увеличение душевого дохода), внедрением масштабных программ социальной взаимопомощи, укреплением позиций Анкары на мировой арене и т. д. Эти достижения резко контрастировали с геронтократией, nepотизмом и коррупцией, ужасающим уровнем безработицы и социальной несправедливости, то есть всем тем, что стало главными побудительными мотивами «арабской весны».

Новая версия «турецкой модели» представляла собой синтез основных черт двух предыдущих минус тюркизм образца 1990-х гг. Она подразумевала светскую демократическую политическую систему, уважение к исламским ценностям, социально ориентированную государственную политику и рыночную экономику. Однако она оказалась крайне персонифицированной и завязанной на растущую популярность ПСР и лично Эрдогана. После публичной ссоры с израильским премьером Шимоном Пересом на Давосском форуме 2009 г. и резкой критики политики Тель-Авива Эрдоган стал подлинным героем «арабской улицы»⁴². Мухаммед Хусейн Тантави, председатель Высшего совета Вооруженных сил и фактически временный глава Египта после свержения Хосни Мубарака в феврале 2011 г., признавался, что пример Турции воодушевлял народ Египта⁴³. Ему вторил

⁴² Telhami S. Annual Arab Public Opinion Survey 2011 // Brookings. 2012. URL: https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2016/06/1121_arab_public_opinion.pdf

⁴³ Ülgen S. From Inspiration to Aspiration: Turkey in the New Middle East // Carnegie Endowment for International Peace. 2011. P. 3. URL: http://carnegieendowment.org/files/Turkey_Mid_East_Full_Text.pdf

Рашид аль-Ганнуши⁴⁴, тунисский политик и основатель умеренно исламской партии «Возрождение», открыто говоривший в разгар событий «арабской весны», что Турция может стать примером для Туниса как страна, преодолевшая тяжелое наследие авторитарного прошлого и сочетающая достижения социально-экономического развития с приверженностью исламским ценностям. Еще конкретнее высказывался Мустафа Абд-аль-Джалиль, глава Переходного национального совета Ливии в 2011-2012 гг.: «Турецкая модель демократического развития — пример для Ливии и других стран региона, испытавших потрясения “арабской весны”... и Ливия обязательно будет использовать опыт Турции как модель для создания своей демократической политической системы»⁴⁵.

Хиллари Клинтон (2011), занимавшая тогда пост госсекретаря, публично высказывалась в поддержку стремления «народов Ближнего Востока и Северной Африки извлечь уроки из опыта Турции». А президент Барак Обама открыто заявлял, что «светская демократическая Турция — критически важна как модель развития для других мусульманских стран региона»⁴⁶. Западные СМИ охотно подхватили идею «турецкой модели» для стран, переживших потрясения «арабской весны», и стали характеризовать ее как «реальность, а не фигуру речи»⁴⁷.

Идею использования турецкого опыта активно поддерживало население арабских стран. Так, по результатам соцопроса, проведенного турецким фондом экономических и социологических исследований

⁴⁴ Ghannushi: Turkey is a model that merges Islam and democracy // TimeTurk. 8.10.2011. URL: <https://www.timetürk.com/en/2011/10/08/ghannushi-turkey-is-a-model-that-merges-islam-and-democracy.html>; Martin F. Turkey can model democracy for the Arab world // CNN. 16.02.2011. URL: <http://edition.cnn.com/2011/OPINION/02/16/martin.egypt.turkey/index.html>

⁴⁵ Turkey PM hails ‘sacrifice’ of Libyan people // Aljazeera. 12.09.2011. URL: <https://www.aljazeera.com/news/africa/2011/09/201191684141977425.html>; Kenyon P. The Turkish Model: Can It Be Replicated? // National Public Radio (NPR). 6.01.2012. URL: <https://www.npr.org/2012/01/06/144751851/the-turkish-model-can-it-be-replicated>

⁴⁶ Obama Says Turkey Should Be Full Member of Europe // Corriere della Sera. 08.07.2010. URL: <http://www.corriere.it/International/english/articoli/2010/07/08/Barack-Obama-exclusive-interview-Corriere-della-Sera.shtml>

⁴⁷ A hard act to follow. The Turkish model // The Economist. № 400 (8745). 6.08.2011. P. 20–21. URL: <https://www.economist.com/node/21525408>

(TESEV, *Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı*) в ключевых странах Ближнего и Среднего Востока в 2011 г., более 61% респондентов позитивно отнеслись к перспективе внедрения «турецкой модели» в их собственных странах⁴⁸. Аналогичный опрос 2012 г. зафиксировал рост позитивного отношения к Турции: на тот момент уже более 72% респондентов согласились, что пример Турции мог бы стать эффективной моделью развития для Египта, Туниса и Ливии⁴⁹.

Анкара, однако, проявила на официальном уровне крайнюю осторожность. Выступая на международном форуме весной 2011 г., министр иностранных дел Ахмет Давутоглу на прямой вопрос о «турецкой модели» ответил аккуратно: «Мы не хотим, чтобы Турция как страна или ПСР как политическая партия выступали моделями для кого-либо. Мы проводим политику в интересах своей страны и своих граждан и не стремимся к созданию моделей... Мы не можем навязывать свою модель кому-либо, поскольку у каждой страны свой путь развития»⁵⁰. Позже турецкие политики стали высказываться более определенно, однако Абдуллах Гюль, занимавший тогда пост президента, Реджеп Эрдоган и другие высокопоставленные функционеры правящей ПСР и правительства старательно избегали словосочетания «турецкая модель». Выступая перед депутатами парламента весной 2011 г., Эрдоган говорил о том, что «турецкая демократия воодушевила арабский мир на протест против старых режимов»⁵¹. Президент Гюль вторил ему, отмечая, что Турция стала «источником вдохновения» для Ближнего Востока⁵². Подобная

⁴⁸ Akgün M., Gündoğar S. S. The Perception of Turkey in the Middle East 2011 // Istanbul: Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı. URL: http://tesev.org.tr/wp-content/uploads/2015/11/The_Perception_Of_Turkey_In_The_Middle_East_2011.pdf

⁴⁹ İdiz S. Do Arabs Know What the Turkish Model Is? // Hurriyet Daily News. 28.02.2012. URL: <http://www.hurriyetdailynews.com/Default.aspx?PageID=238&NID=14789&NewsCatID=416>

⁵⁰ Davutoglu A. We in Turkey and the Middle East Have Replaced Humiliation with Dignity // The Guardian. 15.03.2011. URL: <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2011/mar/15/middle-east-dignity-common-destiny>

⁵¹ Does Erdoan have a plan? Explaining the Turkish response to the Arab uprisings // The Economist. 28.03.2011. URL: https://www.economist.com/blogs/newsbook/2011/03/turkey_and_its_region

⁵² Gül: Model değiliz, ilham veriyoruz // NTV. 8.08.2011. URL: <https://www.ntv.com.tr/turkiye/gul-model-degiliz-ilham-veriyoruz, eOeafOdMO0eVB7qlFwvYeQ>

риторика объяснялась отчасти тем, что в памяти турецких политиков были свежи воспоминания о провале проекта «турецкой модели» в 1990-е и 2000-е гг., отчасти — стремлением избежать негативной реакции новых лидеров арабских стран, которые вполне могли увидеть в самом слове «модель» попытку экспорта политического режима как продолжения «сменорежимной стратегии» Запада⁵³. «Мы не стремимся экспортировать свой режим — это просто невозможно... но если потребуется наша помощь, мы готовы ее оказать», — заявил в интервью американскому журналу «Тайм» Эрдоган осенью 2011 г.⁵⁴ Более того, он подчеркнул, что позитивный опыт Турции — особенно в экономике — не стоит локализовать и воспринимать узко регионально. «Успехи турецкой экономики могут стать примером не только для стран региона, но и любого другого государства мира», — говорил турецкий премьер с трибуны юбилейной конференции ООН по устойчивому развитию в Рио-де-Жанейро летом 2012 г.⁵⁵

Важной составляющей «турецкой модели» был новый взгляд на лаицизм. Эрдоган так разъяснял значение лаицизма во время визита в Тунис и Египет осенью 2011 г.: «Мы не строим лаицизм в западном понимании, по французской или англо-саксонской модели... у нас светским является только государство, гражданин сохраняет свою религиозность... Мусульманин может успешно управлять светским государством... В Турции 99% населения — верующие мусульмане, и это не составляет никакой проблемы... Вы можете сделать у себя также»⁵⁶. С одной стороны, в этих словах можно увидеть, что Эрдоган учел уроки 2000-х гг., когда «турецкая

⁵³ Наумкин В. В. Снизу вверх и обратно. «Арабская весна» и глобальная международная система // Россия в глобальной политике. № 4. 2011. URL: <http://www.globalaffairs.ru/number/Snizu-vverkh-i-obratno-15277>

⁵⁴ Tharoor I. Exclusive: TIME Meets Turkish Prime Minister Recep Tayyip Erdogan // The Time. 26.09.2011. URL: <http://world.time.com/2011/09/26/exclusive-time-meets-turkish-prime-minister-recep-tayyip-erdogan/>

⁵⁵ Başbakan Erdoğan Rio 20 Zirvesi'nde konuştu // Hürriyet. 21.06.2012. URL: <http://www.hurriyet.com.tr/ekonomi/basbakan-erdogan-rio-20-zirvesinde-konustu-20815121>

⁵⁶ Çetin Ü. Laiklik her dine eşit mesafede // Hürriyet. 15.09.2011. URL: <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/laiklik-her-dine-esit-mesafede-18735423>

модель» продвигалась Западом как пример исламской демократии, с другой — стремление продемонстрировать критикам Турции, что обвинения в проведении политики исламизации во многом беспочвенны. Западная пресса увидела в этом тонкий расчет — желание повысить привлекательность «турецкой модели» и противопоставить Турцию более консервативным странам региона⁵⁷.

По сравнению с 1990-ми и особенно с началом 2000-х гг. притягательность «турецкой модели» была гораздо более ощутима. По всему региону происламские политические движения умеренного толка стали использовать в названиях своих партий эрдогановскую формулу «справедливости и развития»: своя Партия справедливости и развития появилась в Ливии и Тунисе, в Египте — Партия свободы и справедливости, еще раньше в Сирии было основано Движение за справедливость и развитие.

Но главная проблема состояла в невозможности перенести «турецкую модель» на другие страны региона и начале процесса девестернизации в самой Турции. Ведь сама по себе «турецкая модель», как и эпоха правления ПСР, оказалась крайне противоречивой. С одной стороны, ПСР откровенно стремилась «подтянуть» Турцию до европейского уровня через экономические и административно-политические реформы. С другой, относительный успех реформ и экономический рост сопровождались репрессиями против политических оппонентов, настойчивым стремлением ввести в повестку общественно-политической дискуссии такие традиционные проблемы из риторики исламистов, как снятие запрета на ношение платков или отмена специальных правил поступления в ВУЗы для выпускников религиозных школ, а также многочисленные примеры фаворитизма по отношению к «исламистским кадрам», которые по всей стране заполняли административные посты от глав муниципалитетов до директоров и руководителей образовательных учреждений. Кроме того, успехи социально-экономического развития были плодом нескольких десятилетий планомерных преобразований, осуществление которых в мобилизационном режиме в других странах

⁵⁷ Salem P. Arab Wave Sweeps Iran Model Out, Turkey “In” // Carnegie. 28.10.2011. URL: <http://carnegie-mec.org/2011/10/28/arab-wave-sweeps-iran-model-out-turkey-in-pub-45863>

едва ли было возможно (это признавали и арабские интеллектуалы⁵⁸, а баланс демократических институтов представлял собой производную специфической турецкой политической системы, в которой военная элита с помощью регулярных переворотов (1960, 1971, 1980, 1997) «дозировала» демократический процесс, сдерживая развитие демократии, но при этом не давая ей окончательно умереть⁵⁹.

«Турецкая модель» как парадигма девестернизации?

Турецкая модель модернизации общества и государства без малого столетие привлекает внимание ученых и политиков всего мира как уникальный пример мусульманской страны, в основе политической системы которой лежат западные по своей сути принципы светскости (лаицизма) и демократического правления. «Золотой период» европеизации Турции, казалось, только укрепил «модельность» этой страны, однако он оказался скоротечен и фактически завершился с началом официальных переговоров с Брюсселем осенью 2005 г. Нисходящая динамика политического взаимодействия и рост разочарования друг в друге — таковы основные характеристики отношений Турции и ЕС, начиная со второй половины 2000-х гг. Чрезвычайно медленный, особенно в сравнении с опытом интеграции стран Центральной Европы, процесс переговоров с Анкарой и его формальное замораживание из-за «кипрского вопроса» в декабре 2006 г. сделали перспективы присоединения Турции к единой Европе чрезвычайно туманными.

Стагнация евроинтеграции совпала с началом политической делиберализации внутри самой Турции. С каждым новыми выборами ПСР наращивала электоральную базу и все меньше нуждалась в «факторе ЕС» для мобилизации сторонников и противостояния оппонентам. Если в 2002 г., когда ПСР приходила к власти,

⁵⁸ Barkey H. Turkey and the Arab Spring // Carnegie. 26.04.2011. URL: <http://carnegieendowment.org/2011/04/26/%20turkey-and-arab-spring/2s3#inspiration>

⁵⁹ Ibid.

обещания демократических свобод были чрезвычайно важны как гарантия политического выживания консервативно-исламистской ПСР перед лицом угроз со стороны светской кемалистской элиты, то с 2007 г. партия уже обладала достаточной поддержкой, чтобы развернуть борьбу против своих идеологических противников, особенно ярко проявившуюся в знаменитых делах «Эргенекон», «Кувалда» и ряде других. Каждый последующий выборный цикл (2011, 2014, 2015) ознаменовал собой новую волну — уголовное преследование политических активистов, нормативные ограничения свободы слова и собраний, жестокое подавление протестов. Хронологически совпавшие с выборным марафоном 2015 г. массовые теракты, жертвами которых в основном стали гражданские активисты, и свертывание «мирного процесса» с Рабочей партией Курдистана окончательно вернули Турцию во времена репрессивной политики начала 1980-х гг.

Масштабные репрессии после путча июля 2016 г. не выглядели как нечто, выбивающееся из парадигмы политического развития Турции, скорее наоборот — как вполне логичный шаг после сегментации либеральных реформ по степени приоритетности для интересов ПСР (фактически с конца 2000-х гг. либерализация продолжалась только в сфере военно-гражданских отношений и миграционной политики). С каждым годом цена сохранения власти для режима Эрдогана становится все выше, а поддерживать стабильные отношения с партнерами в регионе и мире — все тяжелее. В жертву принесена «европейская мечта», с которой ПСР выиграла первые выборы, модель успешного сочетания демократии и ислама, гражданские свободы, экономический рост, еще недавно выступавшие символами процветающей «Новой Турции».

Внедряется новая мифология, призванная окончательно заменить кемалистские ценности секуляризма и «внешнеполитической сдержанности» неоконсервативными ориентирами, сочетающими ностальгию по имперскому прошлому и представление о Турции как «центральной государстве» макрорегиона Афро-Евразии. Наиболее заметными проявлениями «неоконсервативной» или — как ее нередко именуют в России и на Западе — «неоосманской»

политики стала, с одной стороны, настойчивая героизация султанов «Блистательной Порты» и в целом «славных страниц» османской истории в финансируемых правительством кинофильмах и телесериалах, с другой — стремление закрепить военное присутствие в Сирии и Ираке, составляющих часть «османского геополитического пространства», зачастую действуя с опорой на джихадистов в региональной политике.

Становясь все менее предсказуемой для западных партнеров и перестав выполнять роль «витрины демократии с исламским лицом» на Ближнем Востоке, Турция тем не менее не утратила привлекательности для стран региона. При всей неоднозначности шагов Эрдогана во внутренней политике, обаяние силы играет свою роль. Взятый Эрдоганом с начала 2010-х гг. курс на консолидацию власти, методы реализации которого с каждым годом становятся жестче, не привел к коллапсу режима. Наоборот, он создал новый внутренний баланс сил, в рамках которого была полностью уничтожена старая система сдержек и противовесов (прежде всего, в лице армии и военной элиты). С одной стороны, в этом можно было бы усмотреть движение к современной форме политического устройства, в рамках которого военная элита не обладает политической субъектностью и где формируется новый общественный договор власти и общества. С другой стороны, открытым пока остается вопрос, кто теперь будет выполнять роль балансира в условиях высокой степени персонификации власти и ослабления светской институциональной компоненты политической системы.

В русле общемировой тенденции на авторитарный откат Турецкая Республика формирует новую модель отношений общества и государства, по которой правительство проводит курс на системное ослабление демократических институтов, но в то же время культивирует в массовом сознании убежденность, что соблюдение нового общественного договора и сохранение благ, которыми обладают граждане, целиком и полностью зависит от конкретной партии и даже конкретных политических деятелей, от того, сохранят ли они в своих руках рычаги управления страной или нет. Как ни парадоксально, подобная персонификация государства и общественных институтов вызывает

не отторжение, а чувство сопричастности. Более того, формируется новый формат политического участия, символом которого можно считать многомиллионные митинги в поддержку Эрдогана осенью 2016 г. При этом лозунги, с которыми Эрдоган приходил к власти, о построении «Новой Турции» — демократической страны с религиозными свободами, быстрорастущей экономикой, политическим решением «курдского вопроса» и неминуемым членством в ЕС — уступили место опасному сочетанию углубляющейся политической поляризации, снижения темпов экономического роста, эскалации напряженности как внутри страны, так и по периметру ее границ, беспрецедентному уровню накала в отношениях с Западом.

Претензии на роль глобального игрока с экстравагантными идеями о превращении Стамбула в местопребывание штаб-квартиры ООН⁶⁰ сочетаются с общей тенденцией на милитаризацию политики Турции. Начавшаяся в январе 2018 г. и приковывающая всеобщее внимание военная операция турецкой армии в северной Сирии по сути является частью стратегии наращивания военно-политического присутствия в регионе, которое после блокады Катара в июне 2017 г. достигло немыслимых ранее масштабов. Об этом свидетельствуют военные вторжения на территорию Ирака (2008, 2015) и Сирии (2016, 2017, 2018), масштабные проекты создания военных баз в Персидском заливе и в Африке. Весной 2018 г. Турция в дополнение к уже существующей сухопутной военной базе в Катаре договорилась с Дохой о создании военно-морской базы на севере страны, рассчитывая на расширение возможностей оказывать давление на шиитский Иран и ибадитский Оман⁶¹. Осенью 2017 г. в окрестностях сомалийского Могадишо была открыта крупнейшая зарубежная военная база Турции⁶². Вместе с многочисленными базами на территории Ирака

⁶⁰ Istanbul should be center of UN: President Erdoğan // Hurriyet Daily News. 25.10.2016. URL: <http://www.hurriyetdailynews.com/istanbul-should-be-center-of-president-erdogan-105336>

⁶¹ Qatar signs Turkey naval military base agreement // Middle East Monitor (MEMO). 14.03.2018. URL: <https://www.middleeastmonitor.com/20180314-qatar-signs-turkey-naval-military-base-agreement/>

⁶² Turkey sets up largest overseas army base in Somalia // Aljazeera. 1.10.2017. URL: <https://www.aljazeera.com/news/2017/10/turkey-sets-largest-overseas-army-base-somalia-171001073820818.html>

и на севере Сирии⁶³ и амбициозным проектом разработки авианесущего крейсера для расширения возможностей военного присутствия в Красном море и Индийском океане — все это создает ощущение зарождения новой версии «турецкой модели», воплощающей идеи превращения Турции в государство, определяющее характер «региональной подсистемы» международных отношений на Ближнем Востоке. «У Европы есть Шенген, а мы создаем *Sham-gen* [Шам — Левант — авт.]», — говорил в свое время Эрдоган⁶⁴. Не случайно в регионе Турции все чаще стали называть «новым империалистом»⁶⁵.

За последнее десятилетие Турция превратилась в гораздо более самостоятельного геополитического игрока, но при этом менее предсказуемого, уже не соответствующего представлениям США и ЕС о том, какую Турцию они хотели бы видеть в качестве «модели» для мусульманских стран Ближнего Востока. Это уже не «остров стабильности», а источник новых, зачастую неожиданных импульсов регионального масштаба. Похоже, что к такой Турции на Западе не очень готовы.

⁶³ Sagnic C. Challenges to Turkey's Military Deployments Abroad. *TurkeyScope // Insights on Turkish Affairs*. № 1 (1). 2016. URL: <https://dayan.org/content/challenges-turkey%E2%80%99s-military-deployments-abroad>

⁶⁴ Kirisci K. Turkey and Its Post-Soviet Neighborhood // *Current History*. Vol. 112 (756). 2013. P. 271–276.

⁶⁵ Waldman S. A. Balfour Is History. The Middle East's New Imperialists are Turkey and Iran // *Haaretz*. 1.11.2017. URL: <https://www.haaretz.com/opinion/.premium-the-middle-east-s-new-imperialists-are-turkey-and-iran-1.5462045>

Глава 8

Модели гражданского общества на Ближнем Востоке: ревизия концептуальных подходов

В первой половине XXI в. Ближний Восток как никакой другой регион мира продолжает оставаться объектом международно-политических трансформаций и применения инструментов нациестроительства со стороны внешних игроков¹. Попытки сконструировать демократические государства на Ближнем Востоке многочисленны и дают значительный эмпирический материал для того, чтобы оценить механизмы их реализации, степень успешности и характер последствий.

С начала 1990-х гг. поддержка гражданского общества занимала важное место в политике западных держав и международных организаций по продвижению либеральной демократии и демократических ценностей на Ближнем и Среднем Востоке. В основе такого акцента лежал примат либеральной модели гражданского общества и соответствующего дискурса. Между тем распространенная среди политиков, равно как и политических экспертов разных стран, точка зрения о тесной взаимосвязи или даже взаимозависимости между гражданским обществом и его институтами, с одной стороны, и демократией с либеральными ценностями, с другой, по сути,

¹ См.: Наумкин В. В. Круговорот арабского пробуждения // Ближний восток, Арабское пробуждение и Россия: что дальше? Сборник статей под ред. В. В. Наумкина и В. А. Кузнецова. М.: ИВ РАН, 2012. С. 3–20; Наумкин В. В., Кузнецов В. А., Сухов Н. В., Звягельская И. Д. Ближний Восток в эпоху испытаний: травмы прошлого и вызовы будущего. М.: Международный дискуссионный клуб «Валдай», 2016; Ахмедов В. М., Звягельская И. Д., Кузнецов В. А., Наумкин В. В. и др. Конфликты и войны XXI века. Ближний Восток и Северная Африка. М.: ИВ РАН, 2015.

является следствием упрощенного понимания концепта гражданского общества². Если пример демократического транзита в странах Восточной Европы и Латинской Америки говорит об оправданности такой корреляции между гражданским обществом и демократией, то исследования гражданской активности в Турции³, Египте⁴, Ливане⁵, Иордании⁶ и ряде других стран региона⁷ в 1990-е и 2000-е гг. отчетливо показали ее ограниченность.

Несмотря на всю свою привлекательность, концепция гражданского общества как матрицы эффективной демократии имеет существенные ограничения в понимании самой природы феномена гражданского общества и специфики его функционирования в разных странах современного мира. Идеализация гражданского общества сужает возможности анализа его как инструмента, с помощью которого авторитарные режимы могут укреплять свою власть, а правящие элиты наращивать свое влияние в стране. Еще в начале 1990-х гг. Август Нортон в своей работе «Гражданское общество на Ближнем Востоке» предупреждал о негативных последствиях идеализации гражданского общества как панацеи в построении демократии, поскольку гражданская активность, как и любой другой социальный феномен, имеет как положительные, так и негативные стороны, где «свобода действия вызывает не воодушевление, а вселяет серьезные опасения»⁸.

² Отсутствие прямой корреляции между активностью гражданского общества, нередко измеряемой в статистических показателях количества существующих и вновь созданных НПО, и гражданскими свободами и политической ответственностью на примере Турции 1990-х — начала 2000-х гг. очень хорошо показал Поль Кубичек: Kubicek, Paul. *The European Union and Grassroots Democratization in Turkey* // *Turkish Studies*. Vol. 6. Issue 3 (2005). P. 361–377.

³ Шлыков П. В. Амбивалентность «мягкой» силы ЕС в развитии сферы гражданского общества в Турции // *Актуальные проблемы Европы*. № 3 (2014). С. 97–135.

⁴ Alvarez-Ossorio, Ignacio. *Civil Society and Political Change in Contemporary Egypt* // *The Arab Spring, Civil Society, and Innovative Activism*. New York: Palgrave Macmillan, 2017. P. 57–80.

⁵ Altan-Olcay, Özlem; İcduygu, Ahmet. *Mapping Civil Society in the Middle East: The Cases of Egypt, Lebanon and Turkey* // *British Journal of Middle Eastern Studies*. Vol. 39. Issue 2 (2012). P. 157–179.

⁶ Wiktorowicz, Quintan. *Civil Society as Social Control: State Power in Jordan* // *Comparative Politics*. Vol. 33. Issue 1 (2000). P. 43–61.

⁷ Cavatorta, Francesco; Durac, Vincent. *Civil Society and Democratization in the Arab World: The Dynamics of Activism*. Oxford: Routledge, 2011.

⁸ Norton, Augustus Richard. *Civil Society in the Middle East*. Leiden: Brill, 1994. P. 14.

Гражданское общество как инструмент демократизации: возможности и ограничения

С конца 1980-х гг. западная модель либеральной демократии и связанные с ней идеи и концепции — гражданское общество, негосударственные общественные организации и т.д. — начали свой победный марш по странам незападного мира. Оценивая масштабы этого явления Самуэль Хантингтон даже назвал его «демократизацией третьей волны»⁹. Базовые концепции либерализма оказались на устах практически всех политиков и общественных деятелей этих стран. Однако результатом массового увлечения либерально-демократическими ценностями и, в частности, концептом гражданского общества, стало неадекватное понимание и упрощение этих понятий.

Одно из таких упрощений — восприятие гражданского общества как необходимого условия демократизации, когда наличие элементов гражданского общества — профсоюзов, ассоциаций, добровольных организаций, профессиональных объединений и негосударственных общественных организаций — рассматривается как показатель степени «демократичности» того или иного государства¹⁰. Вместе с тем тесная взаимосвязь гражданского общества и демократизации отнюдь не является правилом и даже в тех случаях, когда она есть, эта связь крайне неустойчива¹¹. Еще одним следствием упрощения содержания понятия гражданского общества является утверждение о категорической оппозиции, противостоянии государства и гражданского общества. По логике этого тезиса, государство — это воплощение колоссальной, всепроникающей властной машины — Левиафана, как определял ее Томас Гоббс, нормальное функционирование которой может осуществляться только в рамках авторитарной, если не тоталитарной, системы.

⁹ См.: Хантингтон С. Третья волна: демократизация на исходе XX века. М., 2003. С. 31–52.

¹⁰ См.: Beckman B. Explaining Democratisation: Notes on the Concept of Civil Society // Özdalga E., Persson S. Democracy, Civil Society and the Muslim World. Istanbul: The Swedish Research Institute in Istanbul, 1997. P. 1–15.

¹¹ См.: Civil Society: Challenging Western Models (European Association of Social Anthropologists). L.: Routledge, 1996; Seligman, Adam B. The Idea of Civil Society. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1995.

Между тем в современных обществах, особенно в странах, не принадлежащих ни географически, ни идеологически к Западу, можно наблюдать разнообразные формы связи и сотрудничества государства и гражданского общества через политические партии, общественные организации, профессиональные союзы, ассоциации и целый ряд других институтов. Причем сцепление государства и гражданского общества оказывается настолько прочным, что ни о какой неприкрытой бинарной оппозиции общество — государство говорить не приходится, а сам подход оказывается неадекватным для понимания и анализа гражданского общества¹². Часто между гражданским обществом и обществом как таковым ставится знак равенства, словно два этих понятия тождественны по своему значению. Хотя разница между ними очевидна: в случае гражданского общества мы имеем дело с искусственно созданными группами свободных индивидов, а касательно общества вообще или общины, если рассматривать это понятие в историческом смысле, перед нами более естественная конструкция, объединяющая людей по какому-то исходному «качеству» (рождению, происхождению и т.д.). Это различие объясняет всю сложность выхода за границы естественного и заданного сообщества и вступления в сферу гражданского общества¹³.

Нельзя забывать также о внутренних противоречиях и «авторитарных тенденциях», неизбежно присущих гражданскому обществу (наряду со всеми истинно демократическими чертами и потенциями). Ведь при отсутствии отлаженной системы регулирования и баланса сил гражданское общество быстро превращается в инструмент подавления в руках отдельных индивидов. Еще одна распространенная ошибка — трактовка гражданского общества как единого организма, гомогенного общества. Между тем как правильнее было бы говорить о нескольких гражданских обществах, действующих синхронно в рамках одной системы. Или, по крайней мере, о гетерогенном гражданском обществе, объединяющем отчасти соперничающие

¹² Beller-Hann I., Hann C. Turkish Region: State, Market and Social Identities on the East Black Sea Coast. Oxford: J. Currey; Santa Fe, N. M.: School of American Research Press, 2001. P. 32.

¹³ Yerasimos S. Civil Society, Europe and Turkey // Civil Society in the Grip of Nationalism. Istanbul: Ergon, 2000. P. 15.

социальные группы, обладающие разными интересами и отражающие отличные друг от друга политические установки и взгляды.

Наконец, стоит учитывать «отрицательные» стороны гражданского общества, о которых говорили еще Г. Ф. В. Гегель и К. Маркс¹⁴, а поборники либеральных ценностей часто забывают. Гражданское общество, по Гегелю, есть весьма несовершенный уровень организации социальной жизни, регулировать который способно только сильное государство¹⁵. Маркс видел в гражданском обществе воплощение индивидуалистической разобщенности¹⁶. Наконец, обоих философов не удовлетворяло состояние общества как «войны всех против всех», умиряемое лишь внешним воздействием государства¹⁷.

Тем не менее в теоретических работах, посвященных проблемам демократизации, также отчетливо прослеживается и другая линия, связанная с утверждением о ключевой роли неправительственных организаций и в целом гражданского общества в процессах либерализации и укрепления демократии. Она просматривается уже в работах Алексиса де Токвиля, автора знаменитого историко-политического трактата «Демократия в Америке» (1835, 1840)¹⁸. В дальнейшем к этой концепции обратился американский политолог Габриэль Алмонд: в своей книге «Гражданская культура: Политические ориентации в 5 странах», написанной в соавторстве с классиком современной политической науки Сиднеем Вербой, Алмонд проводил мысль о прямой связи развития культуры гражданственности

¹⁴ Сагатовский В. Н. Гражданское общество в философии Гегеля и Маркса // Человек, государство, глобализация. Сборник философских статей. Вып. 3. СПб.-Тбилиси, 2005. С. 238–259.

¹⁵ Гегель Г. Ф. Философия права. М.: АН СССР Институт философии изд-во «Мысль», 1990. С. 286.

¹⁶ Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 31; Маркс К. К еврейскому вопросу // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 410.

¹⁷ Сагатовский В. Н. Гражданское общество в философии Гегеля и Маркса. С. 259; Savran G. *Sivil Toplum ve Ötesi*: Rousseau, Hegel, Marx. Istanbul: Belge Yayınları, 1987; Keane J. *Despotism and Democracy: The Origins and the Development of the Distinction Between Civil Society and the State 1750–1850* // *Civil Society and the State: New European Perspectives*. L.-N. Y.: Verso, 1988. P. 50–52.

¹⁸ Токвиль А. Демократия в Америке. М.: Весь мир, 2000.

с расширением ареала либеральной демократии¹⁹. Творчески развивал эту идею и другой известный американский политолог — Роберт Патнэм. В нашумевшей книге «Чтобы демократия сработала: гражданские традиции в современной Италии»²⁰ Патнэм вывел формулу прямой зависимости между уровнем культуры гражданской ассоциации и уровнем социально-политического развития, показав на материале Италии прямую пропорциональную зависимость качества развития регионов от количества гражданских организаций (от хоровых обществ до футбольных клубов). Согласно Патнэму, социальное доверие, нормы взаимодействия, сети гражданской вовлеченности и успешного сотрудничества — все, что объединяется понятием «социального капитала» — есть ключевые факторы «работающей демократии» и основные стимулы экономического процветания²¹.

Крупный специалист в вопросах демократии Ларри Даймонд²², исследуя связи гражданского участия и трансформации демократических структур, пришел к выводу, что в большинстве случаев гражданское общество не только выступает матрицей для построения демократической политической системы, но также служит универсальным инструментом, обеспечивающим эффективность демократии²³.

¹⁹ Almond G. A., Verba S. *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1963; Алмонд Г. А., Верба С. Гражданская культура и стабильная демократия // Политические исследования. 1992. № 4; Антология мировой политической мысли: В 5 т. М., 1997. Т. II. С. 593–600.

²⁰ Патнэм Р. *Чтобы демократия сработала: Гражданские традиции в современной Италии*. М.: Ad Marginem, 1996.

²¹ Задаваясь вопросом об условиях, обеспечивающих создание сильных, ответственных и эффективных институтов представительной власти, Роберт Патнэм показал, что именно в тех регионах Италии, где сто лет назад итальянцы наиболее активно вовлекались в новые формы общественной солидарности и социального действия, их потомки максимально «гражданственны» в политической и социальной жизни.

²² Diamond, Larry. *Rethinking Civil Society: Toward Democratic Consolidation* // *Journal of Democracy*. Vol. 5. Issue 3 (1994). P. 4–17; Diamond, Larry Jay. *The Spirit of Democracy: The Struggle to Build Free Societies throughout the World*. New York: Times Books, 2008.

²³ Barber, Benjamin. *Clansmen, Consumers, and Citizens: Three Takes on Civil Society* // *Civil Society, Democracy, and Civic Renewal*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1999. P. 9–30.

Критики неотоквилианских подходов к гражданскому обществу и демократии обращают внимание на широту диапазона гражданской активности и механизмов функционирования общественных ассоциаций в зависимости от регионального социокультурного и политического контекста. Особенно это касается незападных обществ, как отчетливо показывают исследования директора программы «Управление и гражданское общество» Фонда Форда Майкла Эдвардса²⁴. Другие исследователи, несогласные с парадигмой Патнэма и Даймонда отмечают фактическое отсутствие у гражданского общества единосубъектности, поскольку оно является ареной борьбы разных социальных сил, нередко едва ли сводимых к общему знаменателю²⁵.

Наконец, политика по стимулированию развития гражданского общества в странах незападного мира иногда приводит к тому, что инфраструктура гражданского общества используется для реализации деструктивных целей и задач, далеких от гуманитарных идеалов либеральной демократии и гражданского общества²⁶.

Вместе с тем политика ЕС по взаимодействию с гражданским обществом незападных стран в целом и Турции в частности базировалась на неотоквилианских принципах²⁷, в рамках которых активное гражданское общество — краеугольный камень нормально функционирующей демократической политической системы.

У такого подхода есть историческое объяснение. В структуре общеевропейских институтов с конца 1950-х гг. функционирует Европейский социально-экономический комитет, который создавался в 1957 г. с целью обеспечить представительство интересов разных экономических и социальных групп в Европейском Сообществе. Таким образом, идея моста между разными группами интересов и его

²⁴ Edwards, Michael. *Civil Society*. Malden, MA: Polity Press, 2004.

²⁵ Chandoke, Neera. *State and Civil Society: Explorations in Political Theory*. New Delhi: Sage, 1995; Tarrow, Sidney. *Making Social Science Work Across Space and Time: A Critical Reflection on Robert Putnam's Making Democracy Work* // *American Political Science Review*. Vol. 90. Issue 2 (June 1996). P. 389–397.

²⁶ См.: Ottoway, Marina; Carothers, Thomas. *Funding Virtue: Civil Society Aid and Democracy Promotion*. Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace, 2000.

²⁷ Шлыков П. В. Гражданское общество в Турции и влияние европейских институтов на его развитие // *Актуальные проблемы Европы*. № 3 (2012). С. 210–252.

институционализация в рамках единых европейских структур — феномен не 2000-х гг., а середины прошлого века. Однако признание за неправительственными организациями ключевой роли в европейской политике и их активное вовлечение в работу общеевропейских институтов — явление, которое датируется серединой 1990-х гг., когда в городе Маастрихт был подписан «Договор о Европейском Союзе» (7 февраля 1992 г.), фактически открывший новые сферы прямого политического и гражданского сотрудничества внутри объединенной Европы. Именно в 1990-е гг. в сферу деятельности Европейского социально-экономического комитета вошли сюжеты, связанные с привлечением и использованием НПО. К концу 1990-х гг. Брюссель постепенно начинает включать в орбиту своей политики неправительственные организации стран-кандидатов, превращая сотрудничество в сфере гражданского общества в один из базовых инструментов своей внешней политики. Модель окончательно оформилась в рамках пятого расширения ЕС 2004–2007 гг., коснувшегося преимущественно бывших участников «Восточного блока»²⁸.

Внешняя политика Евросоюза всегда отличалась богатым инструментарием по продвижению ценностей либеральной демократии и защиты прав человека в разных странах за пределами Западной Европы: от давления и увещевания правительств до «технической» поддержки модернизационных преобразований на разных уровнях и с использованием широкого диапазона средств²⁹. Один из таких инструментов — «политическая кондициональность», признаваемая сегодня одной из наиболее успешных внешнеполитических стратегий Евросоюза. В узкоспециальном смысле финансово-правовое понятие «кондициональности» означает условия, которые кредитор ставит перед должником в форме обязательств проводить определенную экономическую политику (такова, в частности, процедура помощи

²⁸ Расширение ЕС в 2004 г. было самым крупным в истории, как по географии, так и по населению. Оно коснулось Кипра, Чехии, Эстонии, Венгрии, Латвии, Литвы, Мальты, Польши, Словакии и Словении. Частью этой же волны расширения было присоединение Болгарии и Румынии в 2007 г.

²⁹ Vachudova, Milada A. *Europe Undivided: Democracy, Leverage, and Integration after Communism*. Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 19–23.

МВФ). В современной европейской политике кондициональность интерпретируется как «набор стандартов... которые должны быть приняты и введены в действие» при желании государства получить взамен бонус или преференцию³⁰, особенно это распространено в отношениях с государствами — кандидатами на вступление в ЕС.

Базовая логика политической кондициональности достаточно проста, а опыт ее применения в странах Восточной Европы даже сподвигнул некоторых поверить в ее универсальность и высокую эффективность³¹. Очевидно, что подобная модель способна работать в условиях, когда баланс выгод и затрат от либерализации прогнозируемо смещен в сторону выгод. В случае большинства стран такой осязаемой и реальной выгодой выступало полноправное членство в ЕС, ставшее наиболее мощным стимулом к проведению либерализации³².

Однако успешность «политики условий» — это не только очевидность выгод, но и готовность местных элит идти на издержки. В случае, когда либерализация требует фактического перераспределения властных полномочий или угрожает целостности государства, местные элиты ожидаемо выступают против. Особенно этот эффект усиливается, когда у страны есть альтернативный геополитический выбор — у Турции это ближневосточный вектор, Центральная Азия, а также иногда всплывающий концепт Евразии. И здесь при прагматическом подходе оказывается, что соотношение издержек и выгод оказывается не в пользу либерализации³³.

³⁰ Stivachtis, Yannis A. Conditionality: A New Form of the Old Standard of “Civilization”: The Case of EU Conditionality // Paper prepared for the 48 ISA Annual Convention, Chicago, February 28 — March 3rd, 2007. Abstract, P. 2. URL: http://citation.allacademic.com/meta/p_mla_apa_research_citation/1/8/0/2/7/pages180272/p180272-1.php

³¹ Grabbe, Heather. European Union Conditionality and the *Acquis Communautaire* // *International Political Science Review*. Vol. 23. Issue 3 (2002). P. 249–268, 249.

³² The European Union & Democratization / Ed. by Paul Kubicek. London: Routledge, 2003; Schimmelfennig, Frank. Strategic Calculation and International Socialization: Membership Incentives, Party Constellations, and Sustained Compliance in Central and Eastern Europe // *International Organization*. Vol. 59. Issue 4 (2005). P. 827–860.

³³ Smith, Thomas W. The Politics of Conditionality: the European Union and Human Rights Reform in Turkey // *The European Union & Democratization*. London: Routledge, 2003. P. 111–130.

Эффективность «политики условий», реализуемой исключительно по межправительственным каналам без охвата сферы гражданского общества, в реальности оказалась явно недостаточной. Это показал опыт работы со странами «Восточного блока», где Брюссель широко использовал политику кондициональности, чтобы за счет адресной финансовой и технологической помощи задавать необходимый вектор социально-политическим преобразованиям³⁴. Поэтому на турецком направлении встала задача задействовать неправительственные каналы и выстраивать отношения с представителями гражданского общества, которое, как предполагалось, должно было взять на себя задачу ускорения либерализации социально-экономической и политической сферы стран-кандидатов³⁵. ЕС разработал богатый арсенал программ сотрудничества с неправительственными организациями³⁶, наладил каналы финансирования проектов гражданского сотрудничества (в бюджете ЕС были открыты специальные статьи по поддержке «третьего сектора» наряду с малым и средним бизнесом) с целью не только обеспечить экономическую либерализацию, но и способствовать укреплению гражданского общества как базы политической либерализации³⁷.

Однако работа в сфере гражданского общества столкнулась с рядом трудностей процедурного и концептуального свойства: аксиоматичное утверждение о необходимости привлекать гражданское общество в процесс евроинтеграции автоматически не рождало универсальных моделей и алгоритмов его вовлечения в эти процессы. В официальных

³⁴ Schimmelfennig, Frank; Engert, Stefan; Knobel, Heiko. Costs, Commitment and Compliance: The Impact of EU Democratic Conditionality on Latvia, Slovakia and Turkey // *Journal of Common Market Studies*. Vol. 41. Issue 3 (2003). P. 495–518; Schimmelfennig, Frank; Sedelmeier, Ulrich. Governance by Conditionality: EU Rule Transfer to the Candidate Countries of Central and Eastern Europe // *Journal of European Public Policy*. Vol. 11. Issue 4 (2004). P. 661–679.

³⁵ Way, Lucan A; Levitsky, Steven. Linkage, Leverage, and the Post-Communist Divide // *East European Politics and Societies*. Vol. 21. Issue 1 (2007). P. 48–66.

³⁶ Mediterranean Economic Development Area Programme (MEDA), Poland and Hungary Assistance for the Restructuring of the Economy (PHARE), Instrument for Structural Policies for Pre-Accession (ISPA), Special Accession Programme for Agriculture and Rural Development (SAPARD), Community Assistance for Reconstruction, Development and Stability in the Balkans (CARDS), Technical Aid to the Commonwealth of Independent States (TACIS).

³⁷ Подробнее см.: Шлыков П. В. Амбивалентность «мягкой» силы ЕС в развитии сферы гражданского общества в Турции // *Актуальные проблемы Европы*. № 3 (2014). С. 97–135.

документах ЕС часто фигурирует тезис о необходимости выстраивания отношений с гражданским обществом стран-кандидатов, в частности, в программе ФАРЕ (*Poland and Hungary Assistance for the Restructuring of the Economy — PHARE Programme*), запущенной еще в 1989 г. в качестве основного канала финансового и технического сотрудничества ЕЭС со странами Центральной и Восточной Европы для «финансовой поддержки экономических преобразований и укрепления демократии»³⁸. Однако при этом провозглашаемая политика в сфере гражданского общества фактически свелась к развитию сектора неправительственных организаций³⁹.

Некоторые исследователи критиковали Брюссель за то, что его политика в странах Восточной Европы по сути противоречила одному из базовых принципов внешнеполитической активности ЕС — распространению демократии — поскольку в странах «Восточного блока» гражданское общество фактически оказалось за бортом процесса либерализации⁴⁰. Главной издержкой подобной стратегии стал низкий уровень информированности общества о евроинтеграции и, как следствие, эрозия общественного интереса и поддержки⁴¹. Таким образом, стремительная смена законодательных декораций — демонтаж «правовой надстройки» без участия гражданского общества — затормозила и усложнила «сущностные изменения», реализовать которые было непросто⁴².

³⁸ Помимо технологического содействия, программа ФАРЕ должна была способствовать «приобретению накопленного Сообществом опыта», завершению рыночных реформ, реструктуризации национальных экономик и, в целом, созданию необходимых условий для будущего членства в ЕС. При этом особое внимание в программе уделялось вопросам развития инфраструктуры межрегионального сотрудничества.

³⁹ Pridham, Geoffrey. European Union Accession Dynamics and Democratization in Central and Eastern Europe: Past and Future Perspectives // *Government and Opposition*. Vol. 41. No. 3 (2006). P. 373–400, 382.

⁴⁰ The International Dimensions of Democratization Europe and the Americas / Ed. by L. Whitehead. New York: Oxford University Press, 1996. P. 381.

⁴¹ Grabbe, Heather. How Does Europeanization Affect CEE Governance? Conditionality, Diffusion and Diversity // *Journal of European Public Policy*. Vol. 8. No. 6 (2001). P. 1013–1031, 1017–1029.

⁴² Dimitrova, Antoaneta; Pridham, Geoffrey. International Actors and Democracy Promotion in Central and Eastern Europe: The Integration Model and Its Limits // *Democratization*. Vol. 11. No. 5 (2004). P. 91–112, 107–108.

Из опыта «пятого расширения» ЕС сделал выводы, что простая перекройка административно-правовой ткани не является достаточной мерой для подтягивания страны к общеевропейскому уровню, и без полноценной поддержки со стороны гражданского общества проекты либерализации и демократизации обречены на низкую эффективность⁴³. В этих условиях неправительственные организации и гражданские активисты стали рассматриваться как ключевые участники процессов евроинтеграции. Одной из базовых задач для НПО должно было стать распространение позитивного знания о евроинтеграции и создание привлекательного имиджа реформ, на проведении которых настаивал ЕС. Предполагалось, что НПО способны выступить эффективным каналом обратной связи между населением и властью — барометром общественных настроений и чаяний. В рамках «диалога гражданского общества» от НПО требовалось создать канал обратной связи с двухсторонним движением, чтобы через него в общество транслировались задачи и цели реформ, обеспечивалась лучшая осведомленность о преимуществах и вызовах, которые таит в себе евроинтеграция⁴⁴. Тем самым вовлеченные в процесс евроинтеграции НПО должны были обеспечить максимально возможную консолидацию общества. ЕС ожидал, что НПО и гражданские активисты стран-кандидатов, в соответствии с неотоквилианской логикой, создадут необходимые условия для внутренней динамики либерально-демократических преобразований, дадут им импульс «снизу», что НПО станут главными драйверами социальных трансформаций, через которые страна-кандидат должна пройти на пути вступления в ЕС. Все это логично привело к включению вопросов активности в сфере гражданского общества в арсенал политики кондициональности ЕС.

⁴³ Keyman, Fuat; İçduygu, Ahmet. Globalization, Civil Society and Citizenship in Turkey: Actors, Boundaries and Discourses // *Citizenship Studies*. Vol. 7. Issue 2 (2003). P. 219–234, 222–232.

⁴⁴ Civil Society Dialogue between the EU and Candidate Countries. Brussels, 2005. URL: <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=COM:2005:0290:FIN:EN:PDF>

Функциональные особенности гражданского общества, его основных институтов и акторов на Ближнем Востоке

Несмотря на длительную историю существования, концепт гражданского общества по-прежнему остается «достаточно неоднозначной и дискуссионной категорией для анализа политических процессов»⁴⁵. Исследователи традиционно отводят гражданскому обществу важную роль в «уравновешивании государства» и нивелировании авторитарных тенденций власти благодаря его основной функции медиатора отношений между сферой политики, экономической и частной жизнью, т.е. между интересами государства, бизнеса и отдельной ячейки общества⁴⁶.

В конце 1980-х и в 1990-е гг. на волне процессов демократизации в странах Восточной Европы и Латинской Америки многие стали рассматривать гражданское общество и его основные институты (НПО, ассоциации и др.) как ключевой фактор демонтажа авторитарных режимов и становления демократии. При этом некоторые исследователи критически оценивали подобный взгляд на гражданское общество и трактовку парадигмы демократизации, для которой переход от авторитаризма к демократии представлялся естественным линейным процессом при условии наличия свободы для гражданской деятельности и активных общественных объединений (ассоциаций, НПО и т.д.)⁴⁷.

Пример стран Ближнего и Среднего Востока очень показателен в этом смысле. В регионе достаточно сильны и влиятельны разного рода исламские движения, в большинстве своем крайне негативно

⁴⁵ Owen, Roger. *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East*. London: Routledge, 2004. P. 201.

⁴⁶ См.: Геллнер Э. Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники. М., 1995. С. 105–111; Патнэм Р. Чтобы демократия сработала...; Diamond, Larry. *Rethinking Civil Society*...

⁴⁷ Tempest, Clive. *Myths from Eastern Europe and the Legend of the West // Democratization*. Vol. 4. Issue 1. P. 132–144; Sardamov, Ivelin. 'Civil Society' and the Limits of Democratic Assistance // *Government and Opposition*. Vol. 40. Issue 3 (2005). P. 379–402; Carothers, Thomas. *The End of the Transition Paradigm // Journal of Democracy*. Vol. 13. Issue 1 (2002). P. 5–21.

настроенные по отношению к западным концепциям либеральной демократии. Как правило, исламские движения обладают серьезными возможностями мобилизации своих сторонников и нередко находятся вне прямого контроля со стороны государства, тем самым обладая всеми основными характеристиками влиятельных институтов гражданского общества, однако при этом они не выступают катализатором процессов либерализации и демократизации. Это обстоятельство подталкивает к парадоксальному утверждению: слабость демократических институтов и дефицит демократии на Ближнем и Среднем Востоке, по сути, является следствием **сильного** гражданского общества, но нелиберального типа, что в сочетании с доминированием зависимых от власти секулярных НПО дает результат в виде «сохранения и воспроизводства авторитарного порядка»⁴⁸.

В характеристиках гражданского общества в мусульманских странах Ближнего и Среднего Востока, таким образом, доминируют две прямо противоположные оценки, объясняющие сохранение авторитарных порядков: либо «сильное, но недемократическое/нелиберальное», либо «слабое и недееспособное». Однако массовые протесты, прокатившиеся по странам региона в начале 2010-х гг. («арабская весна»), показали, что подобная аналитическая дихотомия нерелевантна богатому разнообразию существующих общественных структур и «негосударственных акторов», которые к тому же оказались способны мобилизовать усилия под демократическими лозунгами. В результате в 2010-е гг. проблема концептуализации «гражданского общества» на Ближнем Востоке обрела еще большую актуальность.

⁴⁸ Berman, Sheri. Islamism, Revolution, and Civil Society // *Perspectives on Politics*. Vol. 1. Issue 2 (June 2003). P. 257–272. URL: <http://carnegieendowment.org/pdf/files/berman.pdf>; Edwards, Bob; Foley, Michael. The Paradox of Civil Society // *Journal of Democracy*. Vol. 7. Issue 3 (1996). P. 38–52; Volpi, Frederic. Pseudo-democracy in the Muslim World // *Third World Quarterly*. Vol. 25. Issue 6 (2004). P. 1061–1078; Hinnebusch, Raymond. Authoritarian Persistence, Democratization Theory and The Middle East: An Overview and Critique // *Democratization*. Vol. 13. Issue 3 (2006). P. 373–395; Ben Nefissa, Sarah; Abd al-Fattah, Nabil; Hanafi, Sari; et al. NGOs and Governance in the Arab World. Cairo: The American University in Cairo Press, 2005; Wiktorowicz, Quintan. Civil Society as Social Control: State Power in Jordan // *Comparative Politics*. Vol. 33. Issue 1 (2000). P. 43–61; Wiktorowicz, Quintan. Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach. Bloomington: Indiana University Press, 2004; Wickham, Carrie Rosefsky. Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt. New York: Columbia University Press, 2003.

Наиболее масштабные исследования гражданского общества в регионе дают усредненные дефиниции, удобные для оценки социальных порядков в конкретный момент времени⁴⁹, но не очень подходящие для выявления динамики развития гражданского общества нелиберального типа. Согласно ооновским критериям, сформулированным в докладе Программы развития ООН — ПРООН (*United Nations Development Programme — UNDP*), организации гражданского общества должны иметь внепартийный характер уставных целей и не должны иметь связей с политическими движениями или выступать в поддержку конкретных политических сил⁵⁰. Аналогичного подхода в определении гражданского общества и его институтов придерживалось большинство западных политиков, вынужденных при работе с гражданским обществом ближневосточных стран демонстрировать беспристрастность в работе его представителями, чтобы избежать обвинений в предвзятости⁵¹.

При этом, когда в начале 2000-х гг. в Египте начал работать проект мониторинга активности гражданского общества, т.н. «Индекс гражданского общества» (*Civil Society Index (CSI) CIVICUS*), исследователи столкнулись с проблемой неприменимости традиционных критериев оценки гражданского общества для Египта. Общепринятая дефиниция гражданского общества как «поля совместного действия людей ради продвижения общих интересов вне семейной, государственной

⁴⁹ Роберт Коке отмечал меняющийся характер гражданского общества, который имеет смысл точно определять только в привязке к конкретному историческому событию: «реально существующее “гражданское общество” формируется диалектической борьбой между разными социальными, политическими и институциональными силами... любая жестко зафиксированная дефиниция концепта “гражданского общества” лишь фиксирует это состояние в конкретный момент истории и соответствующее соотношение сил» [Cox, Robert. *Civil Society at the Turn of the Millennium: Prospects for an Alternative World Order // Review of International Studies*. Vol. 25. Issue 1 (1999). P. 3–28, 5].

⁵⁰ Handoussa, Heba; et al. *Egypt's Social Contract: The Role of Civil Society*, Cairo: Egypt Human Development Report, UNDP, 2008.

⁵¹ McInerney, Stephen; Bockenfeld, Cole. *The Federal Budget and Appropriations for Fiscal Year 2017: Democracy, Governance, and Human Rights in the Middle East*. Washington: Project on Middle East Democracy, 2006. URL: http://pomed.org/wp-content/uploads/2016/07/POMED_BudgetReport_FY17_Final-Web.pdf

и экономической сферы»⁵² оказалась нерелевантной применительно к Египту, где граница между государством и НПО была проницаемой и очень условной, поскольку в большинстве своем эти структуры создаются и управляются бывшими или даже действующими чиновниками, серьезно зависят от государственного финансирования и поддержки, а главное — в своей деятельности четко следуют в заданном властью направлении (иными словами подыгрывают действующему режиму, а не выступают противовесом авторитарной власти)⁵³.

Отсутствие четкого разделения политического и гражданского общества также заставляет внести коррективы в привычную дефиницию. Исламские движения, утвердившись в сфере формальной политики и действуя через свои политические партии, сохранили и продолжили развивать неформальные сети сторонников, а также вести внеинституциональную деятельность. ХАМАС на палестинских территориях, «Братья-мусульмане» в Египте, «Хезболла» в Ливане и так далее — все это примеры гражданской активности сразу на нескольких уровнях — на уровне политических партий и движений, в формате НПО, а также посредством многообразных неформальных объединений⁵⁴.

Таким образом, ооновская аполитическая концепция гражданского общества оказывается лишенным функциональности для понимания специфики механизмов его действия в странах Ближнего и Среднего Востока, где и политические партии, и НПО целесообразно рассматривать не в отрыве друг от друга, а как части единого целого — «обширной коалиции оппозиционных сил»⁵⁵. Все это требует

⁵² An Overview of Civil Society in Egypt: Civil Society Index Report for the Arab Republic of Egypt. Cairo: Center for Development Studies, 2005. P. 20.

⁵³ An Overview of Civil Society in Egypt: Civil Society Index Report for the Arab Republic of Egypt. Cairo: Center for Development Studies, 2005. P. 20.

⁵⁴ У «Хезболлы» есть обширная сеть аффилированных НПО и даже исследовательский центр (Consultative Center for Studies and Documentation — CCSD). URL: <http://www.dirasat.net/>; Harb, Mona. Faith-Based Organizations as Effective Development Partners? Hezbollah and Post-War Reconstruction in Lebanon // Development, Civil Society and Faith-Based Organizations: Bridging the Sacred and the Secular. New York: Palgrave Macmillan, 2008. P. 214–239.

⁵⁵ Langohr, Vickie. Too Much Civil Society, Too Little Politics? Egypt and Other Liberalizing Arab Regimes // Authoritarianism in the Middle East: Regimes and Resistance. Boulder, CO: Lynne Rienner, 2005. P. 193–218, 194.

выработки альтернативной исследовательской стратегии в отношении гражданского общества на Ближнем и Среднем Востоке, отхода от его привычной дефиниции как «сферы отношений» в пользу «поля деятельности институтов и акторов гражданского общества».

Рассматривая гражданское общество на Ближнем и Среднем Востоке как «пространство действия», а не как общность, необходимо вспомнить концепцию Антонио Грамши, который определял гражданское общество не просто как совокупность негосударственных акторов, а как поле, где государство осуществляет свою «культурную гегемонию»⁵⁶. Грамши утверждал, что власть в государстве не только действует исключительно методами принуждения, но и генерирует общественное согласие. Гражданское общество как раз выступает инфраструктурой для реализации «культурной гегемонии» правящей элиты, навязывающей остальному обществу свою «картину мира», которая в результате должна стать «общепринятой»⁵⁷.

Однако гражданское общество — это также и сфера, где оспаривается незыблемость существующих общественных порядков и разнообразные движения, как системные, так и несистемные, ратуют за ревизию *status quo*. Именно в среде гражданского общества формировались модели альтернативного общественного порядка — исламского, секулярного, антиглобалистского и т.д. При этом реакция государства на активность гражданского общества и выдвигаемые проекты общественного переустройства не сводилась исключительно к репрессивным мерам сдерживания и подавления, но выражалась в попытке взаимодействия с институтами гражданского общества в форме кооперации и соперничества.

Для фиксации состояния гражданского общества в конкретный момент времени подходы индекса гражданской активности (*CIVICUS*) оказываются достаточны⁵⁸, однако для анализа и понимания динамики развития гражданского общества и его значения в политическом

⁵⁶ Gramsci, Antonio. The Prison Notebooks. New York: Columbia University Press, 1971.

⁵⁷ Ayubi, Nazih. Over-Stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East. London: I. B. Tauris, 1995.

⁵⁸ Cox, Robert. Civil Society at the Turn of the Millennium: Prospects for an Alternative World Order // Review of International Studies. Vol. 25. Issue 1 (1999). P. 3–28, 5.

процессе требуется расширенная дефиниция гражданского общества и подход, исходящий из множественности типологических моделей как его институтов, так и отношений внутри гражданского общества, не сводящихся только к кооперации или соперничеству.

Если привести к общему знаменателю страновые особенности развития гражданского общества на Ближнем Востоке, зафиксированные в многочисленных исследованиях⁵⁹, то среди общих характеристик можно выделить три основных. К ним относится разная степень автономии организаций гражданского общества от власти и государственной поддержки, проницаемость границ или их отсутствие между политической сферой и гражданским обществом («политическим» и «гражданским» обществом), многообразие неформальных организаций, формирующих институциональное содержание гражданского общества.

При этом гражданское общество на Ближнем Востоке — это констелляция традиционных (эндогенных) и заимствованных (модернизированных/вестернизированных) институтов. Категория эндогенных институтов и организаций гражданского общества включает в себя объединения, сформировавшиеся на основе религиозной и общинной идентичности и имеющие достаточно длительную историю существования в регионе.

Подобное структурирование гражданского общества, однако, не отражает функциональные особенности его институтов, которые могут относиться к разным категориям, но при этом сходиться по роду деятельности. Так, светские и либеральные НПО, нередко активно взаимодействуют с религиозными организациями, при этом отношения

⁵⁹ Cavatorta, Francesco; Durac, Vincent. *Civil Society and Democratization in the Arab World: The dynamics of Activism*. Oxford: Routledge, 2011; Wiktorowicz, Quintan. *Civil Society as Social Control: State Power in Jordan* // *Comparative Politics*. Vol. 33. Issue 1 (2000). P. 43–61; Altan-Olcay, Özlem; İçduygu, Ahmet. *Mapping Civil Society in the Middle East: The Cases of Egypt, Lebanon and Turkey* // *British Journal of Middle Eastern Studies*. Vol. 39. Issue 2 (2012). P. 157–179; Hawthorne, Amy. *Middle Eastern Democracy: Is Civil Society the Answer* // *Carnegie Papers: Middle East Series*. Vol. 44 (2004). P. 3–24; Yom, Sean. *Civil Society and Democratization in the Arab World* // *Middle East Review of International Affairs*. Vol. 9. Issue 4 (2005). P. 14–33; Ketola, Markus. *EU Democracy Promotion in Turkey: Funding NGOs, Funding Conflict?* // *The International Journal of Human Rights*. Vol. 15. Issue 6 (2011). P. 787–800; Mühlenho, Hanna. *Funding Democracy, Funding Social Services? The European Instrument for Democracy and Human Rights in the Context of Competing Narratives in Turkey* // *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*. Vol. 16. Issue 1 (2014). P. 102–118.

с властью у них складываются по-разному, степень автономности их статуса от государства тоже различна, соответственно и вопросы общественной легитимности они решают по-разному. В обобщенном виде этот сегмент «традиционного» гражданского общества представлен тремя категориями общественных структур — неформальные объединения («сетевые структуры»), общинные и религиозные организации. Среди общинных организаций особое место занимают «фамильные» и «общинные» вакфы, то есть фонды, созданные влиятельным общественным или религиозным деятелем и отдельной общиной соответственно. Подобные структуры не нацелены на расширение состава своих членов, но при этом традиционно обладают большим влиянием и активно участвуют в общественной жизни. Примеры подобных организаций в странах региона достаточно многочисленны, поскольку они воспроизводят широко распространенную на Ближнем Востоке модель патрон-клиентских отношений, сохраняющуюся даже в условиях «сильного государства»⁶⁰. В частности, к ним относится Фонд Мохаммеда Сафади (*Safadi Foundation*), осуществляющий масштабные социальные проекты в Ливане. Основатель вакфа — известный политик и государственный деятель Мохаммед Сафади, занимавший в 2011–2014 гг. пост министра финансов Ливана. Как правило, деятельность подобных организаций тесно связана с личностью патрона-основателя. Если он близок к власти, его фонд служит интересам правящего режима (укреплять «культурную гегемонию» власти в терминологии Антонио Грамши), если же его основатель, наоборот, критически настроен к режиму, то подобный вакф может служить центром оппозиционной активности, что широко распространено в Турции⁶¹.

Конфессиональные общинные организации объединяют членов конкретных этноконфессиональных меньшинств (шиитов, суннитов, друзов, коптов, маронитов и т. д.), существующих в условиях давления со стороны представителей титульной нации или доминирующей этноконфессиональной группы. Подобные организации существуют

⁶⁰ Ayubi, Nazih. *Over-Stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East*. London: I. B. Tauris, 1995.

⁶¹ См.: Шлыков П. В. Вакфы в Турции: трансформация традиционного института. М.: Изд. дом «Марджани», 2011. С. 169–195.

как в форме семейных фондов, принадлежность к которым обусловлена кровнородственными связями, так и в формате территориальных НПО. Как показывают статистические данные по разным странам региона, число подобных семейных фондов и общественных организаций за последние годы ощутимо увеличилось параллельно с расширением сектора вестернизированных НПО⁶². Семейные фонды могут функционировать как религиозно-благотворительные организации, оказывая систематическую помощь малоимущим и нередко имея аффилиацию с конкретной мечетью или церковью, или работать как фонды развития, то есть действовать как НПО западного образца, участвуя в реализации разного рода проектов социальной направленности. От распространенных в регионе НПО подобные структуры отличаются большей привязкой к конкретной этноконфессиональной общине и меньшей зависимостью от внешней финансовой поддержки (со стороны западных стран и международных организаций), что снимает многие вопросы «общественной легитимности» и репутации в глазах простого населения.

Сегмент вестернизированных организаций гражданского общества также можно разделить на три группы: это разного рода НПО (чаще политически ангажированные), ассоциации (профессиональные и отраслевые) и неформальные объединения (студенческие, молодежные и др., принципиально противящиеся формализации своей гражданской активности). Каждая из этих групп объединяет разные по типу и общественному влиянию структуры. Среди НПО есть структуры, напрямую аффилированные с конкретными политическими движениями и партиями, помогающими им и финансово, и организационно, есть отдельная группа «проправительственных» НПО, фактически представляющих собой государственные структуры, имитирующие НПО.

⁶² The 2016 Civil Society Organization Sustainability Index for the Middle East and North Africa. United States Agency for International Development (USAID). Washington, 2016. URL: https://www.usaid.gov/sites/default/files/documents/1866/2016_MENA_CSOSI_-_508.pdf; The 2012 Civil Society Organization Sustainability Report for the Middle East and North Africa. United States Agency for International Development (USAID). Washington, 2012. URL: https://www.usaid.gov/sites/default/files/documents/1866/2012_MENA_CSOSI.pdf; CIVICUS — Civil Society Index. URL: <http://csi.civicus.org/>

Фонды национального развития представляют собой широко распространенную в регионе форму организации гражданской активности. Среди них есть как довольно известные организации, имеющие длительную историю существования и отработанные механизмы взаимодействия с властью, так и более молодые структуры, нередко оппозиционно настроенные к действующему режиму и находящиеся с ним в конфликтных отношениях. Большинство подобных фондов занимают независимую позицию по отношению к власти, однако при этом они зависимы от внешнего финансирования, что не только несет репутационные риски, но и ограничивает возможности их участия в общественной жизни. Правозащитные организации представляют собой еще более пеструю группу, включающую как локальные, так и общенациональные структуры социальной/правовой взаимопомощи. Сфера их деятельности — не только мониторинг соблюдения прав человека и помощь родственникам заключенных, но также вопросы межконфессионального взаимодействия, информационно-разъяснительная работа среди населения и т. д. В этой сфере представлены и международные правозащитные организации, которые сумели выстроить партнерские отношения с идеологически близкими им местными НПО. Организационно они, как правило, носят имя головной международной структуры, но управляются и работают под началом местных правозащитников (как например, «Трансперенси Интернешнл»).

Категория бизнес-ассоциаций объединяет разнообразные профессиональные ассоциации, влияние которых на Ближнем Востоке, как показал опыт массовых протестов начала 2010-х гг., весьма значительно. Возможности эффективной мобилизации сторонников и организации массовых акций (забастовок, коллективных петиций и др.), т. е. наличие рычагов воздействия на власть, делают профсоюзы заметными игроками на поле гражданского общества. Большим влиянием в странах региона (Турция, Египет и др.) пользуется профсоюзы юристов. Проблема независимости судебной системы фигурировала среди базовых лозунгов протестного движения в Египте против президента Хосни Мубарака в конце 2000-х гг., в Тунисе

профсоюзы рабочих выступили в авангарде протестного движения против президента Бен Али в 2011 г.⁶³

Неформальные структуры представляют собой пограничную категорию, обладающую характеристиками как традиционных, так и модернизированных организаций гражданского общества. Это неформальные объединения социально активной молодежи (студентов, безработных и т.д.), действующие вне рамок институционализированных организаций гражданского общества («легальных» НПО), которых они обвиняют либо в оппортунизме, либо в чрезмерной зависимости от иностранных спонсоров. Неформальные молодежные объединения активно участвовали в антиправительственных выступлениях в Тунисе, Египте, Турции и других странах региона в начале 2010-х гг., что позволило некоторым исследователям считать их «органическим гражданским обществом, имеющим глубокие корни в общественной культуре и стоящим на антиглобалистских позициях»⁶⁴.

Политически ангажированные неформальные объединения представляют собой еще одну форму выражения гражданской активности в регионе. Это достаточно аморфные объединения политических активистов, не вполне организованных и сплоченных для создания политической партии или блока. Причем это могут быть как краткосрочные ситуативные коалиции (например, «Коалиция 14 марта» (или «М14») в Ливане), так и более долговременные объединения (например, египетское оппозиционное движение «Кифая» — «Хватит!»).

Значительное институциональное и организационное многообразие гражданского общества в странах Ближнего и Среднего Востока не только демонстрирует динамичный характер его развития в 1990-е и 2000-е гг. и подтверждает тот факт, что оно является полем активной деятельности оппозиционных сил, но также свидетельствует о наличии внутренних проблем, которые тормозят его развитие

⁶³ Кузнецов В. А. Тунис (2010–2011) // Ближний Восток, Арабское пробуждение и Россия: что дальше? статей под ред. В. В. Наумкина и В. А. Кузнецова. М.: ИВ РАН, 2012, с. 138–168, 140, 145.

⁶⁴ Hardig, Anders C. Beyond the Arab Revolts: Conceptualizing Civil Society in the Middle East and North Africa // *Democratization*, Vol. 22, Issue 6, pp. 1131–1153, 1139–1140.

в той же степени, в какой и авторитарные режимы. Гетерогенность и многообразие культурных особенностей в развитии стран ближневосточного региона в полной мере отражается на специфике развития гражданского общества. Однако при всем этом возможно говорить о целом ряде сходств в траектории развития сферы гражданского общества, прежде всего с точки зрения существующих ограничений. К ним относится широкое распространение неформальных структур власти («закулисного государства»), агрессивное использование «политики идентичности» (конструирование идентичностей как со стороны государства, так и различных групп интересов), амбивалентность внешней финансовой поддержки местных организаций гражданского общества⁶⁵. И, наконец, еще одно важное сходство в развитии сферы гражданского общества в странах региона заключается в том, что именно в его среде зародились движения политического ислама.

Государство и гражданское общество на Ближнем Востоке

Среди ключевых характеристик ближневосточной государственности современные исследователи отмечают всеохватный и интервенционистский характер государства («много государства» во всех сферах жизни), который сочетается с «проблемной» легитимностью в глазах граждан⁶⁶. Как иронично отмечал британский историк Роджер Оуэн, «жесткое» государство, которое хочет казаться «сильным»⁶⁷. Для многих стран региона, обретших собственную государственность вследствие распада Османской империи и кру-

⁶⁵ Altan-Olcay, Özlem; İçduygu, Ahmet. Mapping Civil Society in the Middle East: The Cases of Egypt, Lebanon and Turkey // *British Journal of Middle Eastern Studies*. Vol. 39. Issue 2 (2012). P. 157–179.

⁶⁶ Anderson, Lisa. The State in the Middle East and North Africa // *Comparative Politics*. Vol. 20. Issue 1 (1987). P. 1–18.

⁶⁷ Owen, Roger. *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East*. London: Routledge, 2004. P. 201; Ayubi, Nazih. *Over-Stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East*. London: I. B. Tauris, 1995. P. 3.

шения колониальной системы, патримониальный характер государственных институтов и доминантная роль военной элиты нередко выступают всего лишь маскировкой для режима наследственного правления, реализованного в Сирии, где Башар Асад наследовал своему отцу, и не реализованного в Египте, где Хосни Мубараку не удалось передать руководство страной своему сыну⁶⁸.

Безотносительно эпитетов, фиксирующих нюансы ближневосточной государственности в их страновом измерении, для организаций гражданского общества это означает разнообразные формы давления, ограничений и репрессий, угрозы которых исходят от государственных институтов. В условиях авторитарных режимов достаточно свободно чувствуют себя лишь те институты гражданского общества, которые работают в «неопасных сферах», таких, например, как социальное обеспечение. Те же организации, которые вовлечены в гражданскую активность по политически острым вопросам, чувствуют на себе не только повышенное внимание власти, но и «внешнее» давление⁶⁹.

В Саудовской Аравии, как утверждают некоторые исследователи, сфера гражданского общества процветает и бурно развивается: в стране функционирует колоссальное количество религиозно-благотворительных организаций, которые хотя и не обладают возможностями выступать с собственной политической повесткой, имеют серьезное влияние на трансформацию социальной сферы⁷⁰. Представители семьи правящей королевской династии Саудитов непосредственно участвуют в развитии сферы гражданского общества через спонсируемые институты, выстраивая тем самым неформальные каналы влияния и взаимодействия между государством и элитой с одной стороны и обществом с другой. Причем, как показывают

⁶⁸ Bellin, Eva. *Coercive Institutions and Coercive Leaders // Authoritarianism in the Middle East: Regimes and Resistance*. Boulder: Lynne Rienner, 2005. P. 21–42.

⁶⁹ Handoussa, Heba; et al. *Egypt's Social Contract: The Role of Civil Society*, Cairo: Egypt Human Development Report, UNDP, 2008. P. 89.

⁷⁰ Montagu, Caroline. *Civil Society and the Voluntary Sector in Saudi Arabia // Middle East Journal*. Vol. 64. Issue 1 (2010). P. 67–83; Kanie, Mariwan. *Civil Society in Saudi Arabia: Different Forms, One Language // Saudi Arabia Between Conservatism, Accommodation and Reform*. Hague: Netherlands Institute of International relations “Clingendael”, 2012. P. 33–56.

в своих работах Кэролайн Монтегю и Мериван Канье, это дорога с двухсторонним движением — патронаж монаршей семьи дает организациям гражданского общества в Саудовской Аравии существенные рычаги воздействия на власть и возможность продвигать свое видение реформирования социальной сферы⁷¹. Парадоксальным образом здесь тоже проявляется весь потенциал многоуровневого взаимодействия государства и гражданского общества на Ближнем и Среднем Востоке, заключающийся не только и не столько в подавлении последнего, но и в попытке взаимовыгодного сотрудничества и/или использования его в интересах власти.

Насколько количественные и статистические показатели не всегда адекватно отражают развитие гражданского общества, хорошо видно на примере Турции, где, как и в других странах мира, в 1980-е и 1990-е гг. появилось множество НПО: до военного переворота 12 сентября 1980 г. в Турции их насчитывалось 38 тыс., а в 2010-е гг. уже более 150 тыс.⁷². Однако большое число НПО и относящаяся к ним статистика могут легко ввести в заблуждение: действительно, количество добровольных организаций, профессиональных ассоциаций, союзов, палат и т. д. выглядит вполне адекватным (хотя и недостаточным по сравнению с европейскими странами⁷³), но вклад всех этих НПО в публичную сферу и степень их влияния чрезвычайно малы⁷⁴. И здесь мы сталкиваемся с фундаментальным несоответствием и различием западной и «незападной» моделей гражданского общества. В первом случае перед нами система взаимных формализованных отношений, обязательств и договоренностей между отдельными индивидами, во втором — господство неформальных связей, распространение разнообразных форм «реципрокных отно-

⁷¹ Ibidem.

⁷² Türkiye’de Sivil Toplum: Bir Dönüm Noktası. İstanbul: TÜSEV Yayınları, 2011. S. 18; Dernekler Dairesi Başkanlığı. URL: www.dernekler.gov.tr/; Vakıflar Genel Müdürlüğü. URL: www.vgm.gov.tr/

⁷³ См.: Sabah. 11.05.2004. URL: <http://arsiv.sabah.com.tr/2004/11/05/sarier.html>

⁷⁴ Beller-Hann I., Hann C. Turkish Region: State, Market and Social Identities on the East Black Sea Coast. Oxford, 2001. P. 92–93.

шений»⁷⁵. Поэтому оценивать гражданское общество на Ближнем Востоке необходимо, исходя из других, неколичественных показателей, поскольку ситуация с гражданским обществом во многих странах региона характеризуется существованием десятков тысяч НПО и разнообразных общественных движений, которые хорошо заметны в публичной сфере, на экранах телевизора, в печатных СМИ, но весьма скромной способностью гражданского общества влиять на решения и политику своего правительства. Со одной стороны, практически каждый — будь то партийный лидер, общественный деятель или простой обыватель — говорит о гражданском обществе, его фактическом и гипотетическом вкладе в развитие демократии в стране. Но при этом остается до конца неясным, что в общественном дискурсе понимается под «гражданским обществом». Одни видят в определении «гражданский» оппозицию «государственному», в то время как другие имеют в виду противовес «влиянию армии». Для кого-то гражданское общество означает просто наличие общественных организаций, для других важно, какие это НПО (либеральные, исламские или секулярные). Известный социолог Адам Селигмен объясняет эту притягательность гражданского общества «заключенной в нем идеей синтеза общего и частного «блага», индивидуальных и общественных интересов. Идея гражданского общества, таким образом, воплощает в себе этический принцип социального порядка, который, если и не преодолевает, то, по крайней мере, согласовывает часто противоречащие друг другу желания индивидов и общее благо»⁷⁶.

Вместе с тем сфера гражданского общества в странах Ближнего Востока — это объект повышенного интереса западных политиков, которые из геополитических соображений видели в нем большой потенциал как инструмента, с помощью которого, используя терминологию Роберта Патнэма, можно «заставить демократию

⁷⁵ White, Jenny B. *Civic Culture and Islam in Urban Turkey // Civil Society Challenging Western Models*. L.-N.Y.: Routledge, 1996. P. 143–144.

⁷⁶ Seligman, Adam B. *The Idea of Civil Society*. N. Y.: The Free Press, 1992. P. 10.

работать»⁷⁷. Главным выражением растущего интереса к гражданскому обществу в 1990-е и 2000-е гг. стала масштабная поддержка местных неправительственных организаций, объяснявшаяся простой логикой: даже при слабом развитии сферы гражданского общества его институционализированная составляющая — т.е. НПО, ассоциации и др. — неизбежно будет работать над преодолением «дефицита демократии»⁷⁸. В результате, в ряде значимых стран региона — в Египте, Турции и др. — были созданы разнообразные механизмы внешней финансовой поддержки организаций гражданского общества. Параллельно эта политика получила и научно-теоретическое обоснование: в 1990-е и 2000-е гг. появилась масса публикаций научного и публицистического характера о роли гражданского общества в политике как катализатора процессов демократизации и либерализации. Все это вылилось в ощутимый рост числа НПО и расширение диапазона их уставной деятельности, что большинство экспертов приветствовало и характеризовало как «новую эпоху» в истории ближневосточных стран. Ведь исходя из доминирующей либеральной трактовки гражданского общества, рост гражданской активности должен способствовать повышению социальной ответственности власти и обеспечить правовой характер государства⁷⁹. При этом практически не принималось во внимание, что присущие большинству ближневосточных стран авторитарные модели общественных отношений, как, например, власть — общество, начальник — подчиненный (принуждение и контроль), механически будут воспроизводиться и в сфере гражданского общества. В свою очередь практика функционирования институтов гражданского общества на Ближнем Востоке в 1990-е и 2000-е гг. показала множество примеров манипулирования гражданской активностью и использования институтов гражданского общества в интересах укрепления власти правящего режима.

⁷⁷ Патнэм Р. Чтобы демократия сработала...

⁷⁸ Kamrava, Mehran. The Middle East's Democracy Deficit in Comparative Perspective // *Perspectives on Global Development and Technology*. Vol. 6 (2007). P. 189–213.

⁷⁹ Kubba, Laith. The Awakening of Civil Society // *Journal of Democracy*. Vol. 11. Issue 3 (2000). P. 85–86.

Исследование механизмов функционирования гражданского общества в Иордании показало, что в этой стране институты гражданского общества не создают инфраструктуру для реализации гражданских свобод и участия общества в политической жизни страны, а играют роль дополнительного инструмента контроля государства над обществом⁸⁰. Каждая общественная организация или организованная группа должна пройти процедуру регистрации в специальном правительственном учреждении, занимающимся ранжированием и мониторингом общественных структур. Таким образом государство, с одной стороны, получает возможность использовать неправительственные организации как дополнительный канал контроля общественной активности, с другой, пресекать появление «несистемных» общественных структур, деятельность которых потенциально может угрожать действующей власти или подрывать интересы близких к власти элитных групп. Существующие нормативные процедуры и механизмы правового регулирования сферы гражданского общества в Иордании позволяют все это делать быстро и эффективно.

Одна из отличительных черт гражданского общества в странах Ближнего и Среднего Востока, красной линией проходящая через большинство страновых исследований этого феномена — органическая связь между институтами гражданского общества и государством, точнее представителями власти и национальной элиты. Самый хрестоматийный пример такой связи — доминирование действующих и отставных чиновников среди функционеров неправительственных организаций. Они выступают в роли учредителей, входят в состав попечительских и управляющих советов, занимают ключевые посты в руководящих и исполнительных органах значительной части крупных и влиятельных НПО в регионе.

В Египте, одной из ключевых стран региона, наиболее влиятельные НПО — это бизнес-ассоциации, которые в 1990-е и 2000-е гг., благодаря экономическому потенциалу и тесным связям с действующими крупными чиновниками, имели возможность влиять на политику

⁸⁰ Wiktorowicz, Quintan. *Civil Society as Social Control: State Power in Jordan // Comparative Politics*. Vol. 33. Issue 1 (2000). P. 43–61.

правительства⁸¹. При этом в своей деятельности египетские бизнес-ассоциации ориентируются, как правило, не на чаяния рядовых граждан, а на интересы действующей власти, крупного и среднего бизнеса⁸². Получается, что наиболее влиятельные институты гражданского общества служат укреплению действующего режима власти, а не выдвигают альтернативы существующему социальному, политическому и экономическому порядку.

Профсоюзы и профессиональные объединения (еще один важный субъект сферы гражданского общества) находятся в прямой экономической зависимости от правительства, что лишает их возможности вступать в конфронтацию с властью в отстаивании своих групповых интересов, а их оппозиционность по сути становится в большей степени имитационной⁸³.

Очевидно, что в условиях многопланового контроля над институтами гражданского общества, особенно НПО, в шутку именуемых «государственными неправительственными организациями», едва ли можно ожидать, что гражданская активность, зажатая в такие рамки и направляемая «сверху», может способствовать повышению социальной и политической ответственности власти. Скорее наоборот, подобные НПО служат наращиванию влияния правящих элит, которые с их помощью навязывают обществу соответствующий политический и экономический дискурс. Получается замкнутый круг: у простых граждан отсутствуют механизмы воздействия на власть, которая имеет возможность манипулировать институтами гражданского общества.

В таких условиях общенациональные НПО становятся инструментами распространения государственной идеологии и навязывания обществу выгодных власти моделей социально-политического развития. Причем политики нередко публично говорят о НПО как «активных партнерах» власти. Так, Хосни Мубарак в своих высту-

⁸¹ Abdelrahman, Maha M. *Civil Society Exposed: The Politics of NGOs in Egypt*. London: I. B. Tauris, 2004.

⁸² Ibid.

⁸³ Hawthorne, Amy. *Middle Eastern Democracy: Is Civil Society the Answer* // *Carnegie Papers: Middle East Series*. Vol. 44 (2004). P. 3–24.

плениях начала 2000-х гг. буквально характеризовал египетские НПО как «активных партнеров в обеспечении устойчивого развития»⁸⁴. Причем подобный взгляд на НПО как удобный инструмент для решения политических задач — распространения идеологии и управления общественным консенсусом — характерен не только для представителей власти и национальных элит, но и для оппозиционных сил, использующих институты гражданского общества исключительно как инструмент мобилизации общественной поддержки⁸⁵, международных организаций и внерегиональных игроков.

Так, США поддерживали египетские НПО, рассчитывая с их помощью ускорить процессы экономической либерализации в Египте. Аналогично, с помощью поддержки палестинских НПО в 1990-е гг. американские политики решали задачу формирования позитивного общественного мнения в отношении соглашений в Осло и последовавшего за ними процесса мирного урегулирования палестино-израильского конфликта⁸⁶. В 2000-е гг. «инструментальный характер» внешней поддержки НПО на Ближнем Востоке стал еще более откровенным: на первый план вышли вопросы региональной безопасности и противодействия распространению радикального исламизма⁸⁷. Донорская политика в отношении НПО в Египте, Ливане, Турции и других странах региона напрямую увязывалась с конкретными требованиями к финансируемому НПО (каким критериям они должны соответствовать и в чем должны заключаться их приоритетные задачи)⁸⁸. Так, одна из стержневых задач выделения средств турецким общественным организациям со стороны международных фондов — их формальное рекрутирование

⁸⁴ Ibid. P. 12; Abdelrahman, Maha M. *Civil Society Exposed...*

⁸⁵ Abdelrahman, Maha M. *The Politics of 'Uncivil' Society in Egypt* // *Review of African Political Economy*. Vol. 29 (91). 2002. P. 21–35.

⁸⁶ Hawthorne, Amy. *Middle Eastern Democracy...*

⁸⁷ Altan-Olcay, Özlem; İçduygu, Ahmet. *Mapping Civil Society in the Middle East: The Cases of Egypt, Lebanon and Turkey* // *British Journal of Middle Eastern Studies*. Vol. 39. Issue 2 (2012). P. 157–179, 169.

⁸⁸ Ibid; Yom, Sean. *Civil Society and Democratization in the Arab World* // *Middle East Review of International Affairs*. Vol. 9. Issue 4 (2005). P. 14–33.

в большой проект либерализации Турции, подготовки ее к вступлению в ЕС. Фактически от реципиентов поддержки европейских фондов ждут приверженности европейским ценностям и правовым нормам на уровне убеждений, а также активности в аспекте общественно-политической трансформации Турции на уровне практической деятельности. Однако мониторинг высказываний представителей крупных турецких НПО, так или иначе воспользовавшихся помощью со стороны структур ЕС, показывает довольно парадоксальную на первый взгляд ситуацию. Как демонстрируют социологические опросы, примерно половина НПО, участвовавших в грантовых проектах ЕС, не являются твердыми сторонниками вступления Турции в ЕС. Их позицию можно охарактеризовать прагматичным цинизмом — сотрудничать с ЕС настолько, насколько европейские универсальные ценности совпадают с ценностями конкретной организации⁸⁹. При этом известные консервативные НПО «Ассоциация защиты прав человека и угнетенных» или «Ассоциация за свободу мысли и прав на образование», несмотря на свой скепсис по отношению к европейским грантам, выступают с позиций твердой и последовательной поддержки евроинтеграции Турции. Нефинансовая логика здесь тоже объяснима: поддержка европейских демократических ценностей в данном случае — это скорее поиск дополнительных гарантий от возможных репрессий со стороны кемалистской элиты 1990-х и 2000-х гг. и судебного преследования за свои консервативные взгляды.

Данные прицельных опросов представителей турецких НПО с точки зрения их приверженности одной из базовых задач «Диалога гражданского общества» (одного из самых дорогих проектов по поддержке гражданского общества в Турции) — подготовке общества к евроинтеграции, т. е. распространению позитивного знания о ЕС, создают неожиданную «тепловую карту» лояльности гражданского общества к Евросоюзу. Так, из числа турецких НПО, получивших в 2000-е гг. грантовую поддержку от ЕС, только 4% предусматрива-

⁸⁹ Высказывания представителей Хельсинской ассамблеи граждан (Helsinki Yurttaşlar Derneği — hYd). Приводится по: Zihnioğlu, Özge. European Union Civil Society Policy and Turkey: A Bridge Too Far? New York: Palgrave Macmillan, 2013. P. 50–71.

ли в рамках своих проектов просветительскую деятельность о европейских ценностях и политики ЕС, 27% никак не соотносили свои проекты с задачами «Диалога гражданского общества», а 15% отметили, что подобная деятельность не соотносится с их целевой аудиторией, и они понесли репутационные потери от самого факта сотрудничества с европейскими организациями⁹⁰.

Традиционные для ЕС методы реализации потенциала «мягкой силы» в турецком контексте столкнулись с концептуальными и функциональными ограничениями. Не учитывая особенности незападной модели гражданского общества, политика ЕС исходила из дихотомии и разделенности гражданского общества и государства как совокупности властечетричных отношений, а также созидательно либеральных потенций гражданской активности. Традиция периодических военных переворотов, почти каждые десять лет сотрясавших страну всю вторую половину XX в., замедлила процессы внутренней динамики развития гражданского общества и его потенциал генератора общественно-политических трансформаций. Низкий организационный потенциал турецких НПО — их способность не имитировать деятельность, а осуществлять уставные цели, используя собственные административные, интеллектуальные, технологические и финансовые ресурсы — базовая характеристика и одна из слабых сторон гражданского общества в Турции, неоднократно отмеченная масштабными социологическими исследованиями. Одно из наиболее репрезентативных по своему охвату исследований такого рода, осуществленное «Вакфом третьего сектора Турции» в 2011–2013 г., фиксировало более 44% НПО, функционирующих как паракоммерческие структуры с большим количеством наемного персонала, и низкий уровень общественного интереса к НПО как таковым и формам их деятельности⁹¹. Пониженный интерес к гражданской активности, тормозящий развитие сектора НПО — во многом наследие 1990-х гг. По данным Всемирного обзора ценностей (*World Values Survey*), в 1990-е гг. доля населения, вовлеченного в работу неправительственных организаций не превышала

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ *Sivil Toplum İzleme Raporu*. İstanbul: TÜSEV Yayınları, 2013. URL: <http://www.tusev.org.tr/tr/arastirma-ve-yayinlar/sivil-toplum-izleme-raporu-1/sivil-toplum-izleme-raporu-2013>

1% при численности лиц, занятых в сфере интеллектуального труда, более 2%⁹². Более поздние национальные обследования общественных отношений в Турции констатировали сохранение этих особенностей. Проект «Индекс гражданского общества» Всемирного альянса за гражданское участие (*CIVICUS*), осуществленный в конце первого десятилетия 2000-х гг., обнаружил, что членами каких-либо социально и политически активных НПО в Турции выступают не более 10% населения, из которых на добровольных началах трудятся только 6,7%⁹³. В переводе с количественных на качественные категории это означает отсутствие необходимой инфраструктуры для реализации политики по поддержке гражданского общества в Турции.

Манипулирование гражданским обществом превращает его в арену противостояния соперничающих политических сил: исламистов и сторонников светских порядков — как, например, в Египте, Турции, Иордании и др., или же между конкурирующими исламскими течениями — как в Ливане⁹⁴. Причем эффект внешнего манипулирования гражданским обществом нередко приводит к незапрограммированным результатам. Так, разделенность гражданского общества по линии отношения к исламу и кемализму, формирование концентрических кругов из разных социальных групп определяют не только концептуальный облик гражданского общества в Турции, но и отношение турецких НПО к политике ЕС. Поэтому и среди грантополучателей по степени поддержки процесса евроинтеграции лидируют консервативные силы, которые в сближении Турции с ЕС видят возможность расправиться со своими оппонентами и при этом, как ни парадоксально, сами не горят желанием выстраивать тесное партнерство с европейскими структурами ввиду расхождений в ценностных ориентациях.

⁹² World Values Survey, 1990, 1996, 2001 Turkey. URL: <http://www.worldvaluessurvey.org/>

⁹³ İçduygu A., Meydanoglu Z., Sert D. Civil Society in Turkey: At a Turning Point. CIVICUS Civil Society Index (CSI) Project. Country Report for Turkey II. Istanbul: TUSEV Publications, 2011. URL: <http://civicus.org/downloads/CSI/Turkey.pdf>

⁹⁴ Алжир и Иордания: Cavatorta, Francesco; Durac, Vincent. Civil Society and Democratization in the Arab World: The dynamics of Activism. Oxford: Routledge, 2011.

Ливан, Египет: Altan-Olcay, Özlem; İçduygu, Ahmet. Mapping Civil Society in the Middle East: The Cases of Egypt, Lebanon and Turkey // British Journal of Middle Eastern Studies. Vol. 39. Issue 2 (2012). P. 157–179.

Поляризация общественных и политических отношений, ставшая одной из отличительных черт современной истории Турции, напрямую отражается на характере связей и взаимоотношений внутри гражданского общества. Естественное объединение неправительственных организаций, преследующих схожие цели, но придерживающихся трудно сводимых политических платформ, становится малопродуктивным либо исключается в принципе, поскольку у этих НПО не получается найти общий язык для осуществления совместной деятельности.

Степень дезинтеграции турецкого гражданского общества, сравнимая с фрагментацией политического спектра, хорошо ощущается на примере ситуации вокруг торговых палат и предпринимательских союзов, которые, в принципе, должны действовать, руководствуясь логикой экономической рациональности в большей степени, чем политическими пристрастиями. Между тем эти институты успешно служат интересам политических партий — от радикально-правых до ультралевых. Таким образом, экономическая сфера в стране оказывается разделенной по линии культуры и идеологии, что не дает возможности турецким промышленникам и предпринимателям выступать единым фронтом в противостоянии государству и правительству как объединенная влиятельная «группа давления», что можно было бы считать гражданским обществом.

Политическая раздробленность гражданского общества⁹⁵ проявляется даже среди организаций по защите прав человека. Хотя, казалось бы, права человека — универсальная категория, превосходящая идеологические границы. Однако и здесь, как и в случае торговых палат, наблюдается поляризация по политическим предпочтениям. Как показывает практика, при тесном взаимодействии между теми или иными организациями по защите прав человека различия в политических взглядах проявляются со всей очевидностью и становятся труднопреодолимой преградой на пути выработки совместных проектов, действий и т. д.⁹⁶

⁹⁵ Подробнее см.: Шлыков П. В. Гражданское общество в Турции: иллюзии и реальность // Восток (Oriens). 2009. № 1. С. 109–122.

⁹⁶ Plagemann G. Human Rights Organizations: Defending the Particular or the Universal // Civil Society in the Grip of Nationalism. Istanbul, 2000. P. 433–471, 471.

Фрагментация гражданского общества и отсутствие взаимного доверия среди общественных организаций, стоящих на разных политических платформах, делает крайне сложным консолидацию потенциала в рамках гражданского общества, не позволяя ему выступить генератором социально-политического развития «снизу». Эти же факторы не дают возможность внешним силам получить желаемый результат от материальных и нематериальных инвестиций в развитие сферы гражданского общества, вызывают пробуксовывание механизмов «мягкой силы».

События в Египте в 2011 г., итогом которых стало свержение президента Хосни Мубарака — интересный пример, иллюстрирующий особенности функционирования гражданского общества на Ближнем Востоке, различающиеся по многим параметрам в странах региона. В авангарде протестного движения в Египте оказались не институционализированные субъекты гражданского общества — НПО, ассоциации, а преимущественно его «формально неорганизованная» часть — молодежные объединения и т. д. В отличие от Туниса, где одним из главных каналов мобилизации антиправительственного движения стали профсоюзы (считавшиеся «поглощенными» государством)⁹⁷, египетские НПО выступили преимущественно во втором эшелоне. Эпицентр массовых протестов — площадь Тахрир, где был организован лагерь протестующих, превратился в особую общественную среду со своей экономикой и нормами взаимоотношений (детский сад, госпиталь, система распределения воды и снабжения продуктами питания, даже собственные СМИ в виде стенгазеты и регулярных репортажей в социальных сетях)⁹⁸. Как отмечают некоторые исследователи, активное участие в акциях сторонников ненасильственного протеста⁹⁹ изменило традиционный сценарий антиправительственных выступлений, которые в Египте обычно заканчивались масштабными

⁹⁷ Кузнецов В. А. Тунис (2010–2011) // Ближний Восток, Арабское пробуждение и Россия: что дальше? / Сборник статей под ред. В. В. Наумкина и В. А. Кузнецова. М.: ИВ РАН, 2012. С. 138–168, 140, 145.

⁹⁸ Egypt: The camp that toppled a president (Interactive Graphic) // BBC. 11.02.2011. URL: <http://www.bbc.co.uk/news/world-12434787>

⁹⁹ El-Ghobashy, Mona. The Praxis of the Egyptian Revolution // Middle East Report. Vol. 41. No. 258 (2011). P. 2–13. URL: <http://www.merip.org/mer/mer258/praxis-egyptian-revolution>

столкновениями с силами правопорядка и «косметическими» уступками властей, очень быстро возвращавших все в прежнее русло¹⁰⁰.

В протестное движение 2011 г. оказались вовлечены не только разрозненные активисты и молодежные неформальные организации, но в целом очень широкий спектр населения страны: многочисленные молодежные структуры, правозащитные организации, профессиональные ассоциации, семейные фонды, даже армия, по началу выступившая против, потом фактически поддержала протестующих. Молодежные сетевые структуры, подобные известному «Движению 6 апреля», возникшему как группа единомышленников в социальной сети *Facebook* — выступили главными инструментами мобилизации населения к уличной активности. Блогеры занимали особое место на Тахрире, и своими постами-репортажами с места событий создавали информационный поток, альтернативный официальной пропаганде, с помощью которого мировая общественность во многом формировала свое мнение о событиях в Египте. Профессиональные объединения также активно участвовали в протестах: врачи-волонтеры организовали походный госпиталь для протестующих, а добровольцы-фармацевты бесплатно раздавали медикаменты нуждающимся. Политические объединения — как, например, движение «Кифая» — также не оставались в стороне от протестов и энергично работали на сплочение противников режима Мубарака¹⁰¹. В поддержке протестных акций были задействованы ресурсы вакфов, в стороне не остались ученые и студенты университета Аль-Азхар, флагмана религиозного образования в Египте¹⁰². Светские НПО (правозащитные организации) создали объединенную платформу для правовой защиты протестующих —

¹⁰⁰ Bayat, Asef. Activism and Social Development in the Middle East // *International Journal of Middle East Studies*. Vol. 34. Issue 1 (2002). P. 1–28.

¹⁰¹ Shorbagy, Manar. Understanding Kefaya: The New Politics in Egypt // *Arab Studies Quarterly*. Vol. 29. Issue 1 (2007). P. 39–60; Oweidat, Nadia; Benard, Cheryl; et al. The Kefaya Movement: A Case Study of a Grassroots Reform Initiative. Santa Monica: RAND Corporation, 2008. URL: https://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/monographs/2008/RAND_MG778.pdf

¹⁰² Brown, Nathan J. Post-Revolutionary Al-Azhar. Carnegie Papers: Middle East. Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace, September 2011. URL: https://carnegieendowment.org/files/al_azhar.pdf

«Фронт защиты протестующих в Египте»¹⁰³. Профсоюзы организовывали забастовки в поддержку борцов с режимом Мубарака¹⁰⁴. Известно также об участии в протестах судей и адвокатов¹⁰⁵. Любопытна роль египетской армии, которая проявила высокую степень активности в сфере гражданского общества: сначала холодно встретила антиправительственные выступления, потом выступила «в защиту народа» и, соответственно, протестующих¹⁰⁶ и, в конечном итоге, даже призывала население выйти на улицу в поддержку переворота против избранного президента Мухаммеда Мурси¹⁰⁷. Послереволюционный экономический спад, сопровождавшийся значительным ухудшением материального положения большинства населения (кратный рост цен на продовольствие, разгул преступности) и идеологическая поляризация привели к разочарованию и политической апатии среди основных участников протестного движения (главный лозунг молодежи, составляющей 65% населения, «хлеба, свободы и социальной справедливости» так и не был реализован), часть активистов даже заговорила о тоске по сильной власти¹⁰⁸. Смещение Мурси и приход к власти Абдул-Фаттаха ас-Сиси летом 2013 г. ознаменовало не только «возвращение к правлению военной элиты», но и новый этап институциональной и функциональной реструктуризации египетского граждан-

¹⁰³ Journalists and Human Rights Activists Arrested and Beaten in Cairo Crackdown // Democracy Now. 3.02.2011. URL: https://www.democracynow.org/2011/2/3/journalists_and_human_rights_activists_arrested

¹⁰⁴ Workers boost Egypt protests // Al Jazeera. 10.02.2011. URL: <https://www.aljazeera.com/news/middleeast/2011/02/20112913546831171.html>

¹⁰⁵ Bernard-Maugiron, Nathalie. Judges and Political Reform in Egypt. Cairo: American University in Cairo Press, 2015; Kirkpatrick, David D. Egyptian Judges Challenge Morsi Over New Power // New York Times. 24.11.2012. URL: <http://www.nytimes.com/2012/11/25/world/middleeast/morsi-urged-to-retract-edict-to-bypass-judges-in-egypt.html>

¹⁰⁶ Аксененко А. Г. Египет: особенности переходного периода // Ближний Восток, Арабское пробуждение и Россия: что дальше? / Сборник статей под ред. В. В. Наумкина и В. А. Кузнецова. М.: ИВ РАН, 2012. С. 204–220, 210–212.

¹⁰⁷ Egyptian Army Chief Calls for Street Protests // BBC. 24.07.2013. URL: <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-23434809>

¹⁰⁸ Alvarez-Ossorio, Ignacio. Civil Society and Political Change in Contemporary Egypt // The Arab Spring, Civil Society, and Innovative Activism. New York: Palgrave Macmillan, 2017. P. 59.

ского общества, отличительными чертами которой стало создание инструментов жесткого контроля над гражданской активностью с помощью закона о протестной активности (2013)¹⁰⁹ и волна репрессий против гражданских активистов и оппозиционных движений.

Несмотря на то, что многообразие страновых особенностей и характеристик сферы гражданского общества не дает возможности говорить о единой модели его развития и функционирования на Ближнем и Среднем Востоке, тем не менее представляется возможным выделить ряд общих черт, характерных в этом плане для большинства ближневосточных стран. Опыт Турции и других стран региона показывает, что организации гражданского общества, как в демократических, так и недемократических странах, нередко служат инструментом консолидации политической власти и экономического влияния в руках правящих элит. При этом идеализация гражданского общества и его институтов, присущая политическому истеблишменту на Западе, выводит из фокуса внимания факторы, размывающие его демократический потенциал. Тем временем обширный фактический материал стран Ближнего и Среднего Востока (Турции, Египта, Иордании, Ливана и других), рассмотренный ранее, свидетельствует о том, что организации гражданского общества зачастую служат интересам политической элиты в гораздо большей степени, чем интересам простых граждан и демократическим ценностям в широком смысле этого понятия.

Помимо неоднозначных последствий донорской политики западных стран и международных организаций в отношении региональных НПО, наиболее рельефно проявившихся в Турции, развитие гражданского общества в странах региона объединяет еще одна важная черта — особая роль и влияние различного рода исламских движений. Как правило, эти движения обладают серьезными возможностями мобилизации своих сторонников и нередко находятся вне прямого контроля со стороны государства. Даже обладая всеми основными характеристиками влиятельных

¹⁰⁹ Egypt: Law No.107 for 2013 For organizing the right to peaceful public meetings, processions and protests. URL: <http://www.constitutionnet.org/vl/item/egypt-law-no107-2013-organizing-right-peaceful-public-meetings-processions-and-protests>

институтов гражданского общества, они не выступают катализатором процессов либерализации и демократизации, поскольку в большинстве своем крайне негативно настроены по отношению к западным инвариантам либеральной демократии. Это обстоятельство высвечивает интересный парадокс развития гражданского общества в регионе и объясняет причину слабости демократических институтов и дефицита демократии на Ближнем Востоке. В странах региона действует достаточно сильное, многосоставное, функционально не сводимое только к одной модели поведения, но нелиберальное гражданское общество, которое в сочетании с доминированием зависимых от власти секулярных НПО ведет к сохранению и воспроизводству авторитарных порядков.

На Ближнем Востоке гражданское общество по большей части лишено политической субъектности. Идеалистическая картина либеральной модели гражданского общества, непосредственно участвующего в «построении государства», оказывается перевернутой наоборот. Здесь государство задает границы деятельности гражданского общества и форматы его участия в общественно-политической жизни. Таким образом, модель западного гражданского общества, возвращением которой на Ближнем Востоке занимались США и ЕС, оказалась по большей части невоспроизводимой в регионе. И это позволяет говорить об ограниченности либеральной модели гражданского общества, особенно ярко проявляющейся при попытке наложить ее на общества незападного типа. Опыт социально-политического развития Турции, Египта и других стран региона отчетливо показывает, насколько неоднозначны последствия поддержки общественных организаций, исходя из аксиомы об универсальной закономерности между активностью гражданского общества и эффективностью демократических институтов.

Глава 9

Транснациональные исламские движения в Таиланде и их роль в социально-политической жизни страны: на примере деятельности «Джамаат Таблиг»

Появление в Юго-Восточной Азии трансрегиональных исламских движений было тесно связано с процессом распространения ислама на территории Индо-Малайского архипелага, который имел очень разнообразные формы и протекал разнонаправленно в зависимости от конкретной области¹. Как следствие, в Юго-Восточной Азии возникали конкурирующие модели ислама, отличавшиеся разными трактовками благочестия, нормами социально-экономического поведения и т.д. Полифония религиозных культов способствовала росту социальной и политической напряженности и нередко приводила к вооруженным конфликтам. Другая важнейшая характеристика процесса распространения ислама в Юго-Восточной Азии безотносительно конкретной формы его выражения — его сопряженность с развитием международно-политических и торго-

¹ Eickelman, Dale; Piscatori, James (eds). *Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*. Berkeley, California: University of California Press, 1990; Masud, Muhammad Khalid. *Travellers in Faith: Studies of the Tablighi Jamaat as a Transnational Islamic Movement for Faith Renewal*. Leiden: Brill, 1999; Mandaville, Peter. *Transnational Muslim Politics: Re-imagining the Umma*. London: Routledge, 2001; Allievi, Stefano; Nielsen, Jorgen S. (eds). *Muslim Networks and Transnational Communities in and Across Europe*. Leiden: Brill, 2003; Werbner, Pnina. *Pilgrims of Love: Anthropology of a Global Sufi Cult*, London: Hurst and Company, 2003; Saunders, Robert A. *The Ummah as a Nation: A Reappraisal in the Wake of the "Cartoons Affair"* // *Nations and Nationalism*. Vol. 14. No. 2 (April, 2008). P. 303–321; Mandaville, Peter. *Muslim Transnational Identity and State Responses in Europe and the UK after 9/11: Political Community, Ideology, and Authority* // *Journal of Ethnic and Migration Studies*. Vol. 35. No. 3 (March, 2009). P. 491–506; Feener, Michael; Sevea, Terenjit (eds). *Islamic Connections: Muslim Societies in South and Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009.

экономических отношений. Само появление ислама в регионе и его усиление в XVII–XVIII вв. было непосредственно связано с развитием торгово–экономических связей между Ближним Востоком, Южной и Юго–Восточной Азией. Мусульманские купцы и торговцы, странствующие суфийские проповедники и улемы приносили с собой и разные исламские течения, и новые религиозные практики, которые способствовали трансформации устоявшихся норм и моделей поведения, обновлению ценностной матрицы и культурному разнообразию.

Хотя появление ислама на территории Таиланда (до 1939 г. Сиам) датируется VIII в., говорить о его распространении в регионе можно лишь применительно к XVI–XVII вв. В этот период в Королевстве Аюттия активную коммерческую деятельность развернули персидские купцы, которые привнесли в Таиланд шиитский ислам, получивший широкое распространение в стране². Еще больше палитру исламских течений в Таиланде обогатила миграция на его территорию в середине XIX в. китайских мусульман из провинции Юньнань, спасавшихся от преследования со стороны властей Цинской империи. Китайские мусульмане осели преимущественно на севере Таиланда в провинции Чиангмай, существенно усилив неоднородность этнического и религиозного состава населения этой области.

На юге Таиланда своеобразным центром распространения ислама стало королевство Паттани, где этот процесс проходил под влиянием Малайзии, что, с одной стороны, определило своеобразие в трактовках и восприятии ислама в этой части Таиланда, а с другой — сделало южный Таиланд наиболее исламизированным регионом страны. Королевство Паттани, располагавшееся на территории современных провинций Паттани, Яла, Наратхиват и Сонгкхла, исторически претендовало на роль духовного и интеллектуального центра ислама в Юго–Восточной Азии, соперничая в этом отношении с малайской Малаккой и индонезийским Аче. В период культурного расцвета в XIX в. из Паттани вышли такие известные мусульманские мыслители как Ван Ахмад аль-Фатани и Дауд ибн

² Forbes, Andrew D. W. Thailand's Muslim Minorities: Assimilation, Secession, or Coexistence? // Asian Survey. Vol. 22. No. 11 (November 1982). P. 1056–1073.

Абдуллах аль-Фатани, которые внесли существенный вклад в становление Паттани в качестве центра исламской мысли и культуры во всей Нусантаре благодаря не только научным изысканиям в области исламоведения, но и масштабной работе по переводу основных трудов мусульманских ученых с арабского на яви³. Кроме того, мусульманские мыслители из Паттани сумели завоевать авторитет и в Аравии как знатоки шафиитского мазхаба, благодаря своим проповедям в главной мечети Мекки — аль-Харам. Подобная деятельность закладывала фундамент для развития модели «транснационального ислама» как основанного на религиозном обновлении и культурном взаимовлиянии арабо-мусульманского и малайско-мусульманского миров⁴.

Признание мусульманских мыслителей из Паттани в среде улемов Аравии отчетливо демонстрировало, что процесс исламизации новых территорий никогда не был однонаправленным: мусульманские области Юго-Восточной Азии не только выступали реципиентами аравийского духовного влияния, но и сами генерировали исламскую мысль, которая оказалась востребованной в Аравии. Распространение шафиитского мазхаба в сочетании с сильным влиянием суфизма, вызванного географическим положением Паттани как аванпоста на границе Малайского архипелага — все это подчеркивало постепенную эволюцию местных синкретических форм исламского учения и религиозных практик (часто именуемых «местным» или «народным» исламом). Основные черты подобного «местного» ислама в Таиланде — это комбинация традиционных доисламских ритуалов, суфийского мистицизма и шафиитского мазхаба, что среди прочего способствовало более мягкой адаптации местных законов и обычаев (*адатов*) к более сложным религиозным практикам.

Одна из отличительных черт «тайского ислама» — опора на сохранение устоявшихся в обществе социальных порядков и социальной

³ Яви — диалект малайского языка, распространенный в провинциях на юге Таиланда, вблизи границы с Малайзией. Яви является основным языком общения для этнических малайцев Таиланда, а также для тайцев в мусульманской среде.

⁴ Hooker M. B., Matheson V. Jawi Literature in Patani: The Maintenance of an Islamic Tradition // Journal of the Royal Branch of the Malaysian Asiatic Society. Vol. 61. No. 1 (1988). P. 1–90.

иерархии, идея которой глубоко укоренена в природе традиционного духовного воспитания и религиозного образования с его вездесущими хижинами старцев (*pondok*) как центрами духовно-культурной и интеллектуальной жизни деревенской общины, что так характерно для всего Малайского архипелага. В рамках этой традиции духовный учитель-наставник (*tok guru*) всегда обладал непререкаемым авторитетом в местной общине и играл универсальную роль не только учителя-наставника, но и третейского судьи, целителя, миротворца и старейшины (причем безотносительно его реального возраста). С точки зрения религиозных практик «тайский ислам» представлял собой переплетение ритуальных обрядов и мистицизма, воспринимаемых как выражение индивидуального благочестия⁵. Столь многомерная и полифоничная религиозная ситуация, сложившаяся в Таиланде, стала хорошей питательной средой для трансрегиональных исламских движений и глобализированных форм ислама второй половины XX в., привнесших на местную почву новые религиозные и социальные практики, идеи-доктрины, институты и формы духовно-культурного влияния.

По мере развития технологий коммуникации исторически сложившаяся подверженность внешнему религиозно-культурному влиянию лишь усилилась. В 1930-е гг. Таиланд стал одним из центров распространения идей исламского реформаторства благодаря деятельности индонезийского проповедника Ахмада Вахаба в Бангкоке и Хаджи Сулонг Абдул Кадира в Паттани. Оба по возвращении из Аравии хотели объединить религиозные практики, существующие в среде тайских мусульман, с набравшими популярность среди мусульманских мыслителей идеями обновления ислама⁶.

Всплеск активности исламистов в 1960-е и 1970-е гг. в разных странах мира непосредственно затронул и Таиланд, ставший ареной энергичной деятельности разнообразных международных ислам-

⁵ Cornish, Andrew. Whose Place is This? Malay Rubber Producers and Thai Government Officials in Yala. Bangkok: White Lotus Press, 1997.

⁶ Liow, Joseph Chinyong. Religious Education and Reformist Islam in Thailand's Southern Border Provinces: The Roles of Haji Sulong Abdul Kadir and Ismail Lutfi Japakiya // Journal of Islamic Studies. Vol. 21. No. 1 (2010). P. 29–58.

ских движений. Среди многообразных исламских и исламистских организаций наибольший авторитет и влияние в тайландском обществе получили «Братья-мусульмане» (их идеи легли в основу «Ассоциации молодых мусульман Таиланда»), трансрегиональное и движение «Джамаат Таблиг» с его позицией воздержания от политической деятельности, а также салафитские течения, призывающие к очищению ислама от наслоений местных традиций (они получили распространение среди молодежи южных провинций Таиланда во многом благодаря и посредством студентов, вернувшимся после обучения из Саудовской Аравии)⁷.

Появление и механизмы распространения «Джамаат Таблиг» в Таиланде

Международное, трансрегиональное миссионерское движение «Джамаат Таблиг» (ДТ), зародившееся в Британской Индии в начале XX в. как часть исламского реформаторского движения, с его идеями духовного преобразования в исламе через обращение к мусульманам с целью возвращения к религиозной практике времен Пророка Мухаммада, получило широкое распространение в Таиланде. Первые сведения о деятельности «Джамаат Таблиг» в Таиланде относятся к 1960-м гг., однако лишь к концу 1970-х гг. оно смогло закрепиться в южных провинциях страны, создав серьезную институциональную базу в виде обширной сети сторонников и духовно-культурных центров для своей просветительской деятельности и социальной активности. Финансово-организационную помощь этим процессам оказывали мусульманские коммерсанты из Индии и Пакистана, которых интересовали не только торговые операции, но и распространение идей обновления ислама среди тайской молодежи. Первым культурно-просветительским центром, построенным таблиговцами в Таиланде, стала мечеть в городке Сунгайколок провинции

⁷ Osella, Filippo; Osella, Caroline. Introduction: Islamic Reformism in South Asia // *Modern Asian Studies*. Vol. 42. No. 2–3 (2008). P. 247–257.

Наратхиват, заложенная в 1983 г. Вслед за этим активисты ДТ приобрели большой участок земли в центральном дистрикте провинции Яла (3,4 га), на котором был открыт «Яла центр» (*Markaz Dakwah Yala*), ставший штаб-квартирой движения на юге Таиланда. Затем ДТ за счет пожертвований от простых муридов и помощи состоятельных тайландских бизнесменов смог построить еще несколько культовых сооружений в южных провинциях Таиланда. Хотя активность движения носит децентрализованный характер, в Таиланде основная масса его последователей концентрируются в провинции Яла, где расположен «Яла центр», и в меньшей степени в Бангкоке, где проходят встречи наиболее авторитетных членов ДТ, выбирающих кандидатов на «хождения» с проповедью (по времени такая «духовная миссия» может длиться от нескольких дней до четырех месяцев). Как отмечают исследователи, проводившие «включенные» наблюдения за деятельностью «Джамаат Таблиг» в Таиланде, социальный состав его последователей отличается чрезвычайной пестротой — это и состоявшие профессионалы различных отраслей деятельности (врачи, инженеры, учителя, юристы), и учащаяся молодежь, и фермеры, и бизнесмены-предприниматели⁸.

Масштабная деятельность (в 2000-е гг. более 20 тыс. последователей были задействованы в проповедческих миссиях на юге Таиланда) и растущая популярность среди тайландских мусульман сделали «Джамаат Таблиг» одним из самых заметных исламских движений в современном Таиланде. Немаловажным фактором успеха стало участие в продвижении ДТ видных мусульманских просветителей такого калибра как Махмуд ибн Хайе Исмаил, что существенно повышало доверие к движению местного населения, смотревшего на движение одновременно с интересом и опаской. Махмуд ибн Хайе Исмаил, изучавший ислам сначала в школе при мечети провинции Яла, затем университетах Иордании и Пакистана, основал на юге Таиланда медресе «Тахфиз аль Куран», ставшее первой школой

⁸ По наблюдениям Эрнесто Браамы, более 20 тыс. последователей «Джамаата Таблиг» ежегодно совершают проповедческие миссии в южных провинциях Таиланда. — Прим. авт. (Е. К.). Braam, Ernesto. Travelling with the Tablighi Jamaat in South Thailand // International Institute for Study of Islam in the Modern World. ISIM Review. Vol. 16. 2006. P. 42–43.

изучения Корана, непосредственно связанной с «Джамаат Таблиг», и площадкой для проповеди о возвращении к исламу, очищенному от «нововведений» (*бида*). Благодаря активной деятельности Махмуда не только в Таиланде, но и в других странах Азии, а также в Европе и Африке, тайландская ветвь «Джамаат Таблиг» стала известна далеко за пределами страны. Еще одним видным деятелем движения в Таиланде был известный в Юго-Восточной Азии исламский проповедник Закария аль-Фатуни.

Институциональное развитие «Джамаат Таблиг» в Таиланде

С конца 1970-х гг. «Джамаат Таблиг» удалось создать на территории Таиланда впечатляющую институциональную базу со штаб-квартирой в культурно-просветительском «Яла центре» в одноименной провинции, сетью мечетей по всей стране и внушительным числом групп последователей-сторонников (*halaqah*), организующих проповедческие миссии — «хождения» (*khuruj*) по всей Юго-Восточной Азии с целью расширения круга сторонников. В 2000-е гг., по данным разных источников, в южных провинциях Таиланда насчитывалось более 800 мечетей, аффилированных с ДТ, и около 130 организованных групп сторонников движения. Кроме того, в трех южных провинциях — Паттани, Наратхиват и Яла — были созданы специальные центры при мечетях для организации проповедей последователями «Джамаат Таблиг»⁹.

⁹ Известны следующие религиозно-культурные центры «Джамаат Таблиг» при мечетях: Центр Бан Пакара при мечети Нурул-Ислам, создан в 1983 г. в дистрикте Мыанг провинции Паттани; Центр Паде-Палас при одноименной мечети, создан в 1998 г. в дистрикте Тху Янг Даён провинции Паттани; Центр Джок-Кийе при одноименной мечети, создан в 2002 г. в дистрикте Сайбури провинции Паттани; Центр Надтанжонг при одноименной мечети, создан в 1998 г. в дистрикте Яринг провинции Паттани;

Непосредственно с ДТ связано более 60 религиозных школ, построенных по образцу медресе «Тахфиз аль Куран» в Яла, большинство из них расположено в Бангкоке и его окрестностях, в провинциях Накхонситхаммат, Так, Яла и Наратхиват. В отличие от других подобных заведений, связанные с ДТ школы — частные учреждения, которые не регистрируются местными властями и существуют, в основном, за счет финансовой помощи от организации и его последователей. Выпускники этих школ, как правило, уезжают в Пакистан, чтобы там продолжить свое образование в других медресе «Джамаат Таблиг». Таким образом формируется тесная взаимосвязь между сторонниками таблиговцев в Таиланде и их единомышленниками в Пакистане, Бангладеше и ЮАР. Общее число послушников медресе ДТ в Таиланде, по данным начала 2010-х гг., превышало 5 тыс. человек, большинство из которых в дальнейшем продолжили свое религиозное образование в аффилированных с джамаатом структурах в ЮАР, Йемене, Судане, Иордании, Пакистане, Бангладеше, Индии и т.д. При этом вывести общее число сторонников и последователей «Джамаат Таблиг» практически невозможно, учитывая принцип «открытых дверей» для всех заинтересовавшихся его идеями, каждый

Центр Напраду создан в 1980 г. в дистрикте Кхокпхо провинции Паттани;

Центр Пужуд при одноименной мечети, создан в 1988 г. в дистрикте Мыанг провинции Паттани;

Центр Надбаса-э при одноименной мечети, создан в 1988 г. в дистрикте Яранг провинции Паттани;

Центр Бана Яла при мечети Нибонг Бару, создан в 1988 г. в дистрикте Мыанг провинции Яла;

Центр Батупутх при школе Паде-Пасепутх, создан в 1988 г. в дистрикте Муанг провинции Яла;

Центр Асенг (Aseng) при одноименной мечети, создан в 2003 г. в дистрикте Яха провинции Яла;

Центр Похониджаму (Pohonjamu) при одноименной мечети, создан в 2005 г. в дистрикте Баннангсат провинции Яла;

Центр Бетонг при одноименной мечети, создан в 2002 г. в дистрикте Бетонг провинции Яла;

Центр Кота Бару при одноименной мечети, создан в 2001 г. в дистрикте Раман провинции Яла;

Центр Дженонг при одноименной мечети, создан в 2003 г. в дистрикте Раман провинции Яла;

Центр Сангай Голок при мечети Даруссалам Пасемас, создан в 1983 г. в дистрикте Сангай Голок провинции Наратхиват;

Центр Джеринго при одноименной мечети, создан в 2001 г. в дистрикте Йинго провинции Наратхиват;

Центр Джабак при одноименной мечети, создан в 2001 г. в дистрикте Руесок провинции Наратхиват;

Центр Калекаве, создан в 1998 г. в дистрикте Си Сакхон провинции Наратхиват;

Центр Экех при мечети Дусонгньо, создан в 1998 г. в дистрикте Ранге провинции Наратхиват;

Центр Лалок при одноименной мечети, создан в 2004 г. в дистрикте Руесо провинции Наратхиват.

мусульманин может стать добровольным миссионером движения, практически никак не формализуя свою связь с джемаатом. Также немаловажно, что культурно-просветительский центр в Яла является крупнейшим учреждением «Джемаат Таблиг» в Южной и Юго-Восточной Азии. Это вызывает особый пиетет у местных мусульман («молиться в “Яла центре” все равно, что молиться в Мекке») и привлекает в Таиланд многих сторонников джемаата из Камбоджи, Индонезии, Малайзии, Сингапура, Филиппин и т.д.

Отношение властей Таиланда к «Джемаат Таблиг»

В разных странах мира отношения последователей «Джемаат Таблиг» с официальными властями, как правило, складывались непросто, в социальной активности таблиговцев видели опасное стремление к наращиванию общественного влияния, а подчеркнутая аполитичность последователей джемаата вызывала дополнительные подозрения. В Таиланде все складывалось иначе, у правительства и чиновников ДТ не вызывал раздражения, даже наоборот, власти одобряли и поощряли его деятельность. Например, в 1982 г. власти поддержали проведение съезда сторонников движения на территории военного лагеря в Паттани. Одно из объяснений такой позиции заключалась в том, что центральное правительство рассматривало «Джемаат Таблиг» как инструмент, с помощью которого можно будет бороться с мятежниками и мусульманами-сепаратистами на юге. Власти полагали, что все, кто вступит в ДТ и проникнется его идеями чистого ислама времен пророка Мухаммада, сложат оружие и откажутся от дальнейшей борьбы. Возможно, толерантность по отношению к джемаату также объяснялась подчеркнуто аполитичным характером движения: необходимость «политического квиетизма» красной линией проходила через проповеди в мечетях и воспитательную программу в медресе «Джемаат Таблиг». Один из ключевых принципов движения состоял в том, что его последователи должны были избегать политики, споров и чинопочитания.

Расцвет движения в Таиланде пришелся на 1986–1996 гг., когда его возглавлял харизматичный Юсуф Пакара, выходец из провинции Так. После его смерти в тайландской ветви «Джамаат Таблиг» наступил кризис, бывшее единство уступило место раздробленности, и у движения образовалось сразу несколько конкурирующих центров в южных провинциях и в столичном Бангкоке, которые стали вести деятельность независимо друг от друга.

Общественная активность «Джамаат Таблиг» в Таиланде

Создававшееся, прежде всего, как движение, дающее возможность для выражения индивидуального благочестия, «Джамаат Таблиг» поощряет своих последователей на ведение аскетического образа жизни и отказ от участия в политике, которая считается суетным делом. Во всем этом проявляется ключевая установка джемаата на репликацию хиджры пророка Мухаммада, именно поэтому его последователи совершают регулярные «миссионерские хождения», в ходе которых занимаются активной прозелитической деятельностью среди потенциальных новых членов джемаата.

Как миссионерское движение ДТ отличается от других аналогичных по своему характеру движений тем, что его целевой аудиторией являются жители сельских районов, несмотря на рост популярности среди представителей среднего класса¹⁰. Примерно с середины 1980-х гг. адепты «Джамаат Таблиг» осуществляли регулярные миссионерские поездки в мусульманские деревни на юге Таиланда, проповедуя свое видение правильного «чистого ислама», не испорченного наслоениями местных религиозных практик. Приверженцы джемаата уподобляли свою деятельность проповеди Пророка Му-

¹⁰ Такой подход — тоже отличительная черта тайландской ветви «Джамаат Таблиг». Скажем, в соседней Малайзии миссионерские движения нацелены прежде всего на работу со студенческой молодежью (поэтому сосредоточены на студенческих организациях, университетских кампусах и т.д.) [Shamsul A. B. *Inventing Certainties: The Dakwah Persona in Malaysia // The Pursuit of Certainty: Religious and Cultural Formulations*. London: Routledge, 1995]. Хотя, конечно, и в южных провинциях Таиланда немало студенческой молодежи, учащихся местных университетов, которые состоят в «Джамаат Таблиг».

хаммада, выступая в роли странствующих миссионеров, несущих слово Аллаха мусульманам всей Юго-Восточной Азии. Масштабы активности впечатляли: адепты ДТ еженедельно посещали буквально каждую мусульманскую деревню в южных провинциях Таиланда, не оставляя не охваченным ни одного дома¹¹. Неудивительно, что уже к 2000-м гг. общая численность последователей джемаата превысила 200 тыс. человек. Как правило, ячейки джемаата возглавляются выходцами из местного населения, часто теми, кто прошел обучение в Пакистане или других странах, где сильно влияние джемаата. Они формируют группы странствующих проповедников, осуществляющих свои миссии в буквальном смысле «от двери к двери», организуют при местных мечетях кружки изучения Корана и т. д. Ряд видных деятелей тайландской ветви ДТ стали известны далеко за пределами своей страны: это не только Махмуд ибн Хайе Исмаил, но и ряд других членов джемаата, уехавших вести проповеди и служить имамами в мечетях Малайзии, Брунея и т. д.

Финансово-экономическая сторона деятельности джемаата в Таиланде, если опираться на утверждения самих членов ДТ, зиждется на принципах самообеспечения: основные поступления идут в виде доходов, получаемых от вакфов (религиозно-благотворительной собственности), а также пожертвований-закята от членов джемаата и иностранных послушников, посещающих центр в провинции Яла¹².

Отношение жителей Таиланда к деятельности ДТ и стремлению его адептов к новой интерпретации ислама неоднозначно. Кто-то считает движение воплощением самой сути исламского благочестия, кто-то, наоборот, резко критикует движение и видит в его последователях «неправильных мусульман», сбивающих с пути единоверцев. Критику противников джемаата вызывал широкий круг вопросов от ритуальных практик до проблем теологического и доктринального характера. Определенное неприятие вызывала даже одежда адептов

¹¹ Horstmann, Alexander. The Tablighi Jama'at, Transnational Islam, and the Transformation of Self between Southern Thailand and South Asia // Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East. Vol. 27. No. 1 (2007). P. 26–40.

¹² Liow, Joseph Chinyong. Islam, Education, and Reform in Southern Thailand: Tradition and Transformation, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009. P. 141.

движения — белые робы и тюрбаны, имитирующие одеяния пророка Мухаммада, в силу того, что подобное облачение было чуждо местным традициям тайландских мусульман, проживающих на юге страны. Самая ожесточенная критика «Джамаат Таблиг» исходит от местных салафитов, обвиняющих его в отсутствии оригинальной доктрины и использовании суфийских техник в наставлениях неопитам и практике медитации¹³. Противодействие со стороны местных салафитов отчасти объясняется тем, что к ДТ неодобрительно относятся в Саудовской Аравии — на родине ваххабизма. Критику также вызывает и практика продолжительных «миссионерских хождений», которая сопряжена с временным пренебрежением своими прямыми обязанностями, будь то глава семьи или учитель медресе, что, по мнению многих, едва ли может считаться образцом для подражания и моделью поведения пророка Мухаммада. Как отмечают критики, «когда адепты “Джамаат Таблиг” уезжают по деревням вести проповеди, их жены, возвращаясь домой, не одевают платок и не спешат молиться в назначенное время, а их дети находятся без присмотра»¹⁴, в итоге жены активных членов джемаата вынуждены брать на свои плечи все заботы о ведении домашнего хозяйства, что негативно отражается на воспитании детей¹⁵.

В доктринальном плане последователей ДТ критикуют за плохое знание исламского учения (поэтому салафиты уничижительно называют адептов джемаата «заблудившимися») и использование «слабых» хадисов, в частности, из сборника Фазаил Амала. Хотя, надо отметить, что подобные обвинения традиционны в споре между разными течениями ислама. А раздражение местного мусульманского сообщества вызывали религиозные практики ДТ и то давление, которое адепты планомерно оказывали на всю мусульманскую умму Таиланда, призывая отказаться от вековых традиций и устоявшихся практик. Таким

¹³ Reetz, Dietrich. Sufi Spirituality Fires Reformist Zeal: The Tablighi Jamaat in Today's India and Pakistan // Paper presented to the workshop entitled 'Modern Adaptations of Sufi-Islam', Berlin, 4–5 April, 2003.

¹⁴ Liow, Joseph Chinyong. Islam, Education, and Reform in Southern Thailand: Tradition and Transformation, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009. P. 141.

¹⁵ Ibid.

образом, если салафиты критиковали «Джамаат Таблиг» за излишнее увлечение суфизмом, местная исламская община и традиционалисты, наоборот, считали движение недостаточно суфийским.

В глазах традиционалистов ДТ представляет угрозу и традиционной исламской идентичности в Таиланде, и единству тайландской уммы, внося раскол в среду тайландских мусульман, и без того отличающихся пестротой взглядов. Прежде всего, напряженность возникает во взаимоотношении адептов ДТ с религиозными авторитетами в местных мечетях, школах и т. д., когда молодые и амбициозные лидеры местных ячеек движения, получившие образование в Пакистане и других центрах джемаата, оспаривают положение и авторитет более пожилых имамов и преподавателей медресе, обучавшихся, как правило, в Саудовской Аравии, Египте и Индонезии¹⁶.

Крупный исследователь исламских движений и феномена политического ислама Оливье Руа в своей книге «Глобализированный ислам» постулировал проблему «детерриториализации ислама» как ключевой характеристики современного мусульманского мира, в котором «ислам все меньше и меньше можно приписать к определенной территории и цивилизационному ареалу»¹⁷: нарастание миграционных процессов привело к тому, что все больше мусульман живет в немусульманских обществах (граница между исламом и Западом больше не является географической), а вестернизация и глобализация заставила многих практикующих мусульман считать себя меньшинством даже на родине (например, в Турции XX в.). Однако Таиланд конца XX — начала XXI в. с его мусульманским югом несколько опровергает парадигму детерриториализации, давая пример противоположного вектора развития — «ретерриториализации» ислама, выражающейся не только в статистических показателях роста численности мусульман, но и многоаспектной роли международных мусульманских движений в возвращении

¹⁶ Horstmann, Alexander. The Tablighi Jama'at, Transnational Islam, and the Transformation of Self between Southern Thailand and South Asia // Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East. Vol. 27. No. 1 (2007). P. 24–26.

¹⁷ Руа О. Глобализированный ислам: в поисках новой уммы // Islamology. Том 7. № 1. 2017. С. 12–40, 24.

и укреплении ислама в качестве главного маркера национальных идентичностей и трансформации исламской традиции и религиозных практик, характерных для региона Юго-Восточной Азии.

Одно из наиболее видимых следствий деятельности исламских движений в Таиланде во второй половине XX в. — становление сети местных религиозных организаций, усвоивших и переработавших с учетом местной специфики идеи и практики политического ислама и существенным образом усложнивших религиозную ситуацию в стране — характерные для региона модели «местного» ислама оказались более не релевантны изменившейся ситуации.

Масштабная деятельность разнообразных международных исламских движений в Таиланде, ощутимый рост их влияния на общественно-политическую жизнь страны, начиная с 1970-х гг., привел к существенному усложнению религиозной ситуации в Таиланде в целом и южных его провинциях в частности. Богатая палитра исламских течений, исторически сложившаяся в Таиланде еще в эпоху Нового времени, обогатилась новыми идейными движениями, формами религиозно-просветительской деятельности и культовыми практиками. Особенно рельефно эти процессы проявились на преимущественно мусульманском юге, наложившись на крайне неоднородный в религиозно-культурном плане южный Таиланд, общество которого нередко ошибочно описывается монолитным с доминантой малайско-мусульманской идентичности, которая противопоставляется большинству населения страны, исповедующему буддизм. Эта гетерогенность, характеризующаяся множественностью сосуществующих исламских идентичностей, нередко упускается из виду, а именно она детерминирует столь бурное развитие и впечатляющие масштабы деятельности разнообразных исламских движений на территории Таиланда — будь то египетские «Братья-мусульмане» или воспитанные на идеях саудовского ваххабизма салафиты, или же адепты зародившегося в Британской Индии «Джамаат Таблиг».

Наибольшего влияния среди исламских движений в Таиланде добились «Братья-мусульмане», идейная матрица которых легла в основу «Ассоциации молодых мусульман Таиланда», транснацио-

нальное движение «Джамаат Таблиг», а также салафитские течения, призывающие к очищению ислама от наслоений местных традиций. Каждое из этих движений характеризуется своей стратегией идейной экспансии и моделью социальной активности. В отличие от «Ассоциации молодых мусульман Таиланда», ориентированной на обновление ислама посредством политической деятельности, или сторонников салафитских идей, опирающихся на масштабную идейную и материальную поддержку из Саудовской Аравии и других стран Ближнего Востока, последователи ДТ на протяжении всей истории его развития в Таиланде гораздо большее внимание уделяли индивидуальному благочестию (в определенном смысле следуя глубоко укорененной суфийской традиции), чем коллективным действиям в рамках общины. Этот подход хорошо прослеживается на примере распространения практики «миссионерских хождений», которые с самого начала легли в основу деятельности джамаата в Таиланде.

Масштабная деятельность исламских движений в южных провинциях Таиланда в последней трети XX — начале XXI в. дает возможность сделать ряд важных выводов о характере ислама в Таиланде и его трансформации в условиях глобализации и роста влияния трансрегиональных исламских движений. Ведь несмотря на устоявшееся мнение о южных провинциях Таиланда как одном из центров исламской мысли и духовной практики в регионе Юго-Восточной Азии с рельефно выраженной малайско-мусульманской культурной традицией, появление трансрегиональных исламских движений оказалось в состоянии очень быстро спровоцировать процесс необратимой трансформации устоявшихся исламских традиций и практик.

Масштабная деятельность адептов «Джамаат Таблиг», равно как и соперничающих движений, привели, к плюрализации исламской идентичности в Таиланде, ослаблению духовно-культурной монополии на интерпретацию ислама, фактическому расколу казавшейся достаточно сплоченной таиландской уммы южных провинций. Оживление духовно-интеллектуальной активности вывело на повестку дня ряд принципиальных вопросов, по которым найти консенсус оказалось невозможным — это и разные подходы к определению аутентичности исламского учения (предмет взаимных обвинений

таблиговцев и тайландских салафитов), и отношение ислама с местными традициями и культурным наследием, а главное — природа маркеров исламской идентичности.

Анализ деятельности трансрегиональных исламских движений в Таиланде дает возможность обозначить еще одно важное явление — феномен «локализации» трансрегиональных исламских движений, выражающийся в адаптации исходных идейных установок к местным традициям, политической культуре и социальным практикам. Эластичность местной культуры и норм социального поведения к внешнему влиянию и идейному давлению международных исламских движений наиболее рельефно проявляется в характере продолжающегося вооруженного конфликта на юге Таиланда, участники которого пока что не взяли на вооружение идеологию глобального джихада.

Глава 10

Трансрегиональное исламское движение «Джамаат Таблиг» в странах АСЕАН: стратегии экспансии и трансформация в условиях Юго-Восточной Азии во второй половине XX — начале XXI в.

Феномен распространения и эволюции «Джамаат Таблиг» в Юго-Восточной Азии, в результате которого за короткий промежуток времени с конца 1960-х гг. джамаат смог закрепиться в ключевых странах региона и поступательно наращивать число своих последователей вплоть до 2000-х гг., до сих пор остается недостаточно изученной темой. Долгое время исследовательский интерес к деятельности ДТ за пределами Южной Азии находился в плену распространенного подхода к движению как исключительно южноазиатскому феномену, присутствие которого в других мусульманских странах — явление, по сути, маргинальное либо связанное исключительно с миграционными потоками из Индии и Пакистана¹. Поэтому даже появление ДТ в Юго-Восточной Азии не имеет точной датировки, а его первые последователи в странах региона оказались в фокусе внимания очень немногих исследований². Лишь в 2000-е гг. с появлением работ,

¹ Muzaffar C. *Islamic resurgence // Islam and Society in Southeast Asia*. Singapore, 1986; Masud M. K. *Travelers in Faith*. Leiden, 2000.

² В Малайзии ДТ предположительно начал свою деятельность в штатах Келантан и Тренгану примерно в 1974 г., в Таиланде он появился несколько позже — в 1977 г. — в южных провинциях Наратхиват, Паттани и Яла [Noor F. *Pathans to the East! The Development of the Tablighi Jama'at in Malaysia and Thailand // Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*. Vol. 27. № 1 (2007). P. 7–25].

посвященных деятельности ДТ в Африке³ и среди мусульманских общин Европы⁴ и показавших его трансформацию в условиях иной региональной специфики, трактовки движения как исключительно южноазиатского феномена подверглись ревизии.

Становление «Джамаат Таблиг» как трансрегионального движения: поиски стратегии внешней экспансии

С момента основания в 1920-х гг. «Джамаат Таблиг» сумел распространиться далеко за пределы Индийского субконтинента, создав обширную сеть своих сторонников и последователей в Европе, США, Азии и Африке. Пример ДТ, для членов которого состояние «перманентного хаджа» изначально было естественной формой деятельности, стал образцом для подражания многих других исламских движений, которые также смогли расширить географию своей активности (джамаат Ахмадийя, джамаат-и Ислами и др.). За годы своего существования ДТ через своих многочисленных последователей проник в профессиональные и бизнес сообщества, а также круги элиты разных мусульманских стран. При этом подавляющее большинство членов джамаата традиционно принадлежали к малообеспеченным слоям населения, для которых ДТ всегда был привлекателен акцентом на эгалитарном характере исламского учения. Популярность ДТ к концу 1990-х гг. достигла таких масштабов, что ежегодное собрание его последователей в пакистанском городе Рейвинде стало вторым по численности собранием мусульман разных стран после традиционного ежегодного паломничества в Мекку.

Долгое время ДТ позиционировал себя как неполитическое движение, однако во второй половине XX в. его политическая активность в разных странах мусульманского мира стала ощутимо набирать обороты.

³ Janson M. *Islam, Youth, and Modernity in the Gambia*. Cambridge, 2013.

⁴ Siddiqi B. *Becoming 'Good Muslim': The Tablighi Jamaat in the UK and Bangladesh*. Singapore, 2018.

И если в немусульманских странах — Индии и ряде европейских государств — деятельность ДТ была по возможности деполитизирована и фокусировалась в основном на духовно-культурной сфере, в мусульманских странах и там, где мусульманское меньшинство представляло значительную силу, картина была совершенно другой. В получивших независимость Индонезии, Пакистане и Малайзии ДТ с каждым годом проявлял все возрастающий интерес к общественно-политической жизни, находя разные возможности закрепиться в сфере политики.

Существенную роль в политической жизни Пакистана ДТ стал играть в годы президентства генерала Айюб Хана (1958–1969). Пришедший к власти в результате государственного переворота 1958 г. Айюб Хан искал возможность расширения социальной базы своей поддержки и новых союзников для проведения реформ и расправы над оппозицией. В роли такого нового союзника как раз и выступил ДТ, который помог Айюб Хану ослабить и дискредитировать одного из его главных оппонентов — политическую партию «Джамаат-и-ислами». Лидер ДТ Маулана Закария даже опубликовал трактат «*Fitna-e Maudoodiat*», в котором объявил основателя «Джамаат-и-ислами» Абуль-Ала Маудуди еретиком.

В Малайзии и Индонезии власти также не препятствовали общественно-политической активности ДТ, что позволило джамаату быстро расширять как географию своей деятельности, так и круг последователей в 1970-е и 1980-е гг.⁵ Во многом такое отношение к ДТ объяснялось тем, что он воспринимался как неполитическое движение. Особенно это было важно в Индонезии, где президент Сухарто вел гонения на нелояльные его режиму движения политического ислама. ДТ не представлял угрозы, поэтому его деятельности власти особо не препятствовали. Более того, правительство считало деятельность ДТ полезной, поскольку и в Малайзии и в Индонезии он сумел привлечь в свои ряды бывших наркоманов, мелких преступников и т. д., которые, встав на «путь служения правильному исламу», перестали заниматься криминалом. Тем самым ДТ фактически помогал местным властям решать проблему социальной напряженности.

⁵ Noor F. Pathans to the East... P. 7–25; Aziz A. The Jamaah Tabligh Movement in Indonesia... P. 467–519.

Механизмы экспансии «Джамаат Таблиг» в регионе Юго-Восточной Азии и его локализация

Поскольку ДТ зарождался в Британской Индии, его появление в Юго-Восточной Азии было связано с миграцией мусульман с Индийского субконтинента. Духовно-культурное и политическое влияние Индии на регион Юго-Восточной Азии имеет глубокие исторические корни, уходящие в раннее средневековье, когда эти территории фактически были частью «Большой Индии»⁶ — исторической области, находившейся под значительным влиянием индийской культуры и индуизма и простиравшейся далеко за пределы Индийского субконтинента. Важным следствием духовно-культурной и политической экспансии Индии в Юго-Восточную Азию стало распространение индийской литературной традиции и скульптуры, политической культуры и сохраняющееся до сегодняшнего дня доминирование буддизма в регионе.

Вторая волна массовой миграции в Юго-Восточную Азию из Индии пришлась уже на эпоху европейского колониализма — когда десятки тысяч индийцев были насильственно переселены на территории голландских, французских и британских колониальных владений. Установление британского владычества над Индией позволило Лондону направлять большое количество индийских рабочих в свои колонии в Юго-Восточной Азии.

Наибольшее количество индийских переселенцев, как мусульман, так и индуистов, концентрировалось на Пинанге, в Малакке и Сингапуре. В других частях Юго-Восточной Азии индийские мигранты имели возможность селиться на постоянной основе, формировать свои землячества, создавать предпринимательские сети и профессиональные гильдии. В Маниле, Сайгоне, Ханое, Бангкоке и многих прибрежных городах северной Явы общины индийских мусульман играли значительную роль в колониальной

⁶ Nilakanta Sastri K. A. South Indian Influences in the Far East. Bombay, 1949; Cœdès G. The Indianized States of Southeast Asia. Honolulu, 1968.

экономике. При этом мусульманские переселенцы из Британской Индии, как правило, занимали особое положение в социальной иерархии колониального населения, что резко контрастировало с положением индийцев-чернорабочих, завозившихся для работы преимущественно на чайных и каучуковых плантациях, а также на строительстве шоссе и железных дорог, соединяющих богатые природными ресурсами районы с торговыми центрами и портами на западном побережье⁷. Значительная часть индийских мусульман, мигрировавших в британские колонии Юго-Восточной Азии, были солдатами или полицейскими, служившими в британской колониальной армии. Их рекрутировали преимущественно из северных штатов Индии — Панджаба, Кашмира и т. д. Немалая часть мигрантов-мусульман в Малайе были коммерсантами, игравшими заметную роль в торговле пряностями, одеждой и украшениями на Пинанге, в Малакке и Сингапуре.

Достаточно высокий уровень образования и политической грамотности, а главное — финансово-экономическая самостоятельность индийской мусульманской общины в Британской Малайе и других частях Юго-Восточной Азии отчасти объясняет, почему ей удалось сформировать в регионе столь мощную общинную структуру и стать влиятельным субъектом общественно-политической жизни. Представители индийской мусульманской диаспоры в регионе были в авангарде учреждения торговых объединений, издания местных газет и журналов, строительства образовательных учреждений и мечетей по всему Малайскому архипелагу, что позволяло эффективно удовлетворять социально-политические, финансово-экономические и духовно-культурные потребности проживавшей в Юго-Восточной Азии мусульманской *уммы*. Помимо прочего это формировало сильную культурно-психологическую связь с мусульманами Британской Индии, что создало благоприятную почву для дальнейшей деятельности «Джамаат Таблиг» в регионе.

Неудивительно, что ДТ в ходе экспансии на территорию Юго-Восточной Азии воспользовался обширной социальной

⁷ Rimmer P. J. (ed.) *The Other Side of Malaysian History*. Basingstoke, 1990.

инфраструктурой, создававшейся на протяжении нескольких десятилетий диаспорой индийских мусульман. Ведь мусульманская диаспора в Британской Малайе или Бирме и других странах региона достаточно активно поддерживала идеи индийского национализма, а в последствии и идеи создания мусульманского государства Пакистан. Первые последователи-миссионеры ДТ в Малайзии вели деятельность в штатах Келантан и Тренгану, в Таиланде джамаат закрепился в южных провинциях Наратхиват и Паттани⁸.

Штаб-квартирой ДТ в Малайзии стала Мечеть Индия (*Jalan Masjid India*) в деловом квартале Куала-Лумпура — самом сердце индийской мусульманской общины Малайзии. Район расположения мечети даже прозвали «Маленькой Индией» из-за того, что его основные жители — малайзийские бизнесмены индийского происхождения, а исторически здесь бок о бок жили буддисты и мусульмане.

На Пинанге и в Сингапуре стратегия ДТ была аналогичной: центры (*марказы*) ДТ создавались при мечетях с опорой на поддержку местной общины мусульман-индийцев. На Пинанге центром ДТ стала мечеть Капитан Келинг⁹ (*Masjid Kapitan Keling*), построенная индийцем-мусульманином Кодером Мохудином — сипаем, служившим в Британской Ост-Индской компании. В Сингапуре таким центром стала расположенная в мусульманском квартале мечеть Султан (*Masjid Sultan*).

Поскольку в таких городах как Куала-Лумпур и Сингапур мусульмане-индийцы жили на протяжении достаточно длительного времени, традиционные исламские институты — мечети, медресе, суфийские *завийи*, халяльные магазины и т.д. — давно превратились в неперемнную составляющую городского пространства. Поэтому появление первых духовных центров ДТ едва ли было воспринято как какое-то новое явление общественной жизни, ведь все это вписывалось в пеструю интернациональную и многоконфессиональную городскую среду.

⁸ См.: Колдунова Е. В. Трансрегиональные исламские движения в Таиланде... С. 51–73.

⁹ Келинг — распространенное в малайском языке наименование выходцев из Индии, изначально нейтральное, но впоследствии получившее негативный оттенок. Выражение «капитан келинг» означало лидера индийской общины. — Прим. авт.

В Индонезии штаб-квартирой ДТ стала мечеть Кебун Джерук (*Masjid Jami' Kebun Jeruk*), расположенная в одном из самых интернациональных районов города, через который проходит шоссе, соединяющее старую часть Джакарты с новой¹⁰. Однако в отличие от мечетей, ставших центрами ДТ в Сингапуре и на Пинанге, к строительству мечети Кебун Джерук в 1786 г. мусульмане-индийцы не имели прямого отношения, ее создавали представители китайской мусульманской общины Джакарты. Исторически эти районы были местом расселения китайских мусульман-торговцев еще во времена колониальной Батавии.

Экспансия ДТ в Юго-Восточную Азию вызвала его специфическую трансформацию. Если в 1970-е и 1980-е гг. в странах Юго-Восточной Азии джамаат представлял собой практически исключительной «столичный феномен», привлекая в свои ряды преимущественно городскую бедноту¹¹, то уже в 1990-е гг. ДТ имел ячейки в самых отдаленных городах и деревнях Малайзии, Индонезии и южного Таиланда. И по мере расширения географии своей деятельности и наращивания числа последователей в странах Юго-Восточной Азии, сам ДТ неизбежно трансформировался, адаптируясь к особенностям местного ислама, нормам повседневной жизни и религиозных практик.

До 1980-х гг. последователи движения воспринимались большей частью как мусульмане-индийцы, при этом локальные центры ДТ (*марказы*) и мечети, как правило, строились при поддержке местных индийских диаспор. Южноазиатское происхождение ДТ рельефно проявлялось и в гастрономических предпочтениях его членов и даже одежде¹².

Масштабная экспансия ДТ вглубь стран Юго-Восточной Азии имела несколько важных следствий. Во-первых, доминирование индийцев-мусульман среди членов ДТ в этих странах очень быстро сошло на нет: в Индонезии, Малайзии и Южном Таиланде

¹⁰ Heuken S. J. Historical Sites of Jakarta. Jakarta, 2000. P. 161–163.

¹¹ Muzaffar C. Islamic resurgence... P. 5.

¹² Noor F. A. Islam on the Move... P. 147–148.

большинство последователей ДТ — это индонезийцы и малайцы, представители местных мусульманских сообществ. Такая локализация привела к тому, что ритуальные практики и доктринальные установки ДТ подверглись аберрации и стали отражать специфику местного ислама. Изменения отразились даже во внешнем облике последователей ДТ. В прошлое ушли типичные «индийские одежды», которые выделяли членов ДТ в городской толпе в 1980-е гг. (т.н. «*шальвар-камиз*» — широкие брюки и рубаша свободного покроя, часто в сочетании с индийским тюрбаном). В 1990-е и 2000-е гг. последователи ДТ в Малайзии и Индонезии все больше предпочитали носить местные традиционные одеяния — малайскую рубашку без воротника навывпуск (*баджу*) и обвязанную вокруг пояса юбку-*саронг* — тем самым уже почти не выделяясь из толпы. Таким образом, коренные жители региона Юго-Восточной Азии, для которых в культурно-языковой традиции Индонезии есть даже особое понятие — *прибуми* (местные жители архипелага), маркировали глубокую локализацию ДТ, члены которого должны быть не иностранцами, а частью местной этнокультурной общности.

Примечательно, что это привело к взаимному отчуждению последователей ДТ из разных стран и регионов. Так, в ходе своего путешествия по центрам ДТ в разных странах Юго-Восточной Азии профессор Дитрих Ритц обнаружил, что «местные» члены ДТ в Джакарте или Малайзии воспринимают приехавших из Пакистана и других стран последователей ДТ иностранцами, пусть и разделяющими схожие взгляды и ценности, но при этом несущих иной культурно-политический код, их даже селят в обособленные обитатели¹³. Причем чем дальше от столичных крупных городов, тем сильнее воздействие местной культурной среды, традиций и ритуальных практик на обитатели и культурные центры ДТ: центры джамаата в Сунгай Голок и Паттани на юге Таиланда, в городах Келантан и Тренгану (Малайзия) и в индонезийском городе Джокьякарта на острове Ява.

¹³ Reetz D. Keeping busy on the path of Allah // Zentrum Moderner Orient (Berlin). Vol. 23 (84). № 1 (2004). P. 295–305.

Амбивалентная роль «Джамаат Таблиг» в общественно–политической жизни стран Юго–Восточной Азии

Имидж религиозного движения, сторонящегося политики, способствовал тому, что ДТ с 1950-х гг. смог достаточно свободно вести свою деятельность в странах Юго-Восточной Азии, наращивая количество последователей и расширяя географию распространения своих духовно-культурных центров и обитателей. Власти таких стран как Индонезия, Малайзия и Таиланд, традиционно настороженно и негативно относившиеся к движениям политического ислама, довольно спокойно смотрели на ДТ, находя в его деятельности немало положительных моментов (это касалось работы с мигрантами, малоимущими, наркоманами, населением криминальных кварталов).

Нацеливаясь исключительно на духовное и религиозное совершенствование своих последователей, ДТ в то же время напрямую не запрещал членам джамаата заниматься политикой. Это обстоятельство было крайне важно в условиях борьбы за национальную независимость и делало ДТ привлекательным для людей, придерживающихся разных политических взглядов. На начальном этапе существования это привлекало в члены ДТ индийцев-мусульман и способствовало росту популярности джамаата, впоследствии стало важнейшим фактором успешной экспансии ДТ за пределы Индийского субконтинента и популярности у мусульман по всему миру, а главное — становления ДТ как трансрегионального религиозного движения. Подобная стратегия развития и наращивания числа последователей соответствовала общемировой тенденции, удовлетворяя потребность не только в экономической и политической, но и религиозной глобализации. Как трансрегиональное движение с широкой сетью духовно-культурных центров в разных частях современного мира, ДТ давал возможность своим последователям чувствовать себя частью глобальной сети, границы которой были существенно шире их родных стран, что предполагало небывалые перспективы социальной мобильности. Для многих тайцев или

малайцев членство в ДТ означало возможность свободно перемещаться по странам региона, выступая в роли миссионеров и проводников «перманентного хаджа» и интегрируя всех верующих мусульман Юго-Восточной Азии в глобальную сеть ДТ, альтернативную политико-экономической общности в рамках Ассоциации стран Юго-Восточной Азии (АСЕАН).

«Джамаат Таблиг» оказался очень подходящей платформой для реализации проекта «исламоцентричной» глобализации — духовно-культурной интеграции мусульман разных стран и регионов мира. Для вступления в ДТ изначально не устанавливалось каких-либо жестких требований и ограничений, отсутствовала сложная система инициации. Само членство в ДТ не было обременительным, не связывало человека чрезмерными обязанностями и по большей части оставалось достаточно неформальным. Доктринальная гибкость и необременительный характер членства делали ДТ весьма привлекательной площадкой для мусульманской солидарности в разных странах. Любой мусульманин (это был главный и почти единственный критерий членства) мог свободно вступить в ДТ. В практическом смысле это означало, что ДТ объединял очень разных людей, часть которых активно занимались политикой, состояли в разных политических партиях и движениях (радикальных и умеренных, исламистских и даже секулярных), являлись активистами неправительственных организаций и т.д.

Это обстоятельство делало ДТ, формально декларировавшего неполитический характер своей деятельности, де-факто непосредственным участником политической жизни за счет активности своих членов, на которую не накладывалось никаких формальных ограничений. Подобная политизация ДТ «снизу» отчетливо прослеживается в странах Юго-Восточной Азии. В Индонезии многие функционеры умеренной исламистской Партии справедливости и благоденствия не скрывают свое членство в джамаате¹⁴, при этом к ДТ относят себя и представители более радикальных исламистских движений — таких, например, как индонезийская ветвь «Хизб-ут-

¹⁴ Hamayotsu K. The Political Rise of the Prosperous Justice Party // Asian Survey. Vol. 51. № 5. P. 971–992; Machmudi Y. Islamising Indonesia. Canberra, 2008. P. 165–191.

Тахрир», запрещенная в стране в 2017 г.¹⁵ Более того, даже наиболее радикальные исламистские группировки в стране — Индонезийский совет моджахедов, с одной стороны, осуждают нарочитый аполитизм ДТ, но с другой — высоко оценивают его стремление к пурификации исламских доктринальных и ритуальных практик¹⁶.

Связь ДТ с мейнстримными политическими партиями, как религиозно-консервативными, так и либерально-демократическими, в Юго-Восточной Азии еще более тесная. В Индонезии большинство рядовых членов ДТ в то же время являются активными сторонниками Демократической партии Сусило Бамбанг Юдойоно, Индонезийской демократической партии борьбы Мегавати Сукарнопутри, Партии функциональных групп — «Голкар» и т.д. Многие пришли в ДТ из таких общенациональных исламистских движений как «Мухамаддийя» и «Нахдатул Улама». При этом отношения ДТ с модернистским исламистским движением «Мухаммадийя» гораздо более прохладные, чем с традиционалистским «Нахдатул Улама», что особенно заметно в Центральной и Восточной Яве, где последнее пользуется колоссальной поддержкой и влиянием. В центральной Яве — городах Суракарта и Джокьякарта — расположены одни из самых обширных центров ДТ, сравнимые по масштабу с *марказом* ДТ в районе Кебун Джерук столичной Джакарты. В Восточной Яве главный центр джамаата расположен в городе Магетан — вотчине «Нахдатул Улама», где находится и главная мечеть ДТ — Дар-уль Фатах (*Masjid Darul Fatah*) и религиозная школа (*Pondok Pesantren Temboro*).

В Малайзии ДТ тесно связан с крупнейшей легальной исламистской партией — Панмалазийской исламской партией (ПАС). Как пишет в своей книге Фариш Нур, несколько лет проживший среди последователей ДТ в малайзийском штате Келантан, в 2000-е гг. молодежь из числа рядовых членов ДТ по большей части происходила из семей функционеров или ярых сторонников ПАС¹⁷. Однако

¹⁵ «Хизб ут-Тахрир» поднимает цунами в Юго-Восточной Азии // НГ. 02.08.2017; Jakarta court rejects attempt by Hizb ut-Tahrir to reverse its ban // The Guardian. 07.05.2018.

¹⁶ Noor F. A. Islam on the Move... P. 174.

¹⁷ Ibid.

возможность открытого членства в ДТ для малайцев означает, что значительная доля его последователей напрямую или косвенно состоят в крупнейшей общенациональной политической партии — Объединенной малайской национальной организации (ОМНО), в рядах которой числится более 2,5 млн человек. Политическая ориентация последователей ДТ в штате Келантан — случай особый, поскольку с 1990-х гг. штатом управляют представители ПАС, что и обусловило такую тесную связь партии с ДТ. В 1990-е и 2000-е гг. лидеры ПАС регулярно публично посещали центры ДТ, обеспечивали максимально благоприятный режим для функционирования джамаата, а в период избирательных кампаний члены ДТ через обширную сеть центров и медресе мобилизовывали молодежь на участие в митингах и массовых мероприятиях в поддержку ПАС¹⁸. При этом удивительно, что на поддержку ОМНО ресурсы ДТ в таком масштабе никогда не использовались.

Особые отношения ДТ с исламистскими партиями и движениями, с одной стороны, показывают способность адаптироваться к местным условиям и социальной среде ради безопасности и успеха своей деятельности, а с другой — отражают гибкость стратегии развития ДТ, тонко регулирующей степень близости с исламистами в зависимости от конкретных условий.

В Малайзии, где спокойное отношение властей к деятельности ДТ с момента его появления на Малакском полуострове в 1970-е гг. было обусловлено аполитичной позицией движения, наращивание активности членов ДТ в общественной жизни страны и открытая поддержка МИП ставит под вопрос дальнейшее будущее джамаата. Правительство Малайзии все чаще начинает видеть в деятельности ДТ работу по укреплению социальной базы исламистской оппозиции.

В Индонезии в условиях гораздо большего политического плюрализма и многообразных прямых и косвенных связей со многими политическими партиями ДТ в 1990-е и 2000-е гг. гораздо лучше удавалось поддерживать имидж движения, которое не стремится к участию в политике, несмотря на тесные отношения ДТ с «Нахда-

¹⁸ Abbott J. Islamization in Malaysia // Contemporary Politics. Vol. 16. № 2. P. 135–151.

тул Улама». Здесь ДТ сталкивается с опасностью иного порядка — в условиях роста угрозы со стороны радикальных исламистских группировок правительство Индонезии с конца 2000-х гг. усилило контроль над ДТ и другими аналогичными общественными движениями. Особое беспокойство властей вызывало то, что открытый характер членства в ДТ давал возможность фундаменталистам использовать обширную сеть центров и сторонников джемаата по всему региону. Кроме того, в 2000-е гг. в Индонезии ДТ столкнулся с еще одной проблемой — популяризацией в интеллектуальных кругах страны идеи «индонезийского ислама» (*«ислам прибуми»*)¹⁹, предполагавшей укрепления местных норм и ритуальных практик в противовес «иностранным влияниям». «Пакистанское происхождение» ДТ ставит его под удар острой критики сторонников «индонезийского ислама».

Рубеж 2000-х гг. для ДТ стал переломным временем. События 11 сентября 2001 г. и объявление войны международному терроризму, который в массовом сознании многих имел ярко выраженную исламскую окраску, заставили ДТ в гораздо большей степени сконцентрироваться на вопросах внутреннего развития и выстраивания оборонительной стратегии, в рамках которой интенсивность внешней экспансии несколько снизилась. В Юго-Восточной Азии ситуация для «Джамаат Таблиг» складывалась не очень благоприятно — особенно после кровавого теракта на острове Бали 12 октября 2002 г., в организации которого были обвинены члены ДТ. Полиция и спецслужбы Индонезии предполагали, что террористы-исламисты могли внедриться в ряды ДТ, чтобы беспрепятственно действовать на территории республики. Еще один удар по имиджу ДТ нанесло ФБР, в опубликованном докладе которого утверждалось, что сторонники «аль-Каиды» в 1990-е и 2000-е гг., пользуясь своим членством в ДТ, беспрепятственно перемещались по разным странам региона²⁰.

Однако, несмотря на трудности, с которыми столкнулся ДТ в 2000-е гг. его распространение по региону Юго-Восточной Азии

¹⁹ Riddell P. Islam and the Malay Indonesian World: Transmission and Responses. Singapore, 2001.

²⁰ Sagemann M. The global Salafi movement // Statement to the National Commission on Terror Attacks Upon the United States, 9 July 2003.

не остановилось, миссионерская деятельность не была свернута. Обострение ситуации в южных провинциях Таиланда вынудило ДТ переместить свою штаб-квартиру из Ялы в столицу Таиланда, с середины 2000-х гг. ежегодное большое собрание всех членов джемаата (*иджтима*) проходит в центре ДТ в Бангкоке²¹. В мусульманских странах региона — Малайзии и Индонезии — деятельность ДТ в 2000-е гг. столкнулась с меньшим количеством ограничений, однако и здесь усиление контроля за общественной активностью осложнило существование джемаата.

Несмотря на атмосферу страха и подозрения после кровавых терактов 2000-х гг. ДТ удалось не только сохраниться как крупнейшему трансрегиональному мусульманскому движению, но и продолжить расширение сети обитателей и последователей в Юго-Восточной Азии, привлекая новых членов в свои ряды и финансовые ресурсы для продолжения экспансии. Отработанные механизмы привлечения новых сторонников за счет гибкой системы рекрутирования и отсутствия сложной системы инициации, нацеленность на мусульман из малообеспеченных семей, утративших жизненные ориентиры под гнетом повседневных забот — все это создает возможности для ДТ и в обозримом будущем находить благодарную аудиторию и новых последователей в странах Юго-Восточной Азии.

Придя на землю Юго-Восточной Азии как религиозное движение, ориентированное на местное сообщество мусульман-индийцев и активно использующее унаследованную от колониального периода социальную инфраструктуру индийской диаспоры, ДТ всего за несколько десятилетий смог натурализоваться в странах региона, превратившись в одно из самых крупных мусульманских движений, объединяющих местных, «коренных» мусульман — малайцев, индонезийцев и т. д. Трансформация ДТ в Юго-Восточной Азии из диаспорального феномена, пришедшего извне и ориентированного на мигрантов-иностранцев, в локальное объединение мусульман — носителей местных религиозных традиций выразилась не только в том, что языком общения для них стал малайский, а не хинди

²¹ Noor F. A. The Tablighi Jama'at...

и урду, или традиционной одеждой стал не южноазиатский *шалъвар-камиз*, а малайская *баджу* и *саронг*, но и в том, что в 1990-е и 2000-е гг. последователи ДТ из Пакистана и Бангладеша стали для них иностранцами, говорящими на другом языке. И это обстоятельство — новое в развитии ДТ в регионе Юго-Восточной Азии — резко контрастировало с ситуацией 1970-х и 1980-х гг., когда члены южноазиатской, «материнской» ветви движения спокойно вели миссионерскую деятельность в странах региона, находя здесь для себя благоприятную духовно-культурную и этнолингвистическую среду.

В ежегодных общемусульманских собраниях последователей ДТ (иджтима) отчетливо проявилась трансформация, которую пережил джамаат в Юго-Восточной Азии, а главное — уровень популярности у населения и масштабы деятельности ДТ в регионе. В начале 2000-х гг. *иджтима*, проводящаяся в крупнейшем региональном центре ДТ в провинции Яла на юге Таиланда, уступало по численности участников лишь *иджтима* в Индии, Пакистане и Бангладеш. Основной контингент съезжающихся на ежегодные *иджтима* в Таиланд — местные последователи ДТ, что высвечивает еще одну важную тенденцию — становление ДТ как движения, которое не только предоставило удобную форму консолидации мусульман Юго-Восточной Азии, но и создало общее культурно-политическое пространство, перечерчивающее существующие государственные границы стран АСЕАН, благодаря тому, что для членов ДТ эти границы стали абсолютно проницаемы. Столь широкое распространение ДТ в Юго-Восточной Азии и постоянно растущее число последователей делает религиозную доктрину джамаата нормативной формой ислама в регионе.

При этом важно, что локализация ДТ в странах АСЕАН отнюдь не означала отказ от глобальной повестки дня. Доступность и привлекательность ДТ сделали его очень эффективным механизмом социальной мобилизации и консолидации человеческих и финансово-экономических ресурсов в современном мусульманском мире. Обширная инфраструктура ДТ, раскинувшего сети своих ячеек и центров по всему миру, отработанная стратегия развития и механизмы работы с последователями, включающие все

аспекты социальной мобилизации (рекрутирование новых членов, их социализация и индоктринация, действенные механизмы взаимопомощи и поддержки и т. д.), а также разносторонние формы взаимодействия с исламистскими политическими партиями и общественными организациями в разных странах — все это сделало ДТ в 2000-е гг. важным субъектом политической жизни стран АСЕАН, несмотря на постоянно декларируемую самим движением традиционную аполитичность своей деятельности и доктрины.

Многосторонняя деятельность ДТ представляет интересный пример альтернативной — «исламоцентричной» — модели глобализации, движимой не политико-экономическими, а религиозными факторами. В своей работе ДТ использует все технические достижения глобального мира — современные средства коммуникации, транспорта, медиатехнологии. В этом смысле ДТ в его сегодняшнем виде — это одновременно и производная процесса глобализации, и его активный субъект.

Для относительно молодых государств Юго-Восточной Азии, границы которых формировались как итог крушения европейской колониальной системы, а национально-государственная идентичность недостаточно сильно укоренилась в общественном сознании, вызовы и угрозы, исходящие от столь активного трансрегионального миссионерского движения как ДТ, выглядят достаточно серьезными. В странах региона, испытывающих последствия общемирового процесса десекуляризации и подъема активности исламских организаций, как умеренных, так и радикальных, вопрос первичности или вторичности национально-государственной идентичности стоит очень остро (кто ты в первую очередь — мусульманин, член глобальной исламской *уммы*, или гражданин своей страны) и реально угрожает устойчивости существующих политических институтов.

В Малайзии, Индонезии и южных провинциях Таиланда ДТ и подобные исламские движения своей деятельностью установили примат религиозной идентичности, для которой вторичны политические реалии современных наций-государств и соответствующие концепции гражданства, конституционализма, верховенства права и т. д. Деятельность ДТ в 2000-е гг. дает много примеров, подтверждающих

этот тезис. Тесная взаимосвязь между членами ДТ в разных странах АСЕАН позволяла им спокойно перемещаться по региону, пересекая государственные границы иногда даже в обход формальных процессов и с нарушением миграционных процедур. В этом смысле трансрегиональный и транснациональный характер ДТ позволял создавать «пространство ислама», параллельное существующим административно-политическим и государственным границам, для пропуска в которое «достаточно просто быть мусульманином». Учитывая чрезвычайно пестрое социальное происхождение членов и занятость в самых разных сферах профессиональной деятельности (от образования и коммерции до безопасности и политики), ДТ удалось создать обширную и автономную трансрегиональную сеть с достаточно аморфной внутренней структурой, но при этом эффективной системой самофинансирования и самовоспроизводства, своей патрон-клиентской базой и т. д.

Заключение

В представленном исследовании был проведен анализ специфических черт гражданской активности в Турции и других странах мусульманского Востока на примере деятельности мусульманских общин-джамаатов в широком историческом и проблемно-хронологическом контексте. Опираясь на результаты анализа разноплановых источников, авторы постарались воспроизвести социальное и политическое значение мусульманских организаций в Турции на протяжении их исторического развития в сопоставлении с другими странами Азии с мусульманским населением или значительным мусульманским меньшинством, а также вывести качественные характеристики влияния и роли исламских институтов в общественно-политической жизни для более глубокого понимания специфики общественного развития мусульманских стран и незападных моделей гражданского общества.

В ходе исследования авторы решали и более теоретическую задачу — определение исторической динамики и основных детерминант социальной активности и гражданской самоорганизации в Турции в сопоставлении с другими странами Азии с мусульманским населением или значимым мусульманским меньшинством, что должно дать возможность по-новому рассмотреть проблему изменения соотношения между формально расширяющимися возможностями для самореализации людей в самых разных областях и сферах и уровнем востребованности и освоения этих возможностей обществом в целом, отдельными социальными группами и индивидами на разных этапах Новейшей истории.

Значимым научным результатом проведенного исследования стало решение ряда конкретно-исторических и фундаментальных задач. Авторы провели реконструкцию истории возникновения, моделей

развития и стратегий деятельности наиболее значимых мусульманских общин-джемаатов в Турции — джемаата Гюлена (движение «Хизмет»), «Сулейманджи», «Мензиль», «Эренкёй», «Искандер-паша», «Исмаил-ага». Еще одним достижением стала разработка оригинальной классификации турецких джемаатов и аффилированных с ними организаций по функциональным ролям, общественному значению, связям с политическими партиями и т. д. Комплексный анализ правового положения джемаатов как институтов гражданского общества в Турции, а также их общественного и материального положения в рамках треугольника «власть — общество — бизнес» позволил по-новому интерпретировать динамику социально-политических процессов в современной Турции и других странах Азии с преимущественно мусульманским населением или значимым мусульманским меньшинством. Широкий проблемный и хронологический охват исследования позволил выявить характер трансформации джемаатов в контексте трансформации турецкого общества, определить явные и латентные детерминанты в их развитии и активизации деятельности как внутри Турции, так и за ее пределами. Еще одним важным результатом стало определение качественных характеристик механизмов участия джемаатов в общественно-политической, экономической, культурно-идеологической и международной жизни Турции.

Авторам удалось выявить неформальные механизмы влияния джемаатов в общественно-политической и религиозной жизни Турции, а в ходе анализа собранной информации по исламским организациям — зафиксировать типологические группы внутри турецкого гражданского общества с точки зрения их социальной мобильности, основных жизненных стратегий, понимания успеха, морально-культурных ценностей, отношения к процессам десекуляризации и социальным разломам. Выявленные закономерности в корреляции деятельности джемаатов с колебаниями политической активности населения, отражающие специфику культуры политического участия, а также внушительный массив эмпирических данных по гражданской активности в Турции и других странах мусульманского Востока дал возможность уточнить теоретические гипотезы

о природе изменения социальной активности и ее связи с уровнем и формами гражданской самоорганизации и политического участия.

Как уже отмечалось ранее, для турецких джемаатов характерно отсутствие правового статуса: суфийские тарикаты запрещены в Турции с 1925 г., а понятие «джемааты» формально применимо только по отношению к общинам инациональных и иноконфессиональных землячеств, то есть армянам, грекам, евреям и так далее. Дискуссия о необходимости выработки специального законодательства и правовых норм, регулирующих существование и деятельность турецких/исламских джемаатов, идет на протяжении нескольких десятилетий, то угасая, то вновь обостряясь. После попытки государственного переворота в 2016 г. и тотального преследования последователей джемаата Гюлена дискуссия о правовом статусе джемаатов разгорелась с новой силой, но так пока и не привела к принятию закона о джемаатах.

Становление джемаатов как влиятельного субъекта общественно-политической жизни Турции во второй половине XX в. отчасти стало следствием упадка культуры традиционных суфийских тарикатов, на протяжении столетий дореспубликанской истории выполнявших роль важнейшего элемента социальной и политической сферы. Со времен первых волн тюркской колонизации Малой Азии тарикаты выполняли важную функцию в освоении и «исламизации» Анатолии и обеспечении безопасности границ. Значителен был их вклад в устранение социальной нестабильности в рамках мусульманской уммы и даже в успех Турецкой войны за независимость 1919–1922 гг.

На протяжении всей истории Османской империи тарикаты выполняли важные религиозные и социальные функции. На психологическом уровне они обладали мистическим и эмоциональным значением для простых подданных, что было не характерно для рафинированной «религии улемов», а также обеспечивали своим членам защиту и возможность повышения социального статуса. Нестабильными были отношения между этими суфийскими «братствами» и младотурками. С одной стороны, тарикаты Бекташийя и Мевлевийя, которые, казалось, были на стороне иттихадистов; с другой — члены тариката Накшбандийя, поддержавшие антикон-

ституционный мятеж в 1909 г., а впоследствии и курдское восстание 1925 г. Наличие у тарикатов широкой сети *текке* и *завий*, жесткое подчинение членов-мюридов своим шейхам, закрытая и тайная культура «братств» делали их независимыми субъектами социально-политической жизни страны, что в конечном итоге оказалось неприемлемо для авторитарного кемалистского режима.

Либерализация общественной жизни с конца 1940-х гг. способствовала появлению феномена исламистской интеллигенции — публичных интеллектуалов, апеллирующих к исламским ценностям и предлагающим в них искать решение острых социальных проблем, вызванных ускоренной урбанизацией и нестабильным экономическим положением, впоследствии многие из них возглавят различные джемааты. Расширение религиозной сферы и либерализация политического режима открыли путь для распространения и усиления джемаатов как неосуфийских структур, наиболее влиятельными среди которых стали джемааты «Искандер-паша» и «Эренкёй», отличавшиеся прогрессивными взглядами и аккумулировавшие серьезные материально-финансовые и человеческие ресурсы, а также более консервативные джемааты: «Сулейманджи», «Исмаил-ага» и «Мензиль».

Анализ деятельности джемаатов как субъектов гражданского общества позволил прийти к ряду значимых выводов о специфике незападной модели демократии и гражданского общества. С одной стороны, джемааты и исламские движения в Турции и других мусульманских странах Ближнего и Среднего Востока достаточно сильны и влиятельны, обладают серьезными возможностями мобилизации своих сторонников и нередко находятся вне прямого контроля со стороны государства, тем самым обладая всеми основными характеристиками влиятельных институтов гражданского общества. С другой стороны, они при этом не выступают катализатором процессов либерализации и демократизации, поскольку в большинстве своем крайне негативно настроены по отношению к западным концепциям либеральной демократии. Это обстоятельство подталкивает к парадоксальному утверждению — слабость демократических институтов и дефицит демократии на Ближнем и Среднем Востоке,

по сути, является следствием сильного гражданского общества, но нелиберального типа, что в сочетании с доминированием зависимых от власти секулярных НПО дает результат в виде сохранения и воспроизводства авторитарного порядка.

Расширение исследовательского фокуса и рассмотрение всего многообразия институтов гражданского общества (прежде всего различных НПО, ассоциаций, объединений и др.) в Турции и ряде других стран региона позволило сделать ряд обобщений в отношении гражданского общества стран Ближнего и Среднего Востока. В частности, они сводятся к выявлению органической связи между институтами гражданского общества и государством. Примером в данном случае может служить факт доминирования чиновников, действующих и отставных, среди учредителей, руководителей и функционеров неправительственных организаций. Другой значимый субъект сферы гражданского общества — профсоюзы и профессиональные объединения — экономически напрямую зависят от правительства. В силу данных обстоятельств они лишены реальных возможностей отстаивать собственные групповые интересы и скорее имитируют оппозиционную деятельность.

Анализ деятельности «Джамаат Таблиг» и «Джамаат-и ислами» в Южной и Юго-Восточной Азии показал, что рост активности джамаатов в Турции имеет аналогии и в других регионах Востока, сталкивающихся с быстрыми социальными изменениями (в частности, речь идет о мусульманских странах Юго-Восточной Азии и странах этого региона со значительными мусульманскими меньшинствами). Так, например, за достаточно короткий промежуток времени с конца 1960-х гг. «Джамаат Таблиг» смог закрепиться в ключевых странах Юго-Восточной Азии и стал поступательно наращивать число своих последователей вплоть до 2000-х гг. За четыре десятилетия интенсивной и масштабной деятельности в Юго-Восточной Азии «Джамаат Таблиг» трансформировался из «диаспорального феномена» — религиозного движения, распространенного преимущественно среди мигрантов-мусульман с Индийского субконтинента — в одно из самых влиятельных и широко распространенных исламских движений в Юго-Восточной Азии. ДТ удалось глубоко интегрироваться, стать

практически неотъемлемой составляющей мусульманских сообществ Юго-Восточной Азии и органично влиться в местные исламские традиции и религиозные практики. При этом многосторонняя деятельность трансрегиональных джемаатов («Джамаат Таблиг», джемаатов Гюлена, «Исмаил-ага», «Сулейманджи» и др.) представляет интересный пример альтернативной — «исламоцентричной» — модели глобализации, движимой не политико-экономическими, а религиозными факторами.

Библиография

Аксененок А. Г. Египет: особенности переходного периода // Ближний Восток, Арабское пробуждение и Россия: что дальше? / Сборник статей под ред. В. В. Наумкина и В. А. Кузнецова. М.: ИВ РАН, 2012. С. 204–220.

Алмонд Г. А., Верба С. Гражданская культура и стабильная демократия // Политические исследования. 1992. № 4; Антология мировой политической мысли: В 5 т. М., 1997. Т. II. С. 593–600.

Ахмедов В. М., Звягельская И. Д., Кузнецов В. А., Наумкин В. В. и др. Конфликты и войны XXI века. Ближний Восток и Северная Африка. М.: ИВ РАН, 2015.

Бергер, Питер. Фальсифицированная секуляризация // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 2 (30). 2012. С. 11.

В Узбекистане запретили турецкие сериалы // Росбалт. 24.02.2012.

Гегель Г. В. Ф. Философия права. М.: АН СССР Институт философии изд-во «Мысль», 1990.

Геллнер Э. Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники. М., 1995.

Данилов В. И. Средние слои в политической жизни современной Турции в период подготовки и проведения государственного переворота 27 мая 1960 г. М., 1968.

История Османского государства, общества и цивилизации. Том 2 / Под ред. Э. Ихсаноглу. М.: Восточная литература, 2006.

Карпов В. В. Концептуальные основы теории десекуляризации // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 114–164.

Киреев Н. Г. Очерки политического ислама в Турции. М., 2017.

Колдунова Е. В. Две модели трансрегиональных исламских движений в Южной и Юго-Восточной Азии: Джамаат Таблиг и Джамаат-и Ислами

// Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение. 2020. № 2. С. 35–51.

Колдунова Е. В. Транснациональные исламские движения в Таиланде и их роль в социально-политической жизни страны (на примере деятельности Джамаат Таблиг) // Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение. 2018. № 3. С. 51–73.

Кузнецов В. А. Тунис (2010–2011) // Ближний Восток, Арабское пробуждение и Россия: что дальше? / Сборник статей под ред. В. В. Наумкина и В. А. Кузнецова. М.: ИВ РАН, 2012. С. 138–168.

Мейер М. С. Османская империя в XVIII веке. Черты структурного кризиса. М., 1991.

Мелкумян Е. С. Реформы в регионе расширенного Ближнего Востока: подходы арабских стран и государств Запада // Институт Ближнего Востока (сайт). 12.01.2006. URL: <http://www.iimes.ru/rus/stat/2006/12-01-06b.htm>

Наумкин В. В. Круговорот арабского пробуждения // Ближний восток, Арабское пробуждение и Россия: что дальше? Сборник статей под ред. В. В. Наумкина и В. А. Кузнецова. М.: ИВ РАН, 2012. С. 3–20.

Наумкин В. В. Снизу вверх и обратно. «Арабская весна» и глобальная международная система // Россия в глобальной политике. № 4. 2011. URL: <http://www.globalaffairs.ru/number/Snizu-vverkh-i-obratno-15277>

Наумкин В. В., Кузнецов В. А., Сухов Н. В., Звягельская И. Д. Ближний Восток в эпоху испытаний: травмы прошлого и вызовы будущего. М.: Международный дискуссионный клуб «Валдай», 2016.

Патнэм Р. Чтобы демократия сработала: Гражданские традиции в современной Италии. М.: Ad Marginem, 1996.

Пономарев В. А. Российские спецслужбы против «Рисале-и Нур», 2001–2012. М.: Звенья, 2012.

Руа О. Глобализированный ислам: в поисках новой уммы // Islamology. Том 7. № 1. 2017. С. 12–40.

Сагатовский В. Н. Гражданское общество в философии Гегеля и Маркса // Человек, государство, глобализация. Сборник философских статей. Вып. 3. СПб.-Тбилиси: СПб. филос. общ-во, 2005. С. 238–259.

Саетов И. Г. «Джемаатизация» ислама: изменения в форме самоорганизации турецких мусульманских общин в условиях лаицизма // Islamology. 2013. Т. 6. № 2. С. 160–173.

Саетов И. Г. Кибермусульмане, гипермахалли и медиамечети: исламские общины в информационном обществе // Информ.-аналит. портал «Ислам в РФ». URL: <http://www.islamrf.ru/news/analytics/expert/23367>

Саетов И. Г. От электората к «Халифату» // Российский совет по международным делам. 10.11.15. URL: <http://russiancouncil.ru/analytics-and-comments/analytics/ot-elektorata-k-khalifatu/>

Тернер, Брайан. Религия в постсекулярном обществе // Государство, религия, Церковь. № 2. 2012. С. 21–51.

Тициан А. Э. Концепция десекуляризации в социологии религии // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2016. № 4. С. 105–118.

Токвиль А. Демократия в Америке. М.: Весь мир, 2000.

Уразова Е. И. Турецкий опыт экономического роста и модернизации // Восток как предмет экономических исследований. Очерки, статьи, разработки. М.: Ключ-С, 2008. С. 291–292.

Утургаури С. Н., Ульченко Н. Ю. Тургут Озал — премьер и президент Турции. М.: ИВ РАН, 2009.

Финкель, Кэролайн. История Османской империи. Видение Османа. М.: АСТ: Астрель, 2010.

Хантингтон С. Третья волна: демократизация на исходе XX века. М.: РОССПЭН, 2003.

«Хизб ут-Тахрир» поднимает цунами в Юго–Восточной Азии // НГ. 02.08.2017.

Шлыков П. В. Амбивалентность «мягкой» силы ЕС в развитии сферы гражданского общества в Турции // Актуальные проблемы Европы. № 3 (2014). С. 97–135.

Шлыков П. В. Вакфы в Турции: трансформация традиционного института. М.: Марджани, 2011.

Шлыков П. В. Гражданское общество в Турции и влияние европейских институтов на его развитие // Актуальные проблемы Европы. № 3 (2012). С. 210–252.

Шлыков П. В. Гражданское общество в Турции: иллюзии и реальность // Восток (Oriens). 2009. № 1. С. 109–122.

Шлыков П. В. Динамика процесса демократизации в Турции: Роль международных организаций и гражданского общества // Актуальные проблемы Европы. 2015. № 3. С. 107–147.

Шлыков П. В. Реформация системы вакфов в поздней Османской империи: институциональный кризис и поиск новой философии вакфа // Исторический вестник. 2019. Т. 29, № 3. С. 148–169.

07 Haziran 2015 tarihli seçim için geçerli basın açıklaması // IskanderPasa.com. URL: <http://www.iskenderpasa.com/3C3C24CE-0136-4F7B-8187-9AA9912FF234.aspx>

1 Mart tartışması // Milliyet. 8.02.2016. URL: <http://archive.is/WN2dp>

10 bin özel okulun üçte biri tarikatlarla ilişkili // Cumhuriyet, 05/08/2019. URL: <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/10-bin-ozel-okulun-ucte-biri-tarikatlarla-iliskili-1519650>

10 maps that explain the global war between Erdoğan and Gülen. URL: <http://www.hurriyetdailynews.com/10-maps-that-explain-the-global-war-between-erdogan-and-gulen.aspx?pageID=238&nID=63342&NewsCatID=338>

2019–2020 Eğitim Öğretim Yılı Başında Eğitimin Durumu // Eğitim ve Bilim Emekçileri Sendikası (Eğitim Sen). URL: <https://egitimsen.org.tr/2019-2020-egitim-ogretim-yili-basinda-egitimin-durumu/>

2762 Sayılı Vakıflar Kanunu // Resmi Gazete, 13/06/1935. Sayı 3027.

430 Sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu // Resmi Gazete. 06/03/1340 (1924). Sayı 63.

A hard act to follow. The Turkish model // The Economist. № 400 (8745). 6.08.2011. P. 20–21. URL: <https://www.economist.com/node/21525408>

Abbott J. Islamization in Malaysia // Contemporary Politics. Vol. 16. № 2. P. 135–151.

Abdelrahman, Maha M. Civil Society Exposed: The Politics of NGOs in Egypt. London: I.B. Tauris, 2004.

Abdelrahman, Maha M. The Politics of ‘Uncivil’ Society in Egypt // Review of African Political Economy. Vol. 29 (91). 2002. P. 21–35.

Adas, Emin Baki. The Making of Entrepreneurial Islam and the Islamic Spirit of Capitalism // Journal for Cultural Research. Vol. 10. No. 2 (2006). P. 113–137.

Adil Harmanci. Van’daki Menzil: Kasım Öztunç’la röportaj // Van Siyaseti, 19.12.13. URL: <http://www.vansiyaseti.com/van/vandaki-menzil-h16078.html>

Adnan Oktar'a operasyon: Çok sayıda gözaltı var // Cumhuriyet, 11 Temmuz 2018. URL: http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/1022999/Adnan_Oktar_a_operasyon_Cok_sayida_gozalti_var.html

Akdağ M. Türkiye'nin İktisadî ve İctimaî Tarihi (1453–1559), Cilt II. İstanbul: Bariş Kitap, 1974.

Akgün M., Gündoğar S. S. The Perception of Turkey in the Middle East 2011 // İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı. URL: http://tesev.org.tr/wp-content/uploads/2015/11/The_Perception_Of_Turkey_In_The_Middle_East_2011.pdf

Akgündüz A. İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi. İstanbul: Osmanlı Araştırmalar Vakfı, 1996.

Aksaç, Bahar. Eski AKP'li vekilden itiraf: Menzil Tarikatı, Sağlık Bakanlığı'nda kadrolaştı // BirGun. 11.11.16. URL: <http://www.birgun.net/haber-detay/eski-akp-li-vekilden-itiraf-menzil-tarikati-saglik-bakanligi-n-da-kadrolasti-135069.html>

Akşit, Bahattin. Islamic Education in Turkey: Medrese Reform in Late Ottoman Times and Imam-Hatip Schools in The Republic // Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State. L.: I. B. Tauris, 1991.

Akyeşilmen, Nezir; Özcan, Arif Behiç. Islamic Movements and Their Role In Politics In Turkey. Selcuk University Journal of Institute of Social Sciences. Vol. 31. 2014.

Albayrak İ. Fethullah Gülen Hocaefendi'nin Tefsir Anlayışı. İstanbul: Işık Yayıncılık Ticaret, 2015.

Alemdar Z. Turkish Example // The Associated Press. 25.12.1991. URL: <http://www.aparchive.com/>

Algar H. Political aspects of Naqshibendi history. Varia Turcica XVIII, 1990.

Allievi, Stefano; Nielsen, Jorgen S. (eds). Muslim Networks and Transnational Communities in and Across Europe. Leiden: Brill, 2003;

Werbner, Pnina. Pilgrims of Love: Anthropology of a Global Sufi Cult. London: Hust and Company, 2003.

Almond G. A., Verba S. The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1963.

Altan-Olcay, Özlem; İçduygu, Ahmet. Mapping Civil Society in the Middle East: The Cases of Egypt, Lebanon and Turkey // *British Journal of Middle Eastern Studies*. Vol. 39. Issue 2 (2012). P. 157–179.

Altug S., Filiztekin A., Pamuk S. Sources of long-term economic growth for Turkey, 1880–2005 // *European Review of Economic History*. 2008. T. 12. № 3.

Altunışık M. B. The Possibilities and Limits of Turkey's Soft Power in the Middle East // *Insight Turkey*, 10 (2). 2008. P. 41–43.

Alvarez-Ossorio, Ignacio. Civil Society and Political Change in Contemporary Egypt // *The Arab Spring, Civil Society, and Innovative Activism*. New York: Palgrave Macmillan, 2017. P. 57–80.

An Overview of Civil Society in Egypt: Civil Society Index Report for the Arab Republic of Egypt. Cairo: Center for Development Studies, 2005.

Anderson, Lisa. The State in the Middle East and North Africa // *Comparative Politics*. Vol. 20. Issue 1 (1987). P. 1–18.

Aral, Erol. Menzil cemaati de terör örgütü ilan edildiğinde, AKP yönetimi yine 'Kandırıldık' mı diyecek? // T24. 16.11.16. URL: <http://t24.com.tr/haber/menzil-cemaati-de-teror-orgutu-ilan-edildiginde-akp-yonetimi-yine-kandirildik-mi-diyecek,371055>

Aras B. Turkey's Policy in the Former Soviet South: Assets and Options // *Turkish Studies*. 1 (1). 2000.

Arısan, Mehmet. From 'clients' to 'magnates': the (not so) curious case of Islamic authoritarianism in Turkey // *Southeast European and Black Sea Studies*. Vol. 19, Issue 1 (2019). P. 11–30;

Asad T. Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford: Stanford Univ. Press, 2003.

Atay, Tayfun. Küyerel'leşen Nakşilik: Menzil Cemaati // *Cumhuriyet*. 28.05.15. URL: http://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/287019/_Kuyeler_lesen_Naksilik__Menzil_Cemaati.html

Ayata, Ayşe. The Rise of Islamic Fundamentalism and Its Institutional Framework // *The Political and Socioeconomic Transformation of Turkey*. Westport: Praeger, 1993.

Aydın M. Turkey and Central Asia: Challenges of Change // *Central Asian Survey*. Vol. 15. 1996.

Aydın S., Keyman F. E. European Integration and the Transformation of Turkish Democracy // Centre for European Policy Studies EU—Turkey Working Papers. № 2. 2004. URL: http://aei.pitt.edu/6764/1/1144_02.pdf

Ayubi, Nazih. Over-Stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East. London: I. B. Tauris, 1995.

Bainbridge W., Stark R., A Theory of Religion. New Brunswick: Rutgers University Press, 1996.

Bainbridge W., Stark R., The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985.

Bainbridge, William Sims. Dynamic Secularization: Information Technology and the Tension Between Religion and Science. New York: Springer International Publishing, 2017.

Bal İ. The Turkish Model and the Turkic Republics. Perceptions // Journal of International Affairs. 3 (3). 1998. P. 6. URL: <http://sam.gov.tr/wp-content/uploads/2012/02/IdrisBal.pdf>

Bal I. Turkey's Relations with the West and the Turkic Republics: The Rise and Fall of the "Turkish Model". Aldershot: Ashgate, 2000. P. 5–41.

Balcı, Esergül. Eğitimde tarikat ve medrese gerçeği. 2018. URL: <http://www.esergulbalci.com/egitimde-tarikat/#comment-29>

Bankacılık Kanunu (5411 Sayılı ve 19/10/2005 Tarihli) // Resmi Gazete, 01/11/2005, Sayı 25983.

Barber, Benjamin. Clansmen, Consumers, and Citizens: Three Takes on Civil Society // Civil Society, Democracy, and Civic Renewal. Lanham: Rowman & Littlefield, 1999. P. 9–30.

Barkan Ö. L. Şer'î Miras Hukuku Ve Evlâtlık Vakıfları // İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, Cilt VII, Sayı I. İstanbul, 1940.

Barkan Ö. L., Ayverdi E. H. İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri, 953 (1546) Târihli. İstanbul, 1970.

Barkey H. Turkey and the Arab Spring // Carnegie. 26.04.2011. URL: <http://carnegieendowment.org/2011/04/26/%20turkey-and-arab-spring/2s3#inspiration>

Barlett, Robert. The Making of Europe. Princeton: Princeton University Press, 1993.

- Başbakan Erdoğan Rio 20 Zirvesi'nde konuştu // Hürriyet. 21.06.2012. URL: <http://www.hurriyet.com.tr/ekonomi/basbakan-erdogan-rio-20-zirvesinde-konustu-20815121>
- Başbakan Erdoğan'dan Fethullah Gülen'e "dön" çağrısı // Milliyet. 14.06.2012;
- Başbakan Erdoğan'ın Harvard konuşması // Yeni Şafak. 1.02.2004.
- Batur N. Ciller Ruslar'a Rest // Milliyet. 9.09.1993. P. 19. URL: <http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/>
- Bayat, Asef. Activism and Social Development in the Middle East // International Journal of Middle East Studies. Vol. 34. Issue 1 (2002). P. 1–28.
- Baz, İbrahim. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Norşin Dergâhı ve Şeyh Abdurrahman-ı Tâgî. İlmî ve akademik araştırma dergisi. #34, 2014/2. S. 73–108, 101.
- Beckman B. Explaining Democratisation: Notes on the Concept of Civil Society // Özdalga E., Persson S. Democracy, Civil Society and the Muslim World. Istanbul: The Swedish Research Institute in Istanbul, 1997. P. 1–15.
- Beller-Hann I., Hann C. Turkish Region: State, Market and Social Identities on the East Black Sea Coast. Oxford: J. Currey; Santa Fe, N. M.: School of American Research Press, 2001.
- Bellin, Eva. Coercive Institutions and Coercive Leaders // Authoritarianism in the Middle East: Regimes and Resistance. Boulder: Lynne Rienner, 2005. P. 21–42.
- Ben Nefissa, Sarah; Abd al-Fattah, Nabil; Hanafi, Sari; et al. NGOs and Governance in the Arab World. Cairo: The American University in Cairo Press, 2005.
- Berger P. Davie G., Fokas E. Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations. Burlington: Ashgate, 2008. P. 12.
- Berger P. L. The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / Ed. by Peter L. Berger. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- Berman, Sheri. Islamism, Revolution, and Civil Society // Perspectives on Politics. Vol. 1. Issue 2 (June 2003). P. 257–272. URL: <http://carnegieendowment.org/pdf/files/berman.pdf>

Bernard-Maugiron, Nathalie. Judges and Political Reform in Egypt. Cairo: American University in Cairo Press, 2015.

Bir isyan da Galatasaray Lisesi'nde: Padişaha kölelik yapmamış müdür aranıyor. URL: http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/546020/Bir_isyan_da_Galatasaray_Lisesi_nde_Padisaha_kolelik_yapmamis_mudur_araniyor.html

Birtek, Faruk; Toprak, Binnaz. The Conflictual Agendas of Neo-Liberal Reconstruction and the Rise of Islamic Politics in Turkey: the Hazards of Rewriting Modernity // The Post-Modern Abyss and the New Politics of Islam: Assabiyah Revisited. Essays in honor of Şerif Mardin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011. P. 192–212.

Bölügiray, Nevzat. AKP Değişiyor mu? İstanbul: Tekin Yayınevi, 2004.

Braam, Ernesto. Travelling with the Tablighi Jamaat in South Thailand // International Institute for Study of Islam in the Modern World. ISIM Review. Vol. 16. 2006. P. 42–43.

Brown, Nathan J. Post-Revolutionary Al-Azhar. Carnegie Papers: Middle East. Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace, September 2011. URL: https://carnegieendowment.org/files/al_azhar.pdf

Buğra, Ayşe. Labour, Capital, and Religion: Harmony and Conflict Among the Constituency of Political Islam in Turkey // Middle Eastern Studies. Vol. 38. No. 2 (2002). P. 187–204.

Bulaç A. Din, Kent ve Cemaat: Fethullah Gülen Örneği. İstanbul: Ufuk Kitap, 2008.

Bush G. Remarks at the Departure Ceremony for Prime Minister Suleyman Demirel of Turkey // The American Presidency Project. 11.02.1992. URL: <http://www.presidency.ucsb.edu/ws/index.php?pid=20586>

Çağaptay S. Islam, secularism, and nationalism in modern Turkey: Who is a Turk. London, 2006.

Çağatay N. Osmanlı İmparatorluğunda Riba-Faiz Konusu ve Bankacılık // Vakıflar Dergisi. Sayı IX. Ankara, 1970. S. 31–56.

Çakır R. Ayet ve slogan: Türkiye'de islamcı oluşumlar. İstanbul: Metis, 2012.

Çakır, Rüşen; Bozan, İrfan; Talu, Balkan. İmam-Hatip Liseleri Efsaneler ve Gerçekler. İstanbul: TESEV Yayınları, 2004.

Çakır, Ruşen. Ayet ve Slogan — Türkiye'de İslami Oluşumlar. İstanbul: Metis Yayınları.

- Çarkoğlu, Ali; Yavuz, Gözde. Press-Party Parallelism in Turkey: An Individual Level Interpretation // *Turkish Studies*. Issue 11. No. 4 (2010). P. 613–624.
- Carothers, Thomas. The End of the Transition Paradigm // *Journal of Democracy*. Vol. 13. Issue 1 (2002). P. 5–21.
- Casanova J. Public Religions in the Modern World. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- Cavatorta, Francesco; Durac, Vincent. Civil Society and Democratization in the Arab World: The dynamics of Activism. Oxford: Routledge, 2011.
- Çelik, Aziz. Trade unions and deunionization during ten years of AKP rule // *Perspectives* (Heinrich Böll Stiftung, Turkey). No. 1 (2013). P. 44–48. URL: http://akademikpersonel.kocaeli.edu.tr/aziz.celik/diger/aziz.celik12.07.2013_10.43.18diger.pdf
- Çelikköknmez, Ömür. Bürokraside Menzil bir adım önde, Milli Görüş beklemede, F tipi tasfiye, Ülkücülerini sormayın! // *Timeturk.com*. 10.01.14. URL: <http://www.timeturk.com/tr/makale/omur-celikdonmez/burokraside-menzil-bir-adim-ond-e-milli-gorus-beklemede-f-tipi-tasfiye-ulkuculeri-sormayin.html>
- Cem İ. Türkiye’de Geri Kalmışlığın Tarihi. İstanbul, 2004.
- Central Asian nations seek ties to Turkey // *Star Tribune*. 15.03.1992. P. 12.
- Çetin Ü. Laiklik her dine eşit mesafede // *Hürriyet*. 15.09.2011. URL: <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/laiklik-her-dine-esit-mesafede-18735423>
- Çetinkaya, Hikmet. Fethullah Gülen, ABD ve AKP. İstanbul: Güniz Yayıncılık, 2007.
- Çetinkaya, Hikmet. Fethullah Gülen’in 40 Yıllık Serüveni. İstanbul: Güniz Yayıncılık, 2004.
- Cezaevindeki Gazeteciler // *Çağdaş Gazeteciler Derneği*. 12 Temmuz 2019, Cuma. URL: <http://cgd.org.tr/index.php?Did=222>
- Chandoke, Neera. State and Civil Society: Explorations in Political Theory. New Delhi: Sage, 1995.
- Christie-Miller, Alexander. Erdogan Launches Sunni Islamist Revival in Turkish Schools. 16/12/2014. URL: <http://europe.newsweek.com/erdogan-launches-sunni-islamist-revival-turkish-schools-292237?rm=eu>
- Çitçeyi Topraklandırma Kanunu (4753 Sayılı ve 11/6/1945 Tarihli) // *Resmi Gazete*. 15/06/1945. Sayı 6032.

Civil Society Dialogue between the EU and Candidate Countries. Brussels, 2005. URL: <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=COM:2005:0290:FIN:EN:PDF>

Civil Society: Challenging Western Models (European Association of Social Anthropologists). L.: Routledge, 1996.

Çizakça M. A History of Philanthropic Foundations: The Islamic World from the Seventh Century to the Present. Istanbul, 2000.

Çınar, M.; Duran B. The specific evolution of contemporary political Islam in Turkey and its 'difference' // *Secular and Islamic politics in Turkey: The making of the justice and development party*. Ed. Ümit Cizre. New York: Routledge, 2008. P. 17–40.

Cıngıllıoğlu, Salih. The Gülen Movement: Transformative Social Change. Cham: Springer International Publishing, 2017.

Çobanoğlu, Yavuz. 'Altın Nesil'in Peşinde. Fethullah Gülen'de Toplum, Devlet, Ahlak, Otorite. İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2012.

Cœdès G. The Indianized States of Southeast Asia. Honolulu, 1968.

Cole J. R.I. Al-Tahtawi on Poverty and Welfare // *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts*. N.-Y., 2003. P. 223–238.

Cornish, Andrew. Whose Place is This? Malay Rubber Producers and Thai Government Officials in Yala. Bangkok: White Lotus Press, 1997.

Coşan E. Mehmed Zahid Kotku. Istanbul, 2009.

Coşan E., Yılmaz N. Mehmed Zahid Kotku. Istanbul, 2009.

Coşan M. E. Vefasız Siyasetçilere Söyledikleri (Sohbet). 26.05.1990. URL: <https://youtu.be/VUoRLEYkZLQ>

Cox, Robert. Civil Society at the Turn of the Millennium: Prospects for an Alternative World Order // *Review of International Studies*. Vol. 25. Issue 1 (1999). P. 3–28.

Cox, Robert. Civil Society at the Turn of the Millennium: Prospects for an Alternative World Order // *Review of International Studies*. Vol. 25. Issue 1 (1999). P. 3–28.

Davie G. The Sociology of Religion. Los Angeles, London, New Delhi, and Singapore: Sage Publications, 2007.

Davutoglu A. We in Turkey and the Middle East Have Replaced Humiliation with Dignity // The Guardian. 15.03.2011. URL: <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2011/mar/15/middle-east-dignity-common-destiny>

Deguilhem R. Centralised Authority and Local Decisional Power: Management of the Endowments in Late Ottoman Damascus // The Empire in the City. Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire. Würzburg, 2002.

Demirel S. The Compatibility of Islam, Democracy and Secularism // Perceptions: Journal of International Affairs, 2 (2). 1997. URL: <http://sam.gov.tr/wp-content/uploads/2012/02/SuleymanDemirel1.pdf>

Demokratikleşme islâmi öne çıkarır // Pazar Postası. № 21. 14.05.1994. URL: <http://www.rusencakir.com/Demokratiklesme-Islami-one-cikarir-Soylesi-Is-mail-Kara-14-Mayis-1994/2018>

Dernekler Dairesi Başkanlığı. URL: www.dernekler.gov.tr/; Vakıflar Genel Müdürlüğü. URL: www.vgm.gov.tr/

Dershanelerin yüzde 20'si kaçak // Cumhuriyet, 05/07/2011. URL: <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/dershanelerin-yuzde-20si-kacak-263702>

Diamond, Larry Jay. The Spirit of Democracy: The Struggle to Build Free Societies throughout the World. New York: Times Books, 2008.

Diamond, Larry. Rethinking Civil Society: Toward Democratic Consolidation // Journal of Democracy. Vol. 5. Issue 3 (1994). P. 4–17.

Dimitrova, Antoaneta; Pridham, Geoffrey. International Actors and Democracy Promotion in Central and Eastern Europe: The Integration Model and Its Limits // Democratization. Vol. 11. No. 5 (2004). P. 91–112, 107–108.

Does Erdoan have a plan? Explaining the Turkish response to the Arab uprisings // The Economist. 28.03.2011. URL: https://www.economist.com/blogs/newsbook/2011/03/turkey_and_its_region

Dr. Mehmet Bacaksız. Cemaatlerin Ve Tarikatların Milliyetçi Harekete Katkısı Var Mı? // Haberiniz. 31.10.12. URL: <http://haberiniz.com.tr/kose-yazisi/65380/cemaatlerin-ve-tarikatlarin-milliyetci-harekete-katkisi-var-mi-dr-mehmet-bacaksiz.html>

Dunn M. C. Special Report: Turkey Loses Ozal at A Crucial Moment // The Washington Report on Middle East Affairs. 12 (1). 30.07.1993. P. 46.

Ebaugh, Helen Rose. The Gülen Movement. A Sociological Analysis of a Civic Movement Rooted in Moderate Islam. L.: Springer, 2009.

Edwards, Bob; Foley, Michael. The Paradox of Civil Society // Journal of Democracy. Vol. 7. Issue 3 (1996). P. 38–52.

Edwards, Michael. Civil Society. Malden, MA: Polity Press, 2004.

Egypt: Law No.107 for 2013 For organizing the right to peaceful public meetings, processions and protests. URL: <http://www.constitutionnet.org/vl/item/egypt-law-no107-2013-organizing-right-peaceful-public-meetings-pr-oceedions-and-protests>

Egypt: The camp that toppled a president (Interactive Graphic) // BBC. 11.02.2011. URL: <http://www.bbc.co.uk/news/world-12434787>

Egyptian Army Chief Calls for Street Protests // BBC. 24.07.2013. URL: <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-23434809>

Eickelman, Dale; Piscatori, James (eds). Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination. Berkeley, California: University of California Press, 1990.

Eisenstadt S. N. Comparative Civilizations and Multiple Modernities. Leiden, 2003.

Eisenstadt S. N. Multiple Modernities. New Brunswick, N. J.: Transaction Publishers, 2002.

Eisenstadt S. N. Reflections on Multiple Modernities. European, Chinese and Other Interpretations. Leiden, 2003

El-Banna S. Resource mobilization in Gülen-inspired Hizmet: a new type of social movement. 2014.

El-Ghobashy, Mona. The Praxis of the Egyptian Revolution // Middle East Report. Vol. 41. No. 258 (2011). P. 2–13. URL: <http://www.merip.org/mer/mer258/praxis-egyptian-revolution>

Eligür, Banu. The mobilization of political Islam in Turkey. New York: Cambridge University Press, 2010.

Elmalılı M. Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar. Ankara, 1995.

Elmas, Esral; Kurban, Dilek. Communicating democracy — Democratizing communication. Media in Turkey: Legislation, policies, actors. Istanbul: TESEV Publications, 2011.

En popüler söz yığını // Hürriyet. 3.10.99. URL: <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/en-populer-soz-yigini-39105508>

Erbil, Ömer. Nakşibendilerin Oyları AKP'ye // Milliyet. 13.07.2007.

Erdem E. Abdestli kapitalizm: siz Allah’a dinini mi öğretiyorsunuz? İstanbul: Destek Yayınevi, 2013.

Erdem, Bora. Türkiye’de Yeni Medya Düzeninin Oluşumunda. Tasarruf Mevduatı Sigorta Fonu’nun Rolü // İnsan&İnsan, Sayı 6. Güz 2015. S. 37–54.

Erdoğan’ın EMSEY hastanesi açılışındaki konuşması // Ensonhaber. URL: <http://www.ensonhaber.com/erdoganin-emsey-hastanesi-acilisindaki-konusmasi-2012-05-29.html>

Erdoğan’ın dön çağrısını Gülen tarafı nasıl karşıladı? // Milliyet. 15.06.2012.

Esmer, Yılmaz. World Values Survey: Turkey Wave No. 5. Ann Arbor: World Values Survey, 2007.

Esposito J. L., Yavuz M. H. Turkish Islam and the secular state. Syracuse. NY: Syracuse Univ. Press, 2005.

Esposito J. L.; Yavuz H. (eds.) Turkish Islam and the Secular State. Syracuse 2003.

Ethem Sancak, Star’ın tek patronu oluyor. URL: <http://www.gazetevatan.com/ethem-sancak-star-in-tek-patronu-oluyor-177479-ekonomi/>

Feener, Michael; Sevea, Terenjit (eds). Islamic Connections: Muslim Societies in South and Southeast Asia. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009.

Fethullah Gulen: Powerful but reclusive Turkish cleric // BBC Newshour, Pennsylvania. 27.01.2014. URL: <http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-25885817>

Filkins D. Threats and Responses: Ankara; Turkish Deputies Refuse To Accept American Troops // New York Times. 2.03.2003. URL: <http://www.nytimes.com/2003/03/02/world/threats-and-responses-ankara-turkish-deputies-refuse-to-accept-american-troops.html>

Findley C. V., Ayas G. Modern Türkiye tarihi: islam, milliyetçilik ve modernlik 1789–2007. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.

Findley, Carter Vaughn. Turkey, Islam, nationalism, and modernity: A history, 1789–2007. New Haven: Yale University Press, 2010.

Finke, Roger; Stark, Rodney. The Churching of America, 1776–2005. New Brunswick: Rutgers University Press, 2005.

Forbes, Andrew D. W. Thailand’s Muslim Minorities: Assimilation, Secession, or Coexistence? // Asian Survey. Vol. 22. No. 11 (November 1982). P. 1056–1073.

From His Refuge in the Poconos, Reclusive Imam Fethullah Gulen Roils Turkey. URL: <http://www.wsj.com/articles/SB10001424052702304027204579332670740491570>

From His Refuge in the Poconos, Reclusive Imam Fethullah Gulen Roils Turkey // The Wall Street Journal. 20.01.2014.

George Bush addresses the NATO summit in Turkey // The Guardian. 29.07.2004. URL: <https://www.theguardian.com/world/2004/jun/29/eu.nato1>

Ghannushi: Turkey is a model that merges Islam and democracy // TimeTurk. 8.10.2011. URL: <https://www.timeturk.com/en/2011/10/08/ghannushi-turkey-is-a-model-that-merges-islam-and-democracy.html>

Gitt FETÖ geldi Ensar ve Menzil. URL: [<https://odatv.com/gitt-feto-geldi-ensar-ve-menzil-1012171200.html>]

Gökalp Z. Yeni Hayat: Doğru Yol. Ankara, 1976.

Göle N. (ed.) Islam in Public: Turkey, Iran and Europe. İstanbul, 2006.

Goltz T. Letter from Eurasia: The Hidden Russian Hand // Foreign Policy. № 92. 1993. P. 94–104.

Grabbe, Heather. European Union Conditionality and the Acquis Communautaire // International Political Science Review. Vol. 23. Issue 3 (2002). P. 249–268, 249.

Grabbe, Heather. How Does Europeanization Affect CEE Governance? Conditionality, Diffusion and Diversity // Journal of European Public Policy. Vol. 8. No. 6 (2001). P. 1013–1031, 1017–1029.

Gramsci, Antonio. The Prison Notebooks. New York: Columbia University Press, 1971.

Granott A. The Land System in Palestine: History and Structure. L., 1952.

Greeley A. Religion in Europe at the End of the Second Millennium. New Brunswick: Transaction Publishers, 2003.

Greenberger R. S. “Turkish Model”: Baker Tours Central Asia Seeking Promises and Ties // The Wall Street Journal (Europe). 14.02.1992. P. 12.

Gül: Model değiliz, ilham veriyoruz // NTV. 8.08.2011. URL: <https://www.ntv.com.tr/turkiye/gul-model-degiliz-ilham-veriyoruz,eOeafOdMO0eVB7qlFwvYeQ>

Gülen Cemaati yerine hangi cemaat geçiyor? // Sol. 17.08.16. URL: <http://haber.sol.org.tr/toplum/gulen-cemaati-yerine-hangi-cemaat-geciyor-166005>

Gürdoğan, Ersin. Görünmeyen üniversite. İstanbul, 1991.

Gürsel, Kadri. Erdogan Islamizes education system to raise ‘devout youth’. 9/12/2014. URL: <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2014/12/turkey-islamize-education-religion.html>

Hakan A. Gazeteci milleti Diyarbakır’da // Hürriyet. 3.06.11. URL: <https://www.haber3.com/medya/oyle-bir-cemaat-kalmadi-haberi-832066>

Hamayotsu K. The Political Rise of the Prosperous Justice Party // Asian Survey. Vol. 51. № 5. P. 971–992.

Handoussa, Heba; et al. Egypt’s Social Contract: The Role of Civil Society, Cairo: Egypt Human Development Report, UNDP, 2008.

Harb, Mona. Faith-Based Organizations as Effective Development Partners? Hezbollah and Post–War Reconstruction in Lebanon // Development, Civil Society and Faith-Based Organizations: Bridging the Sacred and the Secular. New York: Palgrave Macmillan, 2008. P. 214–239.

Hardig, Anders C. Beyond the Arab Revolts: Conceptualizing Civil Society in the Middle East and North Africa // Democratization, Vol. 22, Issue 6, pp. 1131–1153.

Harnisch S. Role Theory: Operationalization of Key Concepts // Role Theory in International Relations: Approaches and Analyses / ed. by Harnisch S., Frank C. and Maull H. W. New York: Routledge, 2011. P. 7–16.

Hatme-i haccagan sultanlari (Silsile-i Menzil). Istanbul: Alioğlu Yayınevi, 1998.

Hawthorne, Amy. Middle Eastern Democracy: Is Civil Society the Answer // Carnegie Papers: Middle East Series. Vol. 44 (2004). P. 3–24.

Hawthorne, Amy. Middle Eastern Democracy: Is Civil Society the Answer // Carnegie Papers: Middle East Series. Vol. 44 (2004). P. 3–24.

Hefner R. Civil Islam. Princeton: Princeton University Press, 2000.

Hendrick J. D. Gülen: the ambiguous politics of market Islam in Turkey and the world. 2016.

Hinnebusch, Raymond. Authoritarian Persistence, Democratization Theory and The Middle East: An Overview and Critique // Democratization. Vol. 13. Issue 3 (2006). P. 373–395.

Holsti, K. J. National Role Conceptions in the Study of Foreign Policy // International Studies Quarterly 14 (3), 1970. P. 233–309.

Hooker M. B., Matheson V. Jawi Literature in Patani: The Maintenance of an Islamic Tradition // Journal of the Royal Branch of the Malaysian Asiatic Society. Vol. 61. No. 1 (1988). P. 1–90.

Horstmann, Alexander. The Tablighi Jama'at, Transnational Islam, and the Transformation of Self between Southern Thailand and South Asia // Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East. Vol. 27. No. 1 (2007). P. 26–40.

Huart C. Imaret // Encyclopaedia of Islam, 1st ed. Vol. 2. Leiden, 1927. P. 475.

İçduygu A., Meydanoğlu Z., Sert D. Civil Society in Turkey: At a Turning Point. CIVICUS Civil Society Index (CSI) Project. Country Report for Turkey II. Istanbul: TUSEV Publications, 2011.

İdiz S. Do Arabs Know What the Turkish Model Is? // Hurriyet Daily News. 28.02.2012. URL: <http://www.hurriyetdailynews.com/Default.aspx?PageID=238&NID=14789&NewsCatID=416>

İkinci Milli Eğitim Bakanlığı kuruluyor. URL: http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/552132/ikinci_Milli_Egitim_Bakanligi_kuruluyor.html

İlköğretim ve Eğitim Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun (6287 Sayılı ve 30/3/2012 Tarihli) // Resmi Gazete, 11/04/12. Sayı 28261.

Inceoglu, Yasemin; Sozeri, Ceren; Filibeli, Tirse Erbaysal. Monitoring Media Pluralism in Europe: Application of the Media Pluralism. Monitor 2017 in the European Union, FYROM, Serbia & Turkey. Country Report: Turkey. URL: https://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/61159/2018_Turkey_EN.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Işık, Vahdettin; Köroğlu, Ahmet; Sezgin, Yusuf Enes (Ed.). 1960–1980 Arası İslamcı Dergiler Toparlanma ve Çeşitlenme. S. 24–25.

İskenderpaşa Cemaati AKP'den Desteğini Çekti // Tevhid Haber. 19.07.2007. URL: <http://www.tevhidhaber.com/iskenderpasa-cemaati-akpden-destegini-cekti-14633h.htm>

İslamcılık: Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce. Cilt 6. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Issawi Ch. The Economic History of Turkey 1800–1914. Chicago-L., 1980.

Istanbul should be center of UN: President Erdoğan // Hurriyet Daily News. 25.10.2016. URL: <http://www.hurriyetdailynews.com/istanbul-should-be-center-of-un-president-erdogan-105336>

Jakarta court rejects attempt by Hizb ut-Tahrir to reverse its ban // The Guardian. 07.05.2018.

Janson M. Islam, Youth, and Modernity in the Gambia. Cambridge, 2013.

Journalists and Human Rights Activists Arrested and Beaten in Cairo Crackdown // Democracy Now. 3.02.2011. URL: https://www.democracynow.org/2011/2/3/journalists_and_human_rights_activists_arrested

Kaçak Kuran kursu serbest // Cumhuriyet, 08/03/2013. URL: <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/kacak-kuran-kursu-serbest-408094>

Kalin I. The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science, and Technology in Islam. Oxford University Press, 2014.

Kamrava, Mehran. The Middle East’s Democracy Deficit in Comparative Perspective // Perspectives on Global Development and Technology. Vol. 6 (2007). P. 189–213.

Kanie, Mariwan. Civil Society in Saudi Arabia: Different Forms, One Language // Saudi Arabia Between Conservatism, Accommodation and Reform. Hague: Netherlands Institute of International relations “Clingendael”, 2012. P. 33–56.

Kansu Yildirim. Devlet, Tarikat, Cemaat // BirGun. 1.12.16. URL: <http://www.birgun.net/haber-detay/devlet-tarikat-cemaat-137773.html>

Kara M. Metinlerle günümüz tasavvuf hareketleri, 1839–2000. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.

Kara M. Türk tasavvuf tarihi araştırmaları: tarikatlar, tekkeler, şeyhler. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.

Kara, Mustafa. Metinlerle günümüz tasavvuf hareketleri (1839–2000). İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.

Karpat K. H. The politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State. New York: Oxford University Press, 2001.

Karpat K. H. *Elites and Religion: From Ottoman Empire to Turkish Republic*. İstanbul: Timaş, 2010.

Karpov V. *Desecularization: A Conceptual Framework* // *Journal of Church and State*. 2010. Vol. 52. Issue 2. P. 232–270.

Kaya, Raşit; Çakmur, Barış. *Politics and the Mass Media in Turkey* // *Turkish Studies*. Issue 11. No. 4 (2010). P. 521–537, 532.

Kazakhstan and Kyrgyzstan Reject Turkish Calls to Close Gülen Schools // *The Diplomat*. 01.08.2016. URL: <https://thediplomat.com/2016/08/kazakhstan-and-kyrgyzstan-reject-turkish-calls-to-close-gulen-schools/>

Keane J. *Despotism and Democracy: The Origins and the Development of the Distinction Between Civil Society and the State 1750–1850* // *Civil Society and the State: New European Perspectives*. L.-N. Y.: Verso, 1988.

Kenyon P. *The Turkish Model: Can It Be Replicated?* // *National Public Radio (NPR)*. 6.01.2012. URL: <https://www.npr.org/2012/01/06/144751851/the-turkish-model-can-it-be-replicated>

Kepel G. *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1994.

Keskin T. *A comparative analysis of Islamist movements in the neoliberalization process: Jama'at-e-Islami in Pakistan and the Fethullah Gulen movement in Turkey: reactions to capitalism, modernity and secularism*. Blacksburg, Va.: University Libraries, Virginia Polytechnic Institute and State University, 2009.

Ketola, Markus. *EU Democracy Promotion in Turkey: Funding NGOs, Funding Conflict?* // *The International Journal of Human Rights*. Vol. 15. Issue 6 (2011). P. 787–800.

Keyman, Fuat; İçduygu, Ahmet. *Globalization, Civil Society and Citizenship in Turkey: Actors, Boundaries and Discourses* // *Citizenship Studies*. Vol. 7. Issue 2 (2003). P. 219–234.

Kirisci K. *Turkey and Its Post-Soviet Neighborhood* // *Current History*. Vol. 112 (756). 2013. P. 271–276.

Kirisci K. *Turkey's 'Demonstrative Effect' and the Transformation of the Middle East* // *Insight Turkey*. 13 (2). 2011. P. 33–35.

Kirkpatrick, David D. *Egyptian Judges Challenge Morsi Over New Power* // *New York Times*. 24.11.2012. URL: <http://www.nytimes.com/2012/11/25/>

world/middleeast/morsi-urged-to-retract-edict-to-bypass-judges-in-egypt.html

Koçibey M. Koçibey Risalesi (1041/1631) (Sadeleştiren: Zuhuri Danışman). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1972.

Kolcu, Gamze. YBO'lar yavaş yavaş kapanıyor // Hurriyet, 07/04/2015. URL: <https://www.hurriyet.com.tr/egitim/ybo-lar-yavas-yavas-kapaniyor-28665638>

Köprülü F. Vakıf Müessesesinin Hukukî Mahiyeti ve Tarihî Tekâmülü // Vakıflar Dergisi, Sayı II. Ankara, 1942.

Kotku M. Z. Nefsin terbiyesi. İstanbul: Server İletişim, 2011.

Kubba, Laith. The Awakening of Civil Society // Journal of Democracy. Vol. 11. Issue 3 (2000). P. 85–86.

Kubicek, Paul. The European Union and Grassroots Democratization in Turkey // Turkish Studies. Vol. 6. Issue 3 (2005). P. 361–377.

Kuran T. The Logic of Financial Westernization in the Middle East // Journal of Economic Behavior & Organization. Vol. 56 (2005). P. 593–615.

Kurban, Dilek; Sözeri, Ceren. Caught in the wheels of power: The political, legal and economic constraints on independent media and freedom of the press in Turkey. İstanbul: TESEV Publications, 2012.

Kuru A. T. Secularism and state policies toward religion: the United States, France, and Turkey. Cambridge: Cambridge University Press, 2009

Kut G. Elçbey'in Sonu, Türkiye Modelinin Sonudur // Cumhuriyet. 24.06.1993. P. 2.

Kut Ş. The Contours of Turkish Foreign Policy in the 1990s // Turkey in World Politics: An Emerging Multiregional Power / ed. by B. Rubin and K. Kirisci. İstanbul: Boğaziçi University Press, 2002. P. 8–10.

Langohr, Vickie. Too Much Civil Society, Too Little Politics? Egypt and Other Liberalizing Arab Regimes // Authoritarianism in the Middle East: Regimes and Resistance. Boulder, CO: Lynne Rienner, 2005. P. 193–218.

Liow, Joseph Chinyong. Islam, Education, and Reform in Southern Thailand: Tradition and Transformation, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009.

Liow, Joseph Chinyong. Religious Education and Reformist Islam in Thailand's Southern Border Provinces: The Roles of Haji Sulong Abdul Kadir and Ismail Lutfi Japakiya // Journal of Islamic Studies. Vol. 21. No. 1 (2010). P. 29–58.

Liselilerden ‘gerici eğitim’ istemiyoruz eylemi // Demirören Haber Ajansı, 17/06/2016. URL: http://www.dha.com.tr/okullarda-protestolar_1257894.html

M. Nureddin Coşan Ne Yapmaya Çalışıyor? // Habername. 09.06.2011. URL: <http://www.habername.com/haber-iskenderpasa-nureddin-cosan-mhp-ortad-ogu-secim-tezkere-60577.htm>

Maarif Vakfı kuruluyor. URL: <http://www.sozcu.com.tr/2016/egitim/maarif-vakfi-kuruluyor-1275103/>

Machmudi Y. Islamising Indonesia. Canberra: Australian National University, 2008.

Mandaville, Peter. Muslim Transnational Identity and State Responses in Europe and the UK after 9/11: Political Community, Ideology, and Authority // Journal of Ethnic and Migration Studies. Vol. 35. No. 3 (March, 2009). P. 491–506.

Mandaville, Peter. Transnational Muslim Politics: Re-imagining the Umma. London: Routledge, 2001.

Mango A. Turkish Model // Middle Eastern Studies, 29 (4). 1993.

Mardin Ş. Operasyonel Kodlarla Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslami İstisnacılığı // Türkiye, İslam ve sekülerizm: Makaleler 5. İstanbul, 2012. S. 193–194.

Mardin Ş., Gen E., Bozluolcay M. Türkiye, İslam ve sekülerizm: makaleler 5. İstanbul: İletişim, 2012.

Marsh Ch. Religion and the State in Russia and China: Suppression, Survival, and Revival. New York, NY: Continuum, 2011.

Martin F. Turkey can model democracy for the Arab world // CNN. 16.02.2011. URL: <http://edition.cnn.com/2011/OPINION/02/16/martin.egypt.turkey/index.html>

Martin van Bruinessen. The Governance of Islam in Two Secular Polities: Turkey’s Diyanet and Indonesia’s Ministry of Religious Affairs // European Journal of Turkish Studies [Online]. No. 27 (2018). P. 1–26.

Masud, Muhammad Khalid. Travellers in Faith: Studies of the Tablighi Jamaat as a Transnational Islamic Movement for Faith Renewal. Leiden: Brill, 1999.

McInerney, Stephen; Bockenfeld, Cole. The Federal Budget and Appropriations for Fiscal Year 2017: Democracy, Governance, and Human Rights in the Middle East. Washington: Project on Middle East Democracy, 2006. URL:

http://pomed.org/wp-content/uploads/2016/07/POMED_BudgetReport_FY17_Final-Web.pdf

MEB, eğitim öğretim istatistiklerini açıkladı // NTV, 07.09.2019. URL: <https://www.ntv.com.tr/egitim/meb-egitim-ogretim-istatistiklerini-acikladi>, lShpxzBaC0mdXGSjqOppg

Mevlana Halid-i Bağ dadî. Risale-i Halidiyye Tercümesi (Nakş î Tarikatındaki Edepler). İstanbul: Yasin Yayınevi, 1997.

Millî Eğitim İstatistikleri, Örgün Eğitim 2015–2016 // T. C. Milli Eğitim Bakanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı. URL: http://sgb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2016_03/18024009_meb_istatistikleri_organ_egitim_2015_2016.pdf

Milli Eğitim’de çok konuşulacak skandal // Cumhuriyet, 25/08/2019. URL: <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/milli-egitimde-cok-konusulacak-skandal-1549041>

Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 6 / İslamcılık. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

Montagu, Caroline. Civil Society and the Voluntary Sector in Saudi Arabia // Middle East Journal. Vol. 64. Issue 1 (2010). P. 67–83.

Muaz E. Erbakan ve Topçu’nun hocası idi Abdülaziz Bekkine // Dünya Bizim. 1.06.16.

Mühlenho, Hanna. Funding Democracy, Funding Social Services? The European Instrument for Democracy and Human Rights in the Context of Competing Narratives in Turkey // Journal of Balkan and Near Eastern Studies. Vol. 16. Issue 1 (2014). P. 102–118.

Murat Yalniz. Tövbe turuna her yıl 500 bin kişi gidiyor // Sabah. 16.11.06. URL: <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/11/16/gnd116.html>

Muzaffar C. Islamic resurgence // Islam and Society in Southeast Asia. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1986.

Masud M. K. Travelers in Faith. Leiden: Brill, 2000.

Naquib al-Attas S. M. Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam. Kuala Lumpur: Int. Inst. of Islamic Thought and Civilization, 1995.

Nato sınavdan geçecek // Cumhuriyet. 29.05.1989. P. 18. URL: <http://www.cumhuriyetarsivi.com/>

Nilakanta Sastri K. A. South Indian Influences in the Far East. Bombay: Hind Kitabs, 1949.

Noor F. Pathans to the East! The Development of the Tablighi Jama'at in Malaysia and Thailand // Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East. Vol. 27. № 1 (2007). P. 7–25.

Norton, Augustus Richard. Civil Society in the Middle East. Leiden: Brill, 1994.

O kanun yasalaştı. URL: <http://www.yeniakit.com.tr/haber/o-kanun-yasala-sti-185485.html>

Obama Says Turkey Should Be Full Member of Europe // Corriere della Sera. 08.07.2010. URL: <http://www.corriere.it/International/english/articoli/2010/07/08/Barack-Obama-exclusive-interview-Corriere-della-Sera.shtml>

Okan, Konuralp. Babadağlı gencin iğnesi Menzil'i bölmeye yeti // Hurriyet. 25.10.2006. URL: <http://www.hurriyet.com.tr/babadagli-gencin-ignesi-menzil-i-bolmeye-yetti-5313189>

Old Clash of Empires Still Echoes Russia and Turkey, rivals for centuries, try to ease ancient tensions with new cooperation // The Christian Science Monitor. 13.09.1993. URL: <https://www.csmonitor.com/>

Oran B. Turkish Foreign Policy 1919–2006. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2010.

Osella, Filipo; Osella, Caroline. Introduction: Islamic Reformism in South Asia // Modern Asian Studies. Vol. 42. No. 2–3 (2008). P. 247–257.

Ottoway, Marina; Carothers, Thomas. Funding Virtue: Civil Society Aid and Democracy Promotion. Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace, 2000.

Övür, Mahmut. Tarikat ve Cemaatler Kime Oy Verecek? // Sabah. 18.05.2007.

Oweidat, Nadia; Benard, Cheryl; et al. The Kefaya Movement: A Case Study of a Grassroots Reform Initiative. Santa Monica: RAND Corporation, 2008. URL: https://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/monographs/2008/RAND_MG778.pdf

Owen, Roger. State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East. London: Routledge, 2004. P. 201.

Owen, Roger. *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East*. London: Routledge, 2004.

Öymen, Altan. Necip Fazıl Kısakürek ve Tayyip Erdoğan. 22/02/2012. URL: <http://www.radikal.com.tr/yazarlar/altan-oymen/necip-fazil-kisakurek-ve-tayyip-erdogan-1079526/>

Ozal T. Turkish model for Asian republics // *The Evening Sun* (Baltimore). 16.01.1992. P. 14.

Özcan, Salih. Seyyid Muhammed Râşid Erol'un Hayati Ve Tasavvufî Etkisi // *Journal of Oriental Scientific Research*. 2016. Vol. 8. Issue 2. S. 765–784.

Özdalga, Elisabeth. Education in the Name of Order and Progress // *The Muslim World*. Vol. 89. No. 3–4. 1999. P. 414–438.

Özdamar M. Şeyh Kotku: Bursalı Mehmed Efendi. İstanbul: Kırk Kandil, 2000.

Özgür, Öğret; Stefan, Martens. Pressing for Freedom: The Rise of a Party's Partisans // *Hürriyet Daily News*, 8/06/2010. URL: <http://www.hurriyetdailynews.com/pressing-for-freedom-the-rise-of-a-partys-partisans.aspx?pageID=438&n=part-v-the-rise-of-a-party8217s-partisans-2010-06-08>

Özkan, Yusuf. 1 milyon öğrenci tarikatların elinde // *Cumhuriyet*, 03/04/2018. URL: <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/1-milyon-ogrenci-tarikatlarin-elinde-953231>

Öztürk N. Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.

Öztürk, Ahmet Erdi. An alternative reading of religion and authoritarianism: the new logic between religion and state in the AKP's New Turkey // *Southeast European and Black Sea Studies*, Vol. 19. Issue 1 (2019). P. 79–98.

Öztürk, Mustafa. İslam Dünyasında Yenilik ve Yenilikçilik Karşıtlığının Zihniyet Kodları — Modern Türkiye Örneği // *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. #1. 2009. S. 17.

Partnership for Progress and a Common Future with the Broader Middle East and North Africa Region // *G8 Gleneagles Summit*, 2005. URL: <http://www.g8.utoronto.ca/summit/2005gleneagles/bmena.pdf>

Peri O. Waqf and Ottoman Welfare Policy: The Poor Kitchen of Hasseki Sultan in Eighteenth-Century Ottoman Jerusalem // *Journal of the Economic & Social History of the Orient*. Vol. 35. 1992. P. 167–186.

Peterson L. The Pentagon Talks Turkey // *The American Prospect*. 5.09.2002. URL: <http://prospect.org/article/pentagon-talks-turkey>

Plagemann G. Human Rights Organizations: Defending the Particular or the Universal // *Civil Society in the Grip of Nationalism*. Istanbul, 2000. P. 433–471.

Pomfret R. Agrarian Reform in Uzbekistan: Why Has the Chinese Model Failed to Deliver? // *Economic Development and Cultural Change*. 48 (2). 2000. P. 269–284.

Pope N. Turkey delighted by its new model role // *Guardian*. 16.02.1992. URL: <https://theguardian.newspapers.com>

Powell saçmaladı // *Cumhuriyet*. 3.04.2004. P. 8. URL: <http://www.cumhuriyetarsivi.com/>

Pridham, Geoffrey. European Union Accession Dynamics and Democratization in Central and Eastern Europe: Past and Future Perspectives // *Government and Opposition*. Vol. 41. No. 3 (2006). P. 373–400, 382.

Prof. Dr. Baş'tan 'tedbir' açıklaması: Tezgâh kurgulandı // *Cumhuriyet*. 07.08.2018. URL: <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/prof-dr-bastan-tedbir-aciklamasitezgah-kurgulandi-1048135>
Haydar Baş'ın malvarlığına tedbir // *Dunya*. 07.08.2018. URL: <https://www.dunya.com/gundem/haydar-basin-malvarligina-tedbir-haberi-424610>

Qatar signs Turkey naval military base agreement // *Middle East Monitor* (MEMO). 14.03.2018. URL: <https://www.middleeastmonitor.com/20180314-qatar-signs-turkey-naval-military-base-agreement/>

Rachel Sharon-Krespin. Fethullah Gülen's Grand Ambition, Turkey's Islamist Danger // *The Middle East Quarterly* (Winter 2009). P. 55–66. URL: <http://www.meforum.org/2045>

Ramazan Kurtoglu: Esad Coşan'ın ölümü suikastti. *EnSonHaber*. 24.08.16. URL: <https://www.ensonhaber.com/ramazan-kurtoglu-esad-cosanin-olumu-suikastti-2016-08-24.html>

Reetz D. Keeping busy on the path of Allah // *Zentrum Moderner Orient* (Berlin). Vol. 23 (84). № 1 (2004). P. 295–305.

Reetz, Dietrich. Sufi Spirituality Fires Reformist Zeal: The Tablighi Jamaat in Today's India and Pakistan // Paper presented to the workshop entitled 'Modern Adaptations of Sufi-Islam', Berlin, 4–5 April, 2003.

- Reiter Y. Islamic Endowments in Jerusalem Under British Mandate. London: Frank Cass, 1996.
- Riddell P. Islam and the Malay Indonesian World: Transmission and Responses. Singapore: Horizon, 2001.
- Rieff Ph. My Life among the Deathworks: Illustrations of the Aesthetics of Authority. Charlottesville: University of Virginia Press, 2006.
- Rimmer P. J. (ed.) The Other Side of Malaysian History. Basingstoke: Macmillan, 1990.
- Robins P. Between Sentiment and Self-Interest: Turkey's Policy Toward Azerbaijan and the Central Asian States // The Middle East Journal. 47 (4). 1993.
- Roy O. Globalized Islam: the search for a new Ummah. New York: Columbia University Press, 2013.
- Ruşen Ç. Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Saeed, S. Politics of Desecularization: Law and the Minority Question in Pakistan. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Sagemann M. The global Salafi movement // Statement to the National Commission on Terror Attacks Upon the United States, 9 July 2003.
- Sagnic C. Challenges to Turkey's Military Deployments Abroad. TurkeyScope // Insights on Turkish Affairs. № 1 (1). 2016. URL: <https://dayan.org/content/challenges-turkey%E2%80%99s-military-deployments-abroad>
- Salem P. Arab Wave Sweeps Iran Model Out, Turkey "In" // Carnegie. 28.10.2011. URL: <http://carnegie-mec.org/2011/10/28/arab-wave-sweeps-iran-model-out-turkey-in-pub-45863>
- Sarıkaya, Saffet. Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde Dinî Tarikat ve Cemaatlerin Toplumdaki Yeri / SDÜ Fen-Edebiyat Fak. Sosyal Bilimler Dergisi, sayı 3. Isparta, 2000.
- Saunders, Robert A. The Ummah as a Nation: A Reappraisal in the Wake of the "Cartoons Affair" // Nations and Nationalism. Vol. 14. No. 2 (April, 2008). P. 303–321.
- Savran G. Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx. İstanbul: Belge Yayınları, 1987.

- Sazak D. Değişen Dünya ve Türkiye // Milliyet. 12.12.1991. P. 12.
- Kohen S. “Avrasya” topluluğu... // Milliyet. 14.12.1991. P. 4; Halman T. Dünya devrimi // Milliyet. 16.12.1991. P. 15.
- Schimmelfennig, Frank; Engert, Stefan; Knobel, Heiko. Costs, Commitment and Compliance: The Impact of EU Democratic Conditionality on Latvia, Slovakia and Turkey // Journal of Common Market Studies. Vol. 41. Issue 3 (2003). P. 495–518.
- Schimmelfennig, Frank; Sedelmeier, Ulrich. Governance by Conditionality: EU Rule Transfer to the Candidate Countries of Central and Eastern Europe // Journal of European Public Policy. Vol. 11. Issue 4 (2004). P. 661–679.
- Şeker F. M. Cumhuriyet ideolojisinin Nakşibendilik tasavvuru: Şerif Mardin örneği. Sultanahmet, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007. S. 31.
- Seligman, Adam B. The Idea of Civil Society. N. Y.: The Free Press, 1992.
- Seligman, Adam B. The Idea of Civil Society. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1995.
- Sezer’s warning: “Turkey is neither an Islamic republic, nor an example of moderate Islam” // Middle East Transparent. 2.10.2004. URL: https://www.mettransparent.com/old/texts/sezers_turkey_is_neither_an_islamic_republic_nor_an_example_of_moderate_islam.htm
- Shamsul A. B. Inventing Certainties: The Dakwah Persona in Malaysia // The Pursuit of Certainty: Religious and Cultural Formulations. London: Routledge, 1995.
- Shlykov P. Non-Western Model of Civil Society in the Middle Eastern Context: Promises and discontents // Russia in Global Affairs.— 2021.— Vol. 19, no. 2.— P. 134–162.
- Shlykov P. The Secularization and Desecularization Nexus in the Turkish Context: What is behind? // Politics and Religion Journal.— 2019.— Vol. 13, no. 2.— P. 199–236.
- Shlykov P. V. The “Turkish Model” in Historical Perspective // Russia in Global Affairs.— 2018.— Vol. 16, no. 2.— P. 34–59.
- Shorbagy, Manar. Understanding Kefaya: The New Politics in Egypt // Arab Studies Quarterly. Vol. 29. Issue 1 (2007). P. 39–60.
- Siddiqi B. Becoming ‘Good Muslim’: The Tablighi Jamaat in the UK and Bangladesh. Singapore, 2018.

Silverstein B. *Islam and Modernity in Turkey*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

Şimşek, Hüseyin. 298 bini aşkın kamu binası ‘kaçak’ çıktı // Bir Gun, 16.12.2019. URL: <https://www.birgun.net/haber/298-bini-askin-kamu-binasi-kacak-cikti-280156>

Sivil Toplum İzleme Raporu. İstanbul: TÜSEV Yayınları, 2013. URL: <http://www.tusev.org.tr/tr/arastirma-ve-yayinlar/sivil-toplum-izleme-raporu-1/sivil-toplum-izleme-raporu-2013>

Smith Ch. (Ed.) *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life*. Berkeley: University of California Press, 2003.

Smith, Thomas W. *The Politics of Conditionality: the European Union and Human Rights Reform in Turkey* // *The European Union & Democratization*. London: Routledge, 2003. P. 111–130.

Sözeri, Ceren. The transformation of Turkey’s Islamic media and its marriage with neo-liberalism // *Southeast European and Black Sea Studies*. Vol. 19. Issue 1 (2019). P. 155–174.

Stark R. *For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-hunts, and the End of Slavery*. Princeton: Princeton University Press, 2003.

Stark R. *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*. San Francisco: Harper San Francisco, 1997.

Stark R., Bainbridge W. *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985.

Stillman N. A. *Charity and Social Service in Medieval Islam* // *Societas*. Vol. 5. 1975. P. 105–115.

Stivachtis, Yannis A. *Conditionality: A New Form of the Old Standard of “Civilization”*: The Case of EU Conditionality // Paper prepared for the 48 ISA Annual Convention, Chicago, February 28— March 3rd, 2007. Abstract, P. 2. URL: http://citation.allacademic.com/meta/p_mla_apa_research_citation/1/8/0/2/7/pages180272/p180272-1.php

Sutton P., Vertigans S. *Resurgent Islam: A Sociological Approach*. Malden: Polity, 2005

Tarrow, Sidney. Making Social Science Work Across Space and Time: A Critical Reflection on Robert Putnam's Making Democracy Work // American Political Science Review. Vol. 90. Issue 2 (June 1996). P. 389–397.

Taşpınar Ö. An Uneven Fit? The “Turkish Model” and the Arab World // The Brookings Institution Analysis Paper. No. 5. 2003. URL: <https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2016/06/taspinar20030801.pdf>

Taylor Ch. A Secular Age. Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

TBMM'de yasalaştı! Maarif Vakfı kuruluyor. URL: <http://www.milliyet.com.tr/tbmm-de-yasalasti-maarif-vakfi-siyaset-2263926/>

Telhami S. Annual Arab Public Opinion Survey 2011 // Brookings. 2012. URL: https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2016/06/1121_arab_public_opinion.pdf

Temel liselerde sona yaklaşıyor // Milliyet, 27/07/2018. URL: <https://www.milliyet.com.tr/gundem/temel-liselerde-sona-yaklasiliyor-2713810>

Tempest, Clive. Myths from Eastern Europe and the Legend of the West // Democratization. Vol. 4. Issue 1. P. 132–144; Sardamov, Ivelin. ‘Civil Society’ and the Limits of Democratic Assistance // Government and Opposition. Vol. 40. Issue 3 (2005). P. 379–402.

Tharoor I. Exclusive: TIME Meets Turkish Prime Minister Recep Tayyip Erdogan // The Time. 26.09.2011. URL: <http://world.time.com/2011/09/26/exclusive-time-meets-turkish-prime-minister-recep-tayyip-erdogan/>

The 2012 Civil Society Organization Sustainability Report for the Middle East and North Africa. United States Agency for International Development (USAID). Washington, 2012. URL: https://www.usaid.gov/sites/default/files/documents/1866/2012_MENA_CSOSI.pdf; CIVICUS — Civil Society Index. URL: <http://csi.civicus.org/>

The 2016 Civil Society Organization Sustainability Index for the Middle East and North Africa. United States Agency for International Development (USAID). Washington, 2016. URL: https://www.usaid.gov/sites/default/files/documents/1866/2016_MENA_CSOSI_-_508.pdf

The European Union & Democratization / Ed. by Paul Kubicek. London: Routledge, 2003; Schimmelfennig, Frank. Strategic Calculation and International Socialization: Membership Incentives, Party Constellations, and Sustained Compliance in Central and Eastern Europe // International Organization. Vol. 59. Issue 4 (2005). P. 827–860.

The Gulen Media Empire. The monographs of Arab media report / ed. by L. Nocera. Rome: Reset S.r.l., 2015.

The International Dimensions of Democratization Europe and the Americas / Ed. by L. Whitehead. New York: Oxford University Press, 1996. P. 381.

The Travails of Turkey's Dogan Yayin Dogan vs Erdogan // The Economist. 10.09.2009.

Thomas S. M. The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

Tibi, Bassam. Europeanizing Islam, or the Islamization of Europe // Religion in an Expanding Europe. N.Y.: Cambridge University Press, 2006. P. 204–224.

Tombuş, H. Ertuğ; Aygenç, Berfu (2017) (Post-)Kemalist Secularism in Turkey // Journal of Balkan and Near Eastern Studies. Vol. 19. Issue 1. P. 70–85.

Toprak, Binnaz; Çarkoğlu, Ali. Değişen Türkiye'de Din Toplum ve Siyaset. İstanbul: TESEV, 2006.

Toprak, Binnaz. Türkiye'de Farklı Olmak: Din ve Muhafazakârlık Ekseninde Ötekileştirilenler. İstanbul: Open Society Institute, 2008.

Trimberger, Ellen K. Revolution from Above: Military Bureaucrats and Development in Japan, Turkey, Egypt, and Peru. New Brunswick: Transaction Books, 1978. P. 112.

Turkey has 'long way' to go for Islamic finance system // Hurriyet Daily News, 25/11/2013.

Turkey locks up 228 journalists, a new world record // Stockholm Center for Freedom (SCF). 01.04.2017. URL: <https://stockholmcfr.org/turkey-locks-up-228-journalists-a-new-world-record/>

Turkey PM hails 'sacrifice' of Libyan people // Aljazeera. 12.09.2011. URL: <https://www.aljazeera.com/news/africa/2011/09/201191684141977425.html>

Turkey sets up largest overseas army base in Somalia // Aljazeera. 1.10.2017. URL: <https://www.aljazeera.com/news/2017/10/turkey-sets-largest-overseas-army-base-somalia-171001073820818.html>

Turkish Police Seize Two TV Stations of Government Critics // The Wall Street Journal. 28.10.2015. URL: <https://www.wsj.com/articles/turkey-police-raid-tv-stations-of-government-critics-1446038925>

Türkiye'de Sivil Toplum: Bir Dönüm Noktası. İstanbul: TÜSEV Yayınları, 2011.

Türkiye'nin en büyük cemaati hangisi? URL: <http://www.haberturk.com/gundem/haber/641873-turkiyenin-en-buyuk-cemaati-hangisi>

Türkiyede Orta Sınıf — Sosyal ve Ekonomik Bünyemizdeki Yeri: semineri, 27-28 Aralık 1962: tebliğler. Türkiyede Orta Sınıf — Sosyal ve Ekonomik Bünyemizdeki Yeri (Seminar), Türkiye Ekonomi Kurumu, İktisadi Araştırmalar Enstitüsü. Ankara: Salih Zeki Kürtüncü Matbaası, 1963. S. 56.

Türkiyenin en büyük cemaat hangisi? // Haberturk. 22.06.11. URL: <https://www.haberturk.com/gundem/haber/641873-turkiyenin-en-buyuk-cemaati-hangisi>

Türköne M. Doğum ile Ölüm Arasında İslamcılık. İstanbul: Kapı yay., 2012.

Ülgen S. From Inspiration to Aspiration: Turkey in the New Middle East // Carnegie Endowment for International Peace. 2011. URL: http://carnegieendowment.org/files/Turkey_Mid_East_Full_Text.pdf

Ülkemi adeta pazarlamakla mükellefim // Sabah. 16.10.2005.

Unakıtan: Tekel'i yine "babalar gibi" satarım // Hürriyet. 07.11.2003.

Ural, Ömer. Fetö Kapatılan Dershanesini Kaçak Çalıştırmış // Milliyet, 07/12/2017. URL: <https://www.milliyet.com.tr/yerel-haberler/tekirdag/feto-kapatilan-dershanesini-kacak-calistirmis-12451170>

Uygun, Yurdağül. İstanbul'da özel okul sayısı devlet okulu sayısını geçti // Sozcu, 18/09/2017. URL: <https://www.sozcu.com.tr/2017/egitim/istanbul-da-ozel-okul-sayisi-devlet-okulu-sayisini-gecti-2015163/>

Vachudova, Milada A. Europe Undivided: Democracy, Leverage, and Integration after Communism. Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 19–23.

Varul M. Z. Futuwwah and the value of a penny. URL: <https://fragmentsinculturalsociologyandsocialtheory.wordpress.com/2013/02/04/futuwwah-and-the-value-of-a-penny/>

Varul M. Z. The Sufi ethics and the spirits of consumerism: A preliminary suggestion for further research // Marketing Theory. 2013. T. 13. № 4. C. 505–512.

Vicini F. Islamic education, forms of reasoning and civic engagement: the Gülen and Samimi communities in Turkey: a thesis submitted for the degree of doctor of philosophy in antropology and history. Pisa, 2012.

Volpi, Frederic. Pseudo-democracy in the Muslim World // Third World Quarterly. Vol. 25. Issue 6 (2004). P. 1061–1078.

Waldman S. A. Balfour Is History. The Middle East's New Imperialists are Turkey and Iran // Haaretz. 1.11.2017. URL: <https://www.haaretz.com/opinion/.premium-the-middle-east-s-new-imperialists-are-turkey-and-iran-1.5462045>

Walker S. G. Role Theory in Foreign Policy Analysis. Durham, NC: Duke University Press, 1987.

Warner, Michael. Varieties of Secularism in a Secular Age. Harvard: Harvard University Press, 2010.

Way, Lucan A; Levitsky, Steven. Linkage, Leverage, and the Post-Communist Divide // East European Politics and Societies. Vol. 21. Issue 1 (2007). P. 48–66.

Wendt A. Social Theory of International Politics. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

White J. B. Islamist Mobilization in Turkey a Study in Vernacular Politics. Seattle: University of Washington Press, 2002.

White, Jenny B. Civic Culture and Islam in Urban Turkey // Civil Society Challenging Western Models. L.-N.Y.: Routledge, 1996.

Wickham, Carrie Rosefsky. Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt. New York: Columbia University Press, 2003.

Wikileaks Türkiye belgelerinin tüm detayları // Hürriyet. 30.01.2003. URL: <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/wikileaks-turkiye-belgelerinin-tum-detaylari-16405290#BELGE8>

Wiktorowicz, Quintan. Civil Society as Social Control: State Power in Jordan // Comparative Politics. Vol. 33. Issue 1 (2000). P. 43–61.

Wiktorowicz, Quintan. Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach. Bloomington: Indiana University Press, 2004.

Winrow G. Turkey in Post-Soviet Central Asia. London: Royal Institute of International Affairs, 1995. P. 7.

Winrow G. Turkey in Post-Soviet Central Asia. London: Royal Institute of International Affairs, 1995. P. 16–31.

Wolfowitz: Accept your mistake, our partnership shall continue. Hürriyet Daily News // Hürriyet, 7.05.2003. URL: <http://www.hurriyet.com.tr/wolfowitz-accept-your-mistake-our-partnership-shall-continue-145127>

Workers boost Egypt protests // Al Jazeera. 10.02.2011. URL: <https://www.aljazeera.com/news/middleeast/2011/02/20112913546831171.html>

World Values Survey, 1990, 1996, 2001 Turkey. URL: <http://www.worldvaluessurvey.org/>

Yaşar E. İskenderpaşa Cemaatı: Dergah'tan Partiye, Vakıf'tan Şirkete Bir Kimliğin Oluşumu ve Dönüşümü // Modern Türkiye'de siyasî düşünce: İslamcılık. V. 6. İstanbul, 2011.

Yavuz M. H. Toward an Islamic enlightenment: the Gulen movement. Oxford University Press, 2013.

Yavuz M. Hakan, Öztürk & Ahmet Erdi. Turkish secularism and Islam under the reign of Erdoğan // Southeast European and Black Sea Studies. Vol. 19. Issue 1 (2019).

Yavuz, Hakan, Öztürk, Ahmet. Turkish secularism and Islam under the reign of Erdoğan // Southeast European and Black Sea Studies, Vol. 19. Issue 1 (2019). P. 1–9.

Yavuz, M. Hakan. Islamic political identity in Turkey. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Yavuz, M. Hakan. Understanding Turkish secularism in the 21th century: a contextual roadmap // Southeast European and Black Sea Studies, Vol. 19. Issue 1 (2019), P. 55–79.

Yediyıldız B. XVIII. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi. Bir Sosyal Tarih İncelemesi. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003.

Yerasimos S. Civil Society, Europe and Turkey // Civil Society in the Grip of Nationalism. İstanbul: Ergon, 2000.

Yesil, Bilge. Media in New Turkey: The Origins of an Authoritarian Neoliberal State. Urbana: University of Illinois Press, 2016. P. 96–98.

Yildirim S. Menzil Nakşîliği kadın cemaati üzerine sosyolojik bir araştırma: Adıyaman örneği. Elâzığ: Fırat Üniversitesi. 2009.

Marty M. E. Hizmet Means Service: Perspectives on an Alternative Path Within Islam. Berkeley: University of California Press, 2015.

Yılmaz H. Dünden bugüne Gümüşhânevî mektebi. İstanbul: Seha, 1997.

Yom, Sean. Civil Society and Democratization in the Arab World // Middle East Review of International Affairs. Vol. 9. Issue 4 (2005). P. 14–33.

Yüksel H. Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Hayatında Vakıfların Rolü (1585–1683). Sivas: Özel Yayın, 1998.

Zarcone, Thierry. Nakşibendiler ve Türkiye Cumhuriyeti: Zulümden, Yeniden Din, Siyasî ve Toplumsal Mevkiye Ulaşma (1925–1991) // Türkiye Günlüğü — Üç Aylık Fikir ve Kültür Dergisi Sayı 23. Yaz 1993.

Zihnioğlu, Özge. European Union Civil Society Policy and Turkey: A Bridge Too Far? New York: Palgrave Macmillan, 2013.

Zürcher, Erik Jan; van der Linden, Heleen. Searching for the Fault Line. A Survey of the Role of Turkish Islam in the Accession of Turkey to the European Union in the Light of the Clash of the Civilisations // The European Union, Turkey and Islam. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2004. P. 81–174. URL: <https://library.oapen.org/bitstream/handle/20.500.12657/35133/340213.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Об авторах

Шлыков Павел Вячеславович — канд. ист. наук, доцент ИСАА МГУ им. М. В. Ломоносова, член Европейской ассоциации арабистов и исламоведов (Union Europeenne des Arabisants et Islamisants), Ассоциации международных исследований (International Studies Associations — ISA), Международной ассоциации политической науки (International Political Science Association — IPSA), Британской ассоциации славяноведческих и восточноевропейских исследований (British Association for Slavonic and East European Studies — BASEES). Специалист в области социальной и политической истории Турецкой Республики и поздней Османской империи. Сфера научных интересов охватывает проблемы трансформации исламских институтов в странах Ближнего и Среднего Востока, историю российско-турецких отношений, вопросы модернизации и развития гражданского общества. Автор монографий «Вакфы в Турции: трансформация традиционного института» (М.: Марджани, 2011), «Динамика российско-турецких отношений в условиях нарастания глобальной нестабильности (в соавторстве с Н. Ю. Ульченко, М.: ИВ РАН, 2014) и 160 других публикаций в научных изданиях на русском, английском и турецком языках.

Саетов Ильшат Габитович — канд. полит. наук, научный сотрудник сектора Турции ЦИБСВ ИВ РАН, редактор журнала Islamology (Фонд Марджани), член Ассоциации научных редакторов и издателей РФ. Специалист по современной Турции. Сфера научных интересов охватывает вопросы ислама во внутренней по-

литике республиканской Турции, политические технологии в турецкой политике, турецкие мусульманские общины, османскую прессу в начале XX в. Автор монографии «Технологии политического маркетинга в России и Турции» (М.: ИВ РАН, 2017) и более 20 научных публикаций в российских и зарубежных журналах.

Колдунова Екатерина Валерьевна — канд. полит. наук, директор Центра АСЕАН, доцент кафедры востоковедения МГИМО МИД России. Автор, соавтор и соредатор более 160 научных публикаций на русском, английском, китайском и итальянском языках. Исследования Е. В. Колдуновой посвящены международным отношениям и региональным трансформациям в Азии, проблемам безопасности, внешней политике России в Азии, внутренней и внешней политике стран Юго-Восточной Азии. Среди ее публикаций — монографии «Безопасность в Восточной Азии: новые вызовы» (М.: Навона, 2010), «Развитие социально-политической мысли, высоких технологий и науки в крупнейших странах Азии» (в соавторстве с С. И. Луневым, М.: Academia, 2015), «Формирование азиатских исследований: геополитика и институты» (“Framing Asian Studies: Geopolitics and Institutions”, co-edited by Albert Tzeng, William L Richter, Ekaterina Koldunova, Singapore, 2018).

Научное издание

**ШЛЫКОВ Павел Вячеславович
САЕТОВ Ильшат Габитович
КОЛДУНОВА Екатерина Валерьевна**

Редактор и корректор *Д. А. Сарабьева*
Верстка *А. С. Яшин*
Дизайн обложки *А. С. Яшин*

Подписано 26.11.2021
Формат 60х90/16. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 19,0. Уч.-изд. л. 14,9.
Тираж 500 экз. Зак. № 472

Федеральное государственное
бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения РАН
107031 Москва, ул. Рождественка, 12
Научно-издательский отдел
Зав. отделом И. В. Федулов
E-mail: izd@ivran.ru

Отпечатано в ПАО «Т8 Издательские Технологии»
109316, г. Москва, Волгоградский пр-т, 42, корп. 5
тел.: 8 (499) 288-74-01
e-mail: www.t8print.ru