

*На правах рукописи*

**МАРТЫНЕНКО Александр Валентинович**

**ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИЕ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ  
ОСОБЕННОСТИ НОВЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ СООБЩЕСТВ В  
КОНТЕКСТЕ МОДЕРНИЗАЦИИ ИСЛАМА  
(историко-политический анализ бахаи и ахмадийа)**

Специальность 23.00.01 – Теория политики,  
история и методология политической науки  
(по историческим наукам)

**АВТОРЕФЕРАТ**  
диссертации на соискание ученой степени  
доктора исторических наук

Казань - 2006

Диссертация выполнена на кафедре всемирной истории и права  
Мордовского государственного педагогического института

*Официальные оппоненты:*

доктор политических наук,  
профессор **Мухаметшин Рафик Мухаметшович**

доктор исторических наук,  
профессор **Набиев Ринат Ахметгалиевич**

доктор исторических наук,  
профессор **Корнишина Галина Альбертовна**

*Ведущая организация:*

Ульяновский государственный университет

Защита состоится \_\_\_\_\_ 2006 года в \_\_\_\_\_ часов на заседании диссертационного совета Д 212.081.17 по присуждению ученой степени доктора исторических наук при Казанском государственном университете по адресу: 420008, Казань, ул. Кремлевская, д. 18, корпус 2, ауд. 1113.

С диссертацией можно ознакомиться в Научной библиотеке им. Н.И. Лобачевского Казанского государственного университета.

Автореферат разослан \_\_\_\_\_ 2006 года.

Ученый секретарь  
диссертационного совета,  
доцент

А.Г. Циунчук

## ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

### **Актуальность темы.**

Международные сообщества бахаи и ахмади представляют собой религиозные течения, сформировавшиеся в историко-культурных границах мусульманской цивилизации во второй половине XIX – начале XX вв.<sup>1</sup>. Впоследствии бахаи и ахмади пережили достаточно глубокую организационную трансформацию из небольших религиозных общин в международные движения, получившие широкое распространение во многих странах мира. С другой стороны, стремление синтезировать исламскую традицию с элементами западной культуры определило маргинальное положение бахаи и ахмади по отношению к мусульманскому миру. В глазах правоверных мусульман и бахаи, и ахмади практически изначально стали опасными еретиками, впавшими в куфр (неверие). И если адепты ахмадийата, несмотря на почти повсеместную обструкцию со стороны мусульман, продолжают считать себя носителями некоего «истинного ислама», то бахаи подчеркивают независимый характер своего вероучения, даже претендуя на статус «новой мировой религии».

Формирование в рамках позднего мусульманского сектантства столь своеобразных религиозных сообществ было бы, пожалуй, невозможным вне широкомасштабных процессов модернизации, охвативших исламский мир XIX – XX вв. Поэтому исследование религии бахаи и ахмадийата именно в контексте общей модернизации ислама повышает эффективность их историко-политического и сравнительно-исторического анализа.

Политическая мысль в исламских странах в колониальную (отчасти – и в постколониальную) эпоху развивалась в условиях мощного «культурного облучения» со стороны западноевропейских держав и США. Мусульманские мыслители Нового и Новейшего времени, стремясь актуализировать традиционные нормы ислама в стремительно меняющихся реалиях современности, органично включили в свои доктрины элементы самых разнообразных идейных течений Запада – от либеральных до марксистских. В немалой степени такие «идеологические подпитки» из европейской религиозной, философской и политико-правовой культуры определили характер и содержание вероучительных доктрин бахаи и ахмади.

Актуальность исследования религии бахаи и ахмадийата обусловлена рядом факторов. Во-первых, разработанные бахаи и ахмади доктрины «нового мирового порядка» (бахаи) и «всемирного халифата» (ахмади) заняли заметное место в религиозно-политической мысли второй половины XIX – XX вв., фактически став своеобразными альтернативными моделями политического развития человечества, впрочем, носящими, по мнению

---

<sup>1</sup> В русскоязычной литературе встречается достаточно большое количество транслитераций названий рассматриваемых религиозных течений, например – «бахаизм», «бехаизм», «бехаитство», «вера бахаи», «ахмади», «ахмадийство» и т.п. В целях унификации терминов в данном исследовании в отношении самих религиозных течений будут употребляться названия «международное сообщество бахаи», «религия бахаи», «община бахаи», «ахмадийа» и «ахмадийат», а в отношении адептов этих течений – «бахаи» и «ахмади» (за исключением названий этих общин, приводимых в цитируемых источниках).

автора исследования, ярко выраженный утопический характер. Во-вторых, необходимо признать, что в настоящее время данные религиозные сообщества переживают стадию быстрого развития, активно проникая в неосвоенные ими ранее регионы мира, в том числе на постсоветское пространство (в частности, в Российскую Федерацию). Относительные успехи прозелитической проповеди бахаи и ахмади в разных странах и среди разных социальных и этноконфессиональных слоев не могут оставаться без внимания исследователей, свидетельствуя о необходимости изучения этих неоднозначных и быстро развивающихся культурно-исторических и религиозно-политических феноменов.

**Предметом научного исследования** являются международное сообщество бахаи и ахмадийат – религиозные движения, крайне неоднозначные по идейным установкам и неоднородные по социальному и этническому составу, но в то же время обладающие достаточно сильным социокультурным потенциалом развития.

**Объектом научного исследования** являются социально-экономические, политические и идейно-концептуальные аспекты международного сообщества бахаи и ахмадийата в их сравнительно-историческом рассмотрении.

**Хронологические рамки** работы определены основными этапами формирования религиозных общин бахаи и ахмади и охватывают период с 1840/60-х гг. (то есть периода зарождения данных общин) до начала XXI столетия.

**Территориальные рамки** работы весьма обширны, что обусловлено глобальными масштабами распространения религиозных сообществ бахаи и ахмади. В рамках диссертационного исследования прослеживается историко-политическая «география» распространения бахаи и ахмади, включающая в себя страны мусульманского мира, ведущие западные державы (такие как США, Великобритания, ФРГ), государства Тропической Африки, Латинской Америки и Океании, и, наконец, постсоветское пространство, в том числе Российскую Федерацию.

**Историография проблемы** рассматривается во втором параграфе первой главы (подробнее о ней – ниже). На сегодняшний день приходится констатировать, что, несмотря на наличие достаточно обширной литературы по религии бахаи и (правда, гораздо в меньшей степени) по ахмадийату, данные религиозные сообщества изучены крайне поверхностно. Подтверждением этому тезису служит не только недостаток фундаментальных исследований по религии бахаи и ахмадийату (о работах апологетического характера речь здесь не идет), но и определенная односторонность их рассмотрения. При наличии большого количества общих

черт в вероучениях и организационных структурах религии бахаи и ахмадийата, при очевидно прослеживаемой аналогии в их исторических судьбах в исламском мире, до сих пор не было предпринято попыток объединенного теоретического анализа данных течений, направленного на выявление их типологического сходства.

**Целью данного исследования** является сравнительно-исторический анализ этнокультурных и социально-политических особенностей международного сообщества бахаи и ахмадийата в контексте процессов модернизации в исламе второй половины XIX – XX вв.

**Задачи исследования:**

- Выявить основные черты и тенденции эволюции модернистских процессов в исламе XIX – XX вв. с учетом его базовых ценностных установок и религиозного универсализма, а также через призму таких проблем, как взаимовлияние исламской и западной культур; европейский колониализм и кризис исламской государственности; трансформация традиционных исламских институтов в эпоху колониализма. Выполнение данной задачи было бы неполным без краткой характеристики основных течений и концепций собственно мусульманского модернизма, которым посвящен второй параграф второго раздела диссертации.
- Определить социально-политические предпосылки возникновения международного движения бахаи и ахмадийата, а также их социокультурные истоки.
- Проследить основные этапы формирования и идейно-организационной эволюции бахаи и ахмадийата от относительно небольших сектантских общин до международных религиозных движений, специфику их распространения в отдельных регионах Востока и Запада, а также в России.
- Обозначить общие концептуальные черты вероучений бахаи и ахмади, а также специфику их религиозных доктрин.
- Провести комплексный и контекстный анализ проблемы неприятия в отношении бахаи и ахмади со стороны традиционного ислама; обосновать «постисламский» характер данных движений, то есть их маргинальное положение в мусульманском мире, по отношению к мусульманскому правосерию (причем как суннитскому, так и шиитскому).
- Дать общую оценку социокультурному потенциалу и перспективам дальнейшего развития международного сообщества бахаи и ахмадийата.
- Отдельную, самостоятельную задачу диссертационного исследования составляет введение в научный оборот отечественной историографии новых источников по

международному сообществу бахаи на языке фарси, включающих в себя как материалы периодической печати, так и документацию государственных учреждений Ирана. Некоторые из этих источников были ранее недоступны широкой общественности в силу информационной закрытости Исламской Республики Иран 1980-х гг. Автор диссертационного исследования получил возможность перевода и анализа данных источников благодаря содействию общины бахаи г. Гамильтон (Канада).

**Источниковая база исследования** характеризуется в первом параграфе первой главы. В целом, источники, на которые опирается диссертационное исследование, можно условно разделить на три большие группы (подробнее об источниках – ниже): 1) корпус «священных» писаний бахаи и ахмади, включающий в себя многочисленные богословские, религиозно-политические, полемические труды основоположников и крупнейших религиозных авторитетов бахаи и ахмади; 2) материалы периодической печати и документации государственных учреждений Ирана 1950/80-х гг., свидетельствующие о преследованиях общины бахаи в этой стране (все источники данной группы – на языке фарси); 3) религиозно-политические и религиозно-философские произведения крупнейших представителей мусульманского реформаторства и мусульманского модернизма.

#### **Методология и методы исследования.**

Методология исследования опирается на цивилизационный подход, теоретические основы которого были изложены в философско-исторических трудах Н.Я. Данилевского, О.Шпенглера, М. Вебера, В. Шубарта, А. Тойнби.

Структурирование цивилизационной методологии в отечественной и западноевропейской историографии и философии истории приходится на последнюю четверть XIX в., получив оформление, прежде всего, в трудах Н.Я. Данилевского, О. Шпенглера и А. Тойнби.

Несмотря на то, что основная разработка цивилизационного подхода осуществлялась в рамках гуманитарной мысли Запада, широко признано, что у его истоков стоит Н.Я. Данилевский (1822 – 1885 гг.) – русский мыслитель–почвенник, один из представителей славянофильства, идеолог самобытного русского пути. Его основной труд «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Романо-Германскому» (1869 г.) оказал исключительно большое влияние на современную западную философию истории, к слову, гораздо большее, нежели на отечественную историографию (последнее не в последнюю очередь обусловлено десятилетиями безраздельного господства в ней марксистской методологии).

Н.Я. Данилевский заложил основы пространственно-временной локализации отдельных типов общественного развития, представив, по сути дела, видение истории, альтернативное общепринятому. Данное понимание

исторического процесса построено на отрицании его универсального единства и на вычленении особых культурно-исторических типов (цивилизаций), отличающихся друг от друга по внутреннему содержанию и специфике развития, но в одинаковой степени подверженных процессам зарождения, возмужания, деградации и смерти: «Итак, – пишет Н.Я. Данилевский, – естественная система истории должна заключаться в различении культурно-исторических типов развития как главного основания ее делений от степени развития, по которым только эти типы (а не совокупность исторических явлений) могут подразделяться»<sup>1</sup>. Исторические идеи Н.Я. Данилевского не получили должного резонанса при жизни мыслителя, но именно они предвосхитили аналогичные теоретические построения западных «архитекторов» цивилизационной методологии, прежде всего – Шпенглера и Тойнби.

Освальд Шпенглер (1880 – 1936 гг.) громко заявил о «праве на жизнь» нового подхода к трактовке исторического процесса в своей знаменитой книге «Закат Европы» (1918 – 1922 гг.). О. Шпенглер развивает специфическое истолкование категории «культура» как явления локального и даже загерметизированного, то есть в известной степени замкнутого в себе. Он пишет по данному поводу: «Культуры суть организмы. Всемирная история – их общая биография. /.../ В судьбе отдельных, сменяющих друг друга, вырастающих друг возле друга, соприкасающихся, оттесняющих и подавляющих друг друга культур исчерпывается содержание всей человеческой истории»<sup>2</sup>. Особенностью концепции О. Шпенглера является противопоставление культуры и цивилизации: последняя мыслится как период «окаменения» и умирания культуры, «омассовления» всех сфер человеческой жизни (символом последнего, например, выступают огромные города – мегаполисы, мировые войны, диктаторские режимы во главе с харизматическими вождями, называемыми Шпенглером «цезарями» и т.п.).

Без сомнения, крупнейшим представителем, классиком цивилизационного подхода является Арнольд Джордж Тойнби (1889 – 1975 гг.), английский историк, философ истории, общественно-политический деятель, развернувший в своем фундаментальном труде «Постижение истории»<sup>3</sup> (1934 – 1961 гг.) масштабное обозрение всемирной истории на основе представления о цивилизациях как относительно замкнутых, дискретных единицах, на которые распадается историческое бытие человечества. Динамика цивилизаций, согласно А. Тойнби, определяется законом «вызова-и-ответа», согласно которому каждый шаг цивилизации вперед связан с ее адекватным ответом на тот или иной вызов исторической ситуации (неблагоприятные природные условия, внешняя агрессия и др.). Особую роль А. Тойнби отводит объединяющей роли мировых религий

---

<sup>1</sup> Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Романо-Германскому. – М.: Книга, 1991. – С.87.

<sup>2</sup> Шпенглер О. Закат Европы. – М.: Мысль, 1993. – С.262.

<sup>3</sup> Тойнби А.Дж. Постижение истории. – М.: Прогресс, 1991. – 731 с.

(буддизма, христианства, ислама) как носительниц высших ценностных ориентиров.

Обозначенные выше идеи легли в основу исходных теоретических и методологических посылок данного исследования, причем предпочтение отдано более гибкому, на наш взгляд, и, соответственно, менее схематичному по сравнению со Шпенглером тойнбианскому пониманию локальной цивилизации как особого социокультурного типа, не противопоставляемого конкретной культуре, а органически связанного с ней. Культура, прежде всего – духовная культура, лежит в основе цивилизации, образуя ее цивилизационный фундамент. Основатели цивилизационной методологии расходились в количестве локальных культур – цивилизаций (у Тойнби, к примеру, их количество колебалось в разное время в пределах нескольких десятков).

В центре внимания данного исследования лежит, конечно, цивилизация исламская как некая культурно-историческая общность, из недр которой вышли и на основе которой сформировались религиозные течения бахаи и ахмади.

К исследованию привлечены также материалы общетеоретических и концептуальных работ по различным аспектам дихотомии «Запад – Восток» в колониальную эпоху и постколониальный период (Б.С. Ерасов, В.В. Загладин, В.А. Зарин, М.А. Мамонова, Е.Б. Рашковский, В.Л. Цымбурский)<sup>1</sup>. В качестве общего рефрена работ многих из названных авторов можно выделить тезис о том, что уникальность и даже самодостаточность цивилизаций и соответствующих им культурных моделей особенно ярко проявились на Востоке (в том числе на Востоке мусульманском). Однако, подвергшись в ходе колониальной экспансии сильному «культурному облучению» Запада, цивилизации Востока не смогли избежать своеобразных

---

<sup>1</sup> Ерасов Б.С. Культура, религия и цивилизация на Востоке. (Очерки общественной истории). – М.: Наука, 1990. – 207с.; Загладин В.В., Фролов И.Т. Глобальные проблемы современности: научный и социальный аспекты. – М.: Международные отношения, 1981. – 240 с.; Зарин В.А. Запад и Восток в мировой истории XIV – XIX веков. – М.: Наука, 1991. – 264 с.; Мамонова М.А. Запад и Восток. Традиции и новации рационального мышления. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1991. – 119 с.; Рашковский Е.Б. Востоковедная проблематика в культурно-исторической концепции А.Дж. Тойнби. – М.: Наука, 1976. – 198 с.; Рашковский Е.Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX – XX вв. – М.: Наука, 1990. – 200с.; Цымбурский В.Л. Сколько цивилизаций? (С Ламанским, Шпенглером и Тойнби над глобусом XXI века) // Pro et Contra. Журнал российской внутренней и внешней политики. Т.5, № 3. Россия и ее южные соседи. – М.: Carnegie Endowment for International Peace, 2001. – С.173 – 197.



социокультурных мутаций, к которым, по нашему глубокому убеждению, в полной мере можно отнести международное сообщество бахаи и ахмадийат.

Таким образом, цивилизационный подход делает возможным такое видение рассматриваемых религиозных течений, при котором социокультурные, духовные факторы и связи становятся определяющими в их характеристике, что, на наш взгляд, соответствует сущности данных феноменов.

Кроме того, представленное исследование опирается также на системно-комплексный подход, включая такие базовые его элементы, как структурно-функциональный, диалектический, герменевтический, феноменологический сравнительно-исторический методы. Данный подход, наряду (параллельно с цивилизационным) позволяет выявить различные сущностные аспекты религии бахаи и ахмадийата как последствий модернизации ислама в XIX – XX вв. в их диалектической взаимосвязи, а также преодолеть ограничения, неизбежно возникающие при монопольном применении отдельных методологических направлений.

При решении исследовательских задач применялись общеметодологические методы сравнения, анализа и синтеза.

**Научная новизна** исследования обусловлена тем, что данная работа представляет собой первую попытку сравнительно-исторического анализа международного сообщества бахаи и ахмадийата в контексте процессов модернизации в исламе XIX – XX столетий.

#### **Теоретическая и научно-практическая значимость работы.**

Диссертационное исследование имеет теоретико-методологический и прикладной характер.

Теоретическая значимость проведенного исследования заключается в опыте системного обобщения основных признаков и тенденций развития рассматриваемых феноменов – религиозных сообществ бахаи и ахмади – в контексте модернизации ислама и через призму цивилизационной методологии.

Прикладная значимость проведенного исследования во многом обусловлена его темой, неразрывно связанной с целым рядом актуальных проблем современного востоковедения, в целом, и исламоведения, в частности. Результаты и материалы исследования могут использоваться при разработке учебных курсов по истории стран Азии и Африки, истории религий, истории философии, политологии и ряда других дисциплин.

#### **Положения, выносимые диссертантом на защиту.**

1. Процессы модернизации ислама и зарождение мусульманского модернизма были обусловлены целым рядом факторов, связанных со структурной трансформацией мусульманской цивилизации в эпоху колониализма. Наиболее значимыми факторами модернизации

ислама автору исследования представляются следующие: разрушение социально-экономических, политико-государственных и культурно-бытовых основ мусульманского традиционного общества вследствие колониальной экспансии европейских держав; формирование в отдельных странах Ближнего и Среднего Востока влиятельной и политически активной прослойки мусульманской интеллигенции, испытавшей сильное «культурное облучение» Запада, то есть мощное влияние европейской культуры; застой и кризис традиционной исламской догматики и культуры, оказавшихся не в состоянии дать адекватный ответ на обусловленные колониализмом изменения в социально-политической, экономической и духовной жизни мусульманских стран; стремление политических элит отдельных мусульманских государств преодолеть зависимость от держав путем модернизаторских реформ в области государственно-административного управления, военного дела, экономики, права, культуры и быта.

2. Наиболее влиятельным и развитым направлением мусульманского модернизма в XIX – XX вв. стал комплекс социально-политических, культурно-просветительских и религиозно-философских движений, охвативших абсолютное большинство мусульманских государств. В виду крайнего многообразия, неоднородности и своеобразной идейной «разноголосицы» данных движений приходится констатировать, что указанное направление имеет сложную структуру, дающую простор для множества различных классификаций и типологий. Автор представленной работы считает наиболее оптимальным в методологическом и исследовательском плане выделение нескольких уровней социально-политического и религиозно-философского мусульманского модернизма, неразрывно взаимосвязанных друг с другом. Во-первых, это организационный уровень, представленный целым рядом движений, общественно-политических и просветительских организаций, таких как панисламисты, пантюркисты, джадиды, деятели аль-Нахды, младоафганцы, халифатисты, сарекатисты и т.п. Во-вторых, это концептуальный уровень, включающий в себя отдельные учения, разработанные в рамках мусульманского модернизма (панисламизм, джадидизм, концепция «худи» Мухаммада Икбала Лахори, модернизированный фикх, модернизированный суфизм, многообразные концепции исламо-христианского диалога и т.д.). В-третьих, это регионально-территориальный уровень, на котором мы можем выделить несколько региональных моделей и модификаций исламского модернизма, имеющих как общие, так и специфические черты – арабскую (а в период существования Османской империи, на наш взгляд, можно говорить и об «арабо-османской» региональной модели модернизма), индо-пакистанскую, юговосточноазиатскую (малайско-индонезийскую), российскую (до разгрома

джадидистского движения советскими властями в 1920/30-е гг.). Данная типология, по мнению автора работы, способствует более адекватному и целостному восприятию феномена мусульманского модернизма, поскольку учитывает его многообразие, неоднородность, а также адаптационные потенции, проявляющие себя в разных социокультурных условиях.

3. Мусульманский модернизм изначально развивался в тесном взаимодействии с другими направлениями ислама, которое принимало формы не только дискуссионного диалога, но и открытой конфронтации. В настоящее время мусульманский модернизм по степени влияния значительно уступает как традиционалистскому, так и возрожденческо-фундаменталистскому направлениям в современном исламе. Однако, по мнению автора работы, это не умаляет его позитивной роли в развитии исламской цивилизации, что позволяет сделать вывод о достаточно мощном социокультурном и организационно-идейном потенциале мусульманского модернизма как наиболее перспективного варианта гармонизации вековых исламских норм с современными реалиями.
4. Модернистские тенденции затронули даже такую специфическую сферу традиционного ислама, как мусульманское сектантство (шиитское и суннитское), что привело к появлению на его идейно-организационной основе новых синкретических, аккультурационных течений – бахаи и ахмади – для которых характерны синтез исламских традиций с элементами других религиозных учений (христианства, индуизма) и с отдельными установками общественной мысли Европы, в том числе (и прежде всего) либерального толка. Это определило, во-первых, общее негативное отношение к указанным течениям со стороны мусульманских традиционалистов, зачастую принимавшее формы открытых гонений и репрессий; во-вторых, попытки самоидентификации данных религиозных общин либо путем открытого дистанцирования от исламского правоверия и претензий на статус новой «мировой» религии (бахаи), либо путем отождествления своей общины с «истинным», «обновленным» исламом (ахмади).
5. При внешней доктринальной несхожести, вероучения бахаи и ахмади содержат ряд общих черт, обусловивших их маргинальное положение по отношению к исламу. По сути, эти черты сводятся к стремлению бахаи и ахмади пересмотреть, дать модернистскую трактовку или даже объявить устаревшими многие базовые положения ислама, такие, например, как завершение истинных пророческих откровений миссией Мухаммада («Мухаммад – печать пророков»); обязанность мусульман совершать хадж в Мекку; классическое (по аль-фикху) толкование джихада, запрет на ростовщичество (ри'ба), и др.
6. В качестве типологически общей черты новых религиозных сообществ бахаи и ахмади можно выделить их ярко выраженную

глобалистскую направленность, проявившуюся в выработке данными международными общинами своеобразных моделей идеального мироустройства человечества («новый мировой порядок» у бахаи; «всемирный халифат» у ахмади).

7. Определенная общность прослеживается в социокультурных истоках учений бахаи и ахмади, которые испытали мощное влияние ислама и христианства.
8. Организационные особенности и направления деятельности бахаи и ахмади также имеют ряд общих черт, такие как наличие централизованной структуры управления, широкомасштабная миссионерская, просветительская и благотворительная деятельность.
9. Общие тенденции можно проследить также в динамике и «географии» распространения общин бахаи и ахмади: возникнув в мусульманских регионах, эти течения добились наибольших успехов в государствах Западной Европы, Северной Америки, а также в Тропической Африке.
10. В конце XIX – начале XX вв. началось проникновение бахаи и ахмади на территорию Российской империи, прерванное в 1920/30-е гг. репрессивными действиями советских властей в отношении этих общин. С начала 1990-х гг. бахаи и ахмади вновь осваивают постсоветское пространство, в том числе развернув активную прозелитическую деятельность в Российской Федерации.

#### **Апробация результатов исследования.**

Полученные в диссертационном исследовании результаты апробированы на следующих конференциях и семинарах:

1. Межвузовская научно-практическая конференция «Динамика состояний социума» (г. Саранск, март 1999 г.);
2. Всероссийская научно-практическая конференция «Регион: контуры безопасности» (г. Саранск, февраль 2001 г.);
3. Масловские региональные образовательные чтения (г. Саранск, декабрь 2001 г.);
4. IV международная научно-практическая конференция по региональной культуре «Культура и проблемы межэтнической коммуникации. Роль НКО в оптимизации межэтнических отношений» (г. Нижний Новгород, май 2002 г.);
5. Международные конференции IMISE (Международного движения за исследование процессов отчужденности) (г. Венеция, Италия, июль 2002 г.; г. Кларенфурт, Австрия, июль 2003 г.; г. Париж, Франция, июнь 2005 г.);
6. Всероссийская научно-практическая конференция «Актуальные проблемы воспитания: философский и социологический аспекты» (г. Саранск, сентябрь 2002 г.);

7. Межрегиональные научно-практические конференции «XXXVIII и XXXIX Евсевьевские чтения» (г. Саранск, ноябрь 2002 г. и ноябрь 2003 г.);
8. Международная научно-практическая конференция «I Ознобишенские чтения» (г. Инза, май 2003 г.);
9. V Конгресс этнологов и антропологов России (г. Омск, июнь 2003 г.);
10. III Международный семинар «Религия и гражданское общество: на пути к глобальному этосу» (г. Ялта, Украина, октябрь 2003 г.).
11. Межрегиональный научно-просветительский форум «Здоровье нации – область социального партнерства государства, общества и церкви» (г. Саранск, ноябрь 2003 г.);
12. Всероссийская конференция «Индивидуальные исследования в МИОНах: проблемы и перспективы» (Московская обл., УМЦ «Голицино», март 2004 г.);
13. Всероссийский круглый стол «Религии и политические процессы в современной России» (г. Уфа, сентябрь 2004 г.);
14. IV Международный семинар «Проблемы управления многоэтничными сообществами в условиях глобализационных и цивилизационных вызовов» (г. Ялта, Украина, ноябрь 2004 г.).
15. Межрегиональная научно-практическая конференция «Этнополитические и этносоциальные процессы в регионах России: модель Республики Башкортостан» (г. Уфа, декабрь 2004 г.).

Положения диссертации нашли отражение в статьях автора, опубликованных в научных сборниках и научных периодических изданиях Москвы, Нижнего Новгорода, Саранска, Неаполя (Италия), Симферополя (Украина); в частности, таких как Бюллетень Приволжского федерального округа «Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов» (г. Москва), сборник Русского исторического общества «Россия и мусульманский мир» (М., Русская Панорама, 2003 г.), международный журнал «Lo Straniero» (г. Неаполь, Италия; на английском языке); федеральный научно-методический журнал «Интеграция образования» (г. Саранск); научно-публицистический журнал «Регионология» (г. Саранск) (публикации в двух последних журналах рекомендованы ВАК РФ).

По теме диссертации автором изданы две монографии: «Бахаизм (Опыт философско-исторического анализа)» (Саранск: Мордов. гос. пед. ин-т, 2001); «Бахаи и ахмадийат: новые религиозные сообщества в контексте модернизации ислама (сравнительно-исторический анализ)» (Ульяновск: Ульяновский Дом печати, 2005).

Региональные аспекты исламо-христианского диалога, непосредственно связанные с темой представленной диссертации, автор исследовал в рамках коллективного гранта (№ КТК 400-2-02; 2003 – 2004 гг.) «Православное христианство и ислам на территории Мордовии: проблемы диалога (конец

XIX – XX вв.)» в рамках программы «Межрегиональные исследования в общественных науках», которая осуществляется российской благотворительной организацией АНО «ИНО – Центр (Информация. Наука. Образование)» совместно с Министерством образования Российской Федерации, Институтом имени Кеннана (США) при поддержке Корпорации Карнеги в Нью-Йорке (США), Фонда Джона Д. И Кэтрин Т. МакАртуров (США), Института «Открытое общество». По итогам исследовательской работы в рамках данного гранта автором диссертации были опубликованы материалы «Православное христианство и ислам в Мордовии: проблемы межкультурного диалога» (М.: Ин-т этнологии и антропологии РАН, 2005; в соавторстве с Грачевым С.В. и Шиловым Н.В.).

Материалы диссертационной работы были также апробированы автором в ходе преподавания курса «Новая и Новейшая история стран Азии и Африки» и курса по выбору «Социокультурные основы мусульманской цивилизации» на факультете истории и права Мордовского государственного педагогического института имени М.Е. Евсевьева (г. Саранск), а также курса «Религиоведение» в Саранском филиале Московской Правовой академии и курса «История религий» Саранского Духовного (православного) училища.

**Структура.** В соответствии с поставленной целью и задачами исследования диссертация состоит из введения, шести разделов, заключения, библиографического списка.

## ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **введении** обосновывается актуальность темы, определяются объект и предмет, хронологические и территориальные рамки, цель и задачи, методологические подходы, научная и практическая значимость исследования, формулируются основные положения, выносимые на защиту.

Первый раздел – **«Источники и историография по теме исследования»** – посвящен анализу источниковой базы и степени научной изученности поставленной проблемы.

В первом параграфе первого раздела – **«Источниковая база исследования»** – дается характеристика источникам, на которые опирается работа.

В качестве основных источников по исследуемой проблеме в данной работе привлечены произведения религиозных лидеров бахаи и ахмади, имеющие среди их адептов статус «священных писаний».

Среди достаточно обширного корпуса писаний международного сообщества бахаи необходимо выделить произведения его основателя –

Мирзы Хусейна Али Нури Бахауллы, написанные им в разные годы жизни на арабском и персидском языках с целью обоснования тех или иных положений созданного им вероучения. Большинство рукописных трудов Бахауллы на языках оригинала хранится в Международном архиве бахаи в городе Хайфа (Израиль). Однако на сегодняшний день существует большое количество переводов его писаний на европейские языки, выполненных самими бахаи и признанных ими каноническими, из которых автор диссертационного исследования использовал как русскоязычные редакции, так и издания на английском, немецком, французском и персидском (фарси) языках.

Среди обширного опубликованного наследия Бахауллы необходимо выделить ряд наиболее значимых в письменной традиции бахаи произведения, такие как «Китаб-и-Агдас» («Наисвятая книга» - своеобразная «библия» бахаи), «Китаб-и-Иган» («Книга несомненности»), «Сокровенные слова», «Хафт Вади» («Семь долин»)<sup>1</sup>, и др.

Кроме того, бахаи придают большое значение так называемым «лаух» - особым сборникам посланий Бахауллы, адресованных его последователям и оппонентам, а также некоторым монархам европейских и азиатских государств конца XIX – начала XX века<sup>2</sup>.

Наряду с произведениями самого Бахауллы, важными источниками по международному сообществу бахаи являются сочинения его авторитетных последователей, таких как Абдул-Баха, Шоги Эффенди Раббани, Мухаммад-и-Заранди Набиль Азам.

Как известно, книга сына и преемника Бахауллы Абдул-Баха «Парижские беседы»<sup>3</sup> сыграла значительную роль в популяризации вероучения бахаи на Западе. «Парижские беседы» включают в себя 58 проповедей Абдул-Баха, которые были прочитаны им во время своего пребывания в Париже в октябре – декабре 1912 г. Английский перевод этих выступлений, выполненный последовательницами веры бахаи Платт и Блумфилд, был одобрен самим автором и признан каноническим. В проповедях «Парижских бесед» раскрываются такие принципиально важные для вероучения бахаи идеи, как «новый мировой порядок» (единое,

---

<sup>1</sup> Бахауллы. Китаб-и-Агдас. Наисвятая Книга. – СПб.: Единение, 1998. – 376с.; Бахауллы. Китаб-и-Иган. Книга несомненности. – СПб.: Духовное собрание бахаи России, 2000. – 214 с.; Баха-Улла. Семь долин. Хафт вади. – Hofheim – Langenhain: Baha'i Verlag GmbH, 1991. – 66 с.; Бахауллаху. Китаб-и-Икан /Акад. пер. с перс., предисл., коммент. и текстол. прил. Ю.А. Ионесяна. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. – 264с.; Китабе Акдес. «Священнейшая книга» современных бабидов. Текст, перевод, введение и приложения А.Г. Туманского. – СПб.: б.и., 1899. – 160 с.; Baha'u'llah. Ketab – i – Iqan. – London: Bahai Publishing Trust, 1982. – 167 p. (англ.).

<sup>2</sup> См., например: Baha'u'llah. Tablets of Bahauallah. – Haifa: Baha'i Publishing Trust, 1982. – 269 p. (англ.).

<sup>3</sup> Abdu'l Baha. Paris talks. – London: Bahai Publishing Trust, 1971. – 184 p. (англ.).

планетарное государство), два аспекта человеческой природы (духовный и материальный), одиннадцать принципов веры бахаи и др. В «Парижских беседах» весьма наглядно прослеживаются не только очевидная вероучительная преемственность Бахауллы и Абдул-Баха, но и сильное влияние на последнего христианской теологии и этики. Это, в частности, проявилось в многочисленных ссылках Абдул-Баха на тексты Нового Завета.

Из других работ Абдул-Баха необходимо выделить следующие: «Воля и завещание Абдул-Баха»; «Ответы на некоторые вопросы», «Послание профессору доктору Форелю»; «Скрижали Божественного предназначения»<sup>1</sup>. К перечисленным выше сочинениям примыкают работы Абдул-Баха, выполненные на языке фарси и изданные на территории Российской империи. К их числу, относятся «Воззвание Абдул-Баха к бехаистам Востока и Запада» («Хатабэ́йе Абдолбаха Хазрат бэ́бахайян шарг ва гарб»), опубликованное в Баку в 1909 г., а также «Речь Абдул-Баха, произнесенная в Сан-Франциско в еврейской синагоге 12 октября 1912 г.» («Сурат-э хатабэ́йе мобаракэ́йе Хазрат Абдолбаха Аббас Эффенди дар ма'бад ва канисэ́йе азимэ эсраилийан Сан-Франциско»), опубликованная в Ашхабаде в 1918 г.<sup>2</sup> Небольшие по объему, эти послания, несомненно, служат важными источниками по общине бахаи в переломный для нее период трансформации в международное религиозное движение.

Значительную часть корпуса «священных писаний» бахаи составляет обширное литературное наследие третьего «хранителя веры» – Шоги Эффенди Раббани, продолжившего развитие и популяризацию основных идей Бахауллы и Абдул-Баха. К данному исследованию привлечены, прежде всего, такие известные работы Шоги Эффенди Раббани, как «Настал День Обетованный» и «Призыв к народам»<sup>3</sup>. Обе работы были написаны в Хайфе, в Палестине практически в одно время – в марте 1941 г., в самый разгар второй мировой войны. В книге «Настал День Обетованный» Шоги Эффенди Раббани обосновывает пророческую миссию Бахауллы и одновременно

---

<sup>1</sup> Абдул-Баха. Воля и завещание Абдул-Баха. – СПб.: Единение, 1994. – 30с.; Абдул-Баха. Ответы на некоторые вопросы. Размышления о Боге, миссии Пророков, вечных проблемах духа. – С.-Пб.: Духовное Собрание бахаи России, 1995. – 238с.; Абдул-Баха. Послание Абдул-Баха профессору доктору Форелю. – М.: Община бахаи Москвы, 1992. – 24 с.; Абдул-Баха. Скрижали божественного предназначения. – СПб.: Единение, 1996. – 127с.

<sup>2</sup> Хатабэ́йе Абд аль-Баха Хазрат Аббас Эффенди бэ́бахайян шарг ва гарб [Воззвание Аббаса Эффенди Абдул-Баха к бехаистам Востока и Запада]. – Баку: б.и., 1909. – 20с. (фарси); Аббас Эффенди, Абдул-Баха ибн Бехаолла. Сурате хатабэ́йе мобаракэ́йе хазрат Абдолбаха Аббас Эфенди дар ма'бад ва канисэ́йе азимэ эсраилийли (Сан-Франциско). [Речь Аббаса Эффенди, произнесенная в Сан-Франциско в еврейской синагоге 12 октября 1912 года]. – Ашхабад: б.и., 1918. – 13с. (фарси).

<sup>3</sup> Шоги Эффенди. Настал День обетованный. – СПб.: Единение, 1997. – 171с.; Шоги Эффенди. Призыв к народам. – СПб.: ИМПАКС, 1993. – 106 с.



выступает с резкой критикой христианства, ислама и большевизма, единственной реальной альтернативой которым он называет, естественно, вероучение бахаи. «Призыв к народам» представляет собой выдержки из писем Шоги Эффенди Раббани, содержащих его мысли о миропорядке бахаи и затрагивающих такие вопросы, как государственное устройство предполагаемого планетарного государства, отношение к другим религиям и т.д.

В создание апологетики бахаи внесли свой вклад современники и ближайшие соратники Бахауллы, принимавшие действительное участие в организации этой религиозной общины. К их числу относится Мухаммад-и Заранди, известный также как Набиль Азам, оставивший после себя едва ли не самое подробное бахаистское изложение их ранней истории – «Повествование Набиля». Этот труд был написан в 1888 г. и посвящен событиям, связанным с движением бабидов и началом деятельности Бахауллы в качестве самостоятельного религиозного лидера. Мухаммад-и Заранди Набиль Азам особо подчеркивает преемственность между бабидами и бахаи, что признается не только их пропагандой, но и большинством исследователей. Кроме переводов книги Набиля на европейские языки, существует любопытный вариант данной работы на языке фарси, изданный в Каире в 1924 г. – так называемый «Масневи о бехаизме и история восхождения Бахауллы», или «Масневи Мухаммада Али Заранди»<sup>1</sup>.

Поскольку история бахаи неразрывно связано с движением бабидов в Каджарской Персии 1844 – 1852 гг., в данном диссертационном исследовании в качестве источников привлечены различные европейские издания избранных сочинений Али Мухаммада Ширази Баба, в основном содержащих отрывки из его главной, «священной» книги «Байан аль-хакк» («Изъяснение истины»), а также его различные послания<sup>2</sup>.

Диссертационное исследование опирается на ряд дополнительных источников по бахаи, написанных на персидском языке (фарси).

---

<sup>1</sup> Набиль Азам. Повествование Набиля. – СПб.: Единение, 1994. – 158 с.; Nabil, A'zam Muhammad Zarandi. La chronique de Nabil: Ce livre relate les premiers de la revelation Baha'ie. – Bruxelles: Baha'ies, 1986. – 644p. (фран.); Nabil, A'zam Muhammad Zarandi. Nabils Bericht aus den fruhen Tagen der Baha'i – Offenbarung. – Hofheim – Langenhain: Baha'i – Verlag, 1982. – 233p. (нем.); Набил, Мухаммад-Али Заранди. Масневи Мухаммад Али Заранди [Масневи о бехаизме и история восхождения Бахауллы]. – Каир: б.и., 1924. – 112с. (фарси).

<sup>2</sup> Баб. Избранное. – С.-Пб.: Единение, 1994. – 78с.; Bab, Ali-Muhammad. Der Bab: Kleine Auswahl aus seinen Shrikten. – Hofheim – Langenhain: Baha'i – Verlag, 1980. – 62p. (нем.).

Во-первых, это анонимная рукопись, повествующая о кровавой расправе, учиненной шиитами над бахаи в городе Йезде, и опубликованная В.А. Жуковским в 1892 г.<sup>1</sup>

Во-вторых, это содержащие сведения о бахаи периодические издания Ирана, такие как «Бамдад» («Утро»), «Джомхури Ислами» («Исламская республика»), «Кейхан» («Мир»), «Набард'и Миллет» («Сражающаяся нация»), «Фирдоуси», «Хабар'и Джануб» («Новости Юга») (все названные в этом абзаце издания – на языке фарси).

В-третьих, это две работы иранского шиитского богослова Фазлолла Мохтади Собхи изданные в Тегеране в 1940-е гг. и представляющие собой критику вероучения бахаи с позиций мусульманского фундаментализма: «Письмо отца» и «Книга Собхи»<sup>2</sup>.

В-четвертых, это ряд документов различных государственных структур Ирана (например, шахской спецслужбы САВАК), свидетельствующих о преследованиях бахаи в этой стране, опубликованных в оригинале Д. Мартином и любезно переданных автору диссертации общиной бахаи из города Гамильтон (Канада). Автор диссертационного исследования впервые перевел на русский язык с фарси и ввел в научный оборот следующие документы:

1) Письмо министра здравоохранения ИРИ от 28 октября 1968 г. главе департамента министерства здравоохранения доктору Азархешу, запрещающее обеспечение трудоустройства медикам – бахаи;

2) Документ под грифом «секретно» из архивов САВАК о взаимодействии этой шахской спецслужбы с фундаменталистским обществом «Таблигат-и Эслами» в политике преследования бахаи (датирован 1978 г.);

3) Ордер из Департамента юстиции Исламской Республики Иран (№ 2208, январь 1981 г.) по регистрации собственности (Мийандуб), запрещающий коммерческую деятельность бахаи.

Достаточно обширный материал по современному состоянию международного сообщества бахаи автор диссертационного исследования почерпнул из частных предметных бесед и переписки с бахаи России, США, Канады, Германии и Индии.

Корпус священных текстов ахмади включает в себя произведения его основателя – Мирзы Гулама Ахмада Кадиани, а также его преемников – ахмадийских халифов.

---

<sup>1</sup> «Адамкошиха бахаиха дар Йезд...» («Убийства бахаи в Йезде»). Анонимная рукопись (фарси) / Оpubл. В.А. Жуковским. – СПб.: б.и., 1892. – 3с.

<sup>2</sup> Собхи, Фазлолла Мохтади. Пайям-э педар [Письмо отца]. – Тегеран: Амир-е Кабир, 1955. – 268с. (фарси); Собхи, Фазлолла Мохтади. Кетаб-е-Собхи [Книга Собхи]. – Тегеран: Данэш, 1933. – 216с. (фарси).

Из произведений Мирзы Гулама Ахмада Кадиани следует выделить фундаментальные работы «Иисус в Индии» и «Философия исламских учений».

Книга «Иисус в Индии»<sup>1</sup> была написана Мирзой Гуламом Ахмадом Кадиани в 1899 г., почти сразу став одним из основных догматических трудов ахмади. Содержание этого сочинения сводится к обоснованию известного ахмадийского тезиса о чудесном спасении Иисуса Христа от казни на Голгофе с его последующими поисками затерянных израильских племен и переселением в индийский город Шринагар, где якобы он и был погребен.

Оригинал работы «Философия исламских учений»<sup>2</sup> был прочитан Мирзой Гуламом Ахмадом Кадиани на языке урду на Конференции великих религий, состоявшейся в городе Лахор 26 – 29 декабря 1896 г. В «Философии исламских учений» в основном затрагиваются такие проблемы, как духовные и материальные аспекты бытия, вопросы нравственности на общесоциальном и индивидуальном уровнях, а также традиционное для ислама обоснование необходимости обращения к единобожию.

Из произведений преемников основателя ахмадийата необходимо особо выделить работу «Экономическая структура исламского общества»<sup>3</sup>, автором которой является Мирза Башир-уд-Дин Ахмад – сын Мирзы Гулама Ахмада Кадиани, возглавлявший общину ахмадийа в 1914 – 1965 гг. В основу указанной книги легла лекция Мирзы Башир-уд-Дин Ахмада, прочитанная им перед интеллигенцией Лахора в 1945 г. Несмотря на заявленную в названии данной книги экономическую проблематику, ее автор предлагает ахмадийскую трактовку очень широкого круга проблем, затрагивающих не только область экономических отношений, но и социальную сферу, вопросы политики и культуры, а также исламскую догматику. Из других работ Мирзы Башир-уд-Дин Ахмада отметим его тафсир – комментарии к Корану, опубликованные под названием «Введение в Священный Коран», а также англоязычное издание его труда «Приглашение к ахмадийату»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Хазрат Мирза Гулам Ахмад из Кадиана. Иисус в Индии. – Islamabad: Islam international publications Ltd, 1991. – 119 с.

<sup>2</sup> Хазрат Мирза Гулам Ахмад из Кадиана. Философия исламских учений. – Islamabad: Islam International Publications Ltd, 1991. – 139 с.

<sup>3</sup> Мирза Башир-уд-дин Махмуд Ахмад. Экономическая структура исламского общества. Islamabad: Islam International Publications Ltd, 1992. – 106с.

<sup>4</sup> Мирза Башир-уд-дин Ахмад. Введение в Священный Коран. – Islamabad: Islam International Publications, 1991. – 460с.; Ahmad, Mirza Bashir-ud-din Mahmud. Invitation to Ahmadiyyat: Being a statement of beliefs, a rationale of claims and an invitation, on behalf of the Ahmadiyya movement for the propagation of Islam. – London: Routledge & Kegan Paul, 1980. – 328p. (англ.).

Кроме того, в диссертационном исследовании использованы материалы многочисленных посланий и публичных обращений (в том числе – к российской общественности) нынешнего главы ахмадийата – Мирзы Тахира Ахмада<sup>1</sup>.

В диссертационном исследовании использован также ряд дополнительных источников, не имеющих непосредственного отношения к бахаи и ахмади, но дающих представление о характере и основных тенденциях развития мусульманского модернизма, в контексте которого рассматриваются данные течения. Эту группу дополнительных источников, отражающих различные концептуальные подходы к проблеме модернизации ислама, образуют работы целого ряда мусульманских мыслителей XIX – XX вв., таких как Мухаммад Абдо, Абд ар-Рахман аль-Кавакби, Исмаил-бей Гаспринский, Мухаммад Икбал Лахори, Абдуллахи Ахмед ан-Наим, Али Шариати, Идрис Шах<sup>2</sup>.

Кроме того, к диссертационному исследованию привлечены отдельные труды представителей татарской и башкирской богословско-философской мысли второй половины XIX – начала XX вв., сыгравших значительную роль в истории мусульманского реформаторства, таких как Шихабдин Марджани, Муса Джаруллах Бигиев, Ризаэтдин Фахретдинов, Габдрахман ибн аш-Шаих Зейнулла Расули<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Мирза Тахир Ахмад. Народам СССР – с любовью: Послание Главы Ахмадийского Движения в Исламе Мирзы Тахира Ахмада. – Islamabad: Islam International Publications, 1990. – 50с.; Мирза Тахир Ахмад. Убийство – во имя Аллаха? – Islamabad: Islam International Publications, 1991. – 196с.

<sup>2</sup> Аль-Кавакби, Абд ар-Рахман. Природа деспотизма и гибельность порабощения. – М.: Наука, 1964. – 135с.; Ан-Наим, Абдуллахи Ахмед. На пути к исламской реформации. Гражданские свободы, права человека и международное право. – М.: Музей и общественный центр имени Андрея Сахарова, 1999. – 283 с.; Гаспринский И. Русско-восточное соглашение. Мысли, заметки и пожелания Исмаила Гаспринского. – Бахчисарай: Лит. газ. «Переводчик», 1896. – 20с.; Гаспринский И. Русское мусульманство // Этнографическое обозрение. – М., 1992. - № 6. – С. 110 – 116; Идрис Шах. Суфизм. – М.: Клышников, Комаров и Ко, 1994. – 446 с.; Икбал, Мухаммад Лахори. Реконструкция религиозной мысли в исламе. – М.: «Восточная лит-ра» РАН, 2002. – 200с.; Abduh, Muhammad. The theology of unity. – London: Allen & Unwin, 1966. – 164 p. (англ.); Shariati, Ali. What is to be done: The enlightened thinkers to an Islamic renaissance. – Houston: Institute for research to Islamic studies, 1968. – 181p. (англ.); Мухаммад Икбал. Стихи // Одиннадцать великих поэтов. Избранное. Классическая поэзия на урду / Под ред. Сейида Сейдара Таги Кермани. – Лахор – Лакхнау, 2000. – С. 415 – 466 (на языке урду).

<sup>3</sup> Марджани, Шихабдин. Мустафад аль-ахбар фи ахвали Казань ва Булгар / под ред. Я.Г. Абдуллина и А.Н. Хайруллина. – Казань: Татар. кн. изд-во, 1989. – 414с.; Марджани, Шихабдин. Очерки Марджани о восточных народах / под ред. А. Юзеева. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2003. – 175с.; Бигиев, Муса. Доказательства Божьей милости. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1999. – 192с.; Фахретдинов, Ризаэтдин. Свод правил веры. – Казань: Иман, 1995. – 602с.; Расули, Габдрахман ибн аш-Шаих Зейнулла. Мусульманская вера. – Казань: Фобос, 1991. – 31с.

Во втором параграфе первого раздела – «**Степень разработанности (историография) темы исследования**» – анализируются основные направления и концепции в исследовании общин бахаи и ахмади в отечественной и зарубежной историографии.

В существующей литературе по международному сообществу бахаи и ахмадийату можно условно выделить несколько основных концептуальных подходов.

Первый подход – назовем его «апологетическим» – представлен большим количеством работ, написанных приверженцами религии бахаи и ахмадийата и потому носящих откровенно прозелитический характер. Так, в качестве популяризаторов истории и вероучения бахаи выступают такие западные авторы, как Гроссманн Х., Гувьон К., Джагги К., Жувьон Ф., Коллинс В., Линдстром Д., Мартин Д., Миджетт Л., Мотлаг Х., Нейлор Е., Перкинс М., Рэдли Г., Сирз У., Таунсхенд Д., Хаддлестон Д., Хейнсворт Ф., Хэтчер У., Шэфер У., Эсслемонт Д.<sup>1</sup> Особую группу популяризаторов вероучения бахаи образуют авторы персидского происхождения, в большинстве своем эмигрировавшие на Запад от преследований у себя на родине, в Иране, такие как Бади Д. и Бади Х., Балужи, Дустдар, Каземзаде, Касрави-Табриз, Мафтун-э Йазди, Мотагхед, Рухийа Раббани, Тахерзаде, Али-Акбар Фурутан<sup>2</sup>.

Среди зарубежных популяризаторов и апологетов вероучения ахмади необходимо назвать таких авторов, как А. Лоусон, Л. Хамман, а также представитель «лахорской группы» ахмади Маулана Мухаммад Али<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> См., например: Гувьон К., Жувьон Ф. Садовники Господа. Навстречу миллионам бахаи. – СПб.: ИМПАКС, 1993. – 239 с.; Мартин Дж.Д., Хэтчер У. Новая мировая религия: Вера бахаи. – СПб.: Единение, 1995. – 337с.; Перкинс М., Хейнсворт Ф. Вера бахаи. – М.: Местное Духовное Собрание бахаи, 1992. – 94с.; Хэтчер У. Понятие духовности. – Киев: Феникс, 1994. – 71с.; Эсслемонт Д.Э. Баха-Улла и новая эра. – New Delhi: Bahai Publishing Trust, 1989. – 312 с.; Hatcher W., Martin J.D. The Baha'i Faith: The emerging global religion. – San Francisco: Harper & Row, 1989. – 228p. (англ.).

<sup>2</sup> См., например: Каземзаде К. Коротко о вере бахаи. – М.: Местное Духовное Собрание бахаи, 1992. – 24с.; Тахерзаде А. Доверенные Всемилостивого. – СПб.: Единение, 1995. – 92с.; Badiie J. Q., Badiie H. The Calligraphy of Mishkin-Qalam //The journal of bahais studies, vol. 3, № 4, 1991. – P. 1 – 22. (англ.); Baluizi, Hasan Muvaqqar. Baha'u'llah: The King of Glory. – Oxford: Ronald, 1980. – 539p. (англ.); Motaghd, Ehsan. Light of the faith: Bahai guidelines for the modern world. – Omaha: Neb, 1988. – 151p. (англ.); Taherzadeh, Adib. The revelation of Baha'u'llah. – Oxford: Ronald, 1975. – 563p. (англ.).

<sup>3</sup> См., например: Лоусон А. Ахмад – обетованный Мессия и Махди. – Islamabad: Islam international publications Ltd, 1992. – 32 с.; Священный Коран: двуязычное издание (переработанное)/ Подг. Маулана Мухаммад Али. – Лахор: Ахмадийа Анджуман Ишаат Ислам, 1997. – 1312с.; Hammann Louis J.Ph.D. (Professor of Religion. Gettysburg College). Ahmadiyyat. An introduction. – The Ahmadiyya Movement in Islam Inc. Washington, 1985. – 10 p. (англ.).

Кроме того, в последнее десятилетие, в связи с активным распространением бахаи и ахмади в Российской Федерации, стали появляться работы отечественных адептов их вероучений, таких как Скребцова М.В. (бахаи) и Р. Бухараев (ахмади)<sup>1</sup>.

Все вышеназванные авторы неизбежно идеализируют вероучения и историю религиозных течений, адептами которых они выступают, отдавая при этом дань сложившейся традиции и, если угодно, мифотворчеству бахаи и ахмади. Поэтому, несмотря на обилие ценного фактического материала в их трудах, следует помнить, что интерпретация многих сведений и событий основывается здесь зачастую на вере в непогрешимость «отцов-основателей» и духовных лидеров бахаи и ахмади, в богоданность их проповедей и «священных писаний», следовательно, носит предвзятый характер и требует критического отношения со стороны исследователя.

Второй подход к исследуемым течениям – обозначим его как «классический европоцентристский» – объединяет востоковедов XIX – начала XX вв., которым, в частности, принадлежит заслуга первооткрывателей в изучении религии бахаи. К этой плеяде относятся труды английского филолога – ираниста Э.Г. Брауна, а также русских дореволюционных востоковедов, таких как Г.Д. Батюшков, В.А. Жуковский, А.Е. Крымский, В.Р. Розен, А.Г. Туманский, С. Уманец<sup>2</sup>. Э.Г. Браун и отечественные дореволюционные востоковеды были практически единодушны в своем доброжелательном отношении к общине бахаи, находившейся тогда в стадии начального формирования. Названные исследователи не без основания усматривали в вероучении и образе жизни бахаи приближение части мусульманского общества к христианским ценностям и европейскому укладу, что, по их мнению, было значительным шагом вперед по сравнению с якобы «отсталым» исламом.

---

<sup>1</sup> Исламское богослужение (Намаз) /Над книгой работали Равиль Бухараев, Калим Хавер. – Islamabad; Tilford (Surrey): Islam international publications, 1990. – 37с.; Скребцова М.В. Освобожденная мудрость: Учение Баха-Уллы. – М.: Прометей, 1992. – 176с.

<sup>2</sup> Батюшков Г.Д. Бабиды. Персидская секта. – СПб.: 1897. – 28 с.; Браун Э.Г. Баб и бабиды //До-христианские и не-христианские верования. – С.-Пб.: б.и., 1900. – С. 307 – 324; Жуковский В.А. Недавние казни бабидов в городе Езде. – С.-Пб.: б.и., 1892. – 6 с.; Жуковский В.А. Российский императорский консул Ф.А. Бакулин в истории изучения бабизма. – Петроград: б.и., 1917. – 58 с.; Крымский А.Е. История мусульманства. Очерки религиозной жизни. Часть третья. – М.: б.и., 1912. – С.13 – 25; Крымский А.Е. Общий исторический очерк бабизма и обзор новейшей литературы о нем // История мусульманских народов. Лекции и пособие к лекциям. – М.: б.и., 1902. – С. 80 – 91; Розен В.Р. Еще о послании «Благие вести». – Отдельный оттиск из ЗОРАО, Т. 8. – 8 с.; Розен В.Р. Новые бабидские рукописи. – Отдельный оттиск из ЗОРАО, Т. 4. – 3 с.; Туманский А.Г. Два последних бабидских откровения. – Отдельный оттиск из ЗВОРАО, Т.6. – 8 с.; Туманский А.Г. К вопросу об авторах истории бабидов, известной под именем Тарихе Манукчи или Тарихе Джедид. – С.-Пб.: б.и., 1893. – 15 с.; Туманский А.Г. Последнее слово Беха-Уллы. – С.-Пб.: б.и., 1892. – 11 с.; Уманец С. Современный бабизм (раскол в магометанстве). – Тифлис: б.и., 1904. – 47 с.

Третий подход к рассматриваемым религиозным течениям – марксистский – представлен советской историографией вопроса. Этот подход представляет собой довольно жесткую схему, безоговорочно осуждающую религиозно-политические течения бахаи и ахмади как «буржуазные», обслуживающие интересы колонизаторов и компрадоров, и т.п. Этой схемы в той или иной степени придерживались все писавшие о бахаи и ахмади советские историки, такие как А.А. Аршаруни, Е.А. Беляев, Л.Р. Гордон-Полонская, С.Н. Григорян, И. Даров, М.С. Иванов, Н.А. Кузнецова, Н.Г. Пруссакова, М.Т. Степанянц, Н.А. Талипов<sup>1</sup>.

Первые попытки отойти от жестких идеологических схем, пропагандистских ярлыков и клише в духе «научного атеизма» по исследуемому вопросу в посткоммунистической историографии России и Восточной Европы представлены в работах о международном сообществе бахаи И.В. Базиленко, Н.С. Гордиенко, Ю.А. Иоаннесяна, а также в монографии по ахмадийату польского исследователя П. Ставинского<sup>2</sup>. Эти авторы подчеркивают реформационный и модернистский характер общин бахаи и ахмади по отношению к традиционному исламу, их устойчивую ориентацию на западные ценностные установки. Именно данный подход к изучению бахаи и ахмади представляется автору диссертационного исследования наиболее адекватным и перспективным.

Во втором разделе – **«Процессы модернизации ислама в историко-политической литературе»** – анализируются основные тенденции, направления и концепции модернизации ислама XIX – XX вв.

---

<sup>1</sup> Аршаруни А.А. Бехаизм. – М.: Безбожник, 1930. – 32 с.; Беляев Е.А. Мусульманское сектантство. – М.: Изд-во вост. лит-ры, 1957. – 100с.; Гордон-Полонская Л.Р. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана. (Критика «мусульманского национализма»). – М.: Изд-во вост. лит-ры, 1963. – 325с.; Григорян С.Н. Бехаизм как идеологическое оружие англо-американского империализма в Иране. Кандид. диссертация. – М., 1951. – 249 с.; Даров И. Бехаизм. – М. – Л.: Прибой, 1930. – 54 с.; Иванов М.С. Антифеодальные восстания в Иране в середине XIX века. – М.: Наука, 1982. – 247 с.; Кузнецова Н.А. Антифеодальное религиозно-политическое движение бабидов // Очерки новой истории Ирана. – М.: 1978. – С. 71 – 100; Кузнецова Н.А. Иран в первой половине XIX века. – М.: Наука, 1983. – 265 с.; Кузнецова Н.А. К истории изучения бабизма и бехаизма в России // Очерки по истории русского востоковедения. – М.: Наука, 1963. – С. 89 – 133; Пруссакова Н.Г. Мусульманские меньшинства в политической жизни стран Востока. Очерки. – М.: Наука, 1990. – 144 с.; Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX – XX веков. – М.: Наука, 1982. – 248 с.; Талипов Н.А. Общественная мысль в Иране в XIX – начале XX веков. – М.: Наука, 1988. – 292 с.

<sup>2</sup> Базиленко И.В. Бахаизм: История вероучения (середина XIX – начало XX вв.). – СПб.: Восточная литература, 1994. – 181 с.; Гордиенко Н.С. Бахаизм: Новые религиозные культы. Религия в системе духовной культуры. – СПб.: Веды, 1995. – 37с.; Иоаннесян Ю.А. Вера бахаи. – СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2003. – 317с.; Stawinski P. Ahmadijja. Islam zreformowary. – Widaw: Czestochowa, 1994. – 139с. (польск.).

В первом параграфе второго раздела – **«Трансформация традиционных мусульманских институтов в ходе процессов модернизации»** – прослеживаются основные тенденции в процессе структурных изменений, охвативших традиционные мусульманские нормы и институты (политико-правовые, образовательно-культурные, социально-экономические) под воздействием колониальной экспансии. Во-первых, это проявилось в области шариата и аль-фикха, которые в ряде мусульманских государств XIX – первой половины XX вв. в ходе правовых реформ были частично вытеснены вестернизированным законодательством. Во-вторых, реформированию подверглась система религиозного образования ислама, включившая в учебные программы мектебов и медресе, наряду с богословскими, «светские» дисциплины (естественнонаучные, точные, гуманитарные). Показательными примерами здесь являются новометодные школы джадидов в Российской империи, реформирование университета аль-Азхар в Каире, начавшееся при Мухаммаде Абдо в 1890-е гг. и завершившееся при президенте Г.А. Насере в 1960-е гг. В-третьих, в XIX – первые десятилетия XX вв. началась модернизация политических систем мусульманского мира: появились государственные учреждения европейского типа (министерства, парламенты – меджлисы), конституции (скажем, знаменитая Конституция Османской империи 1876 г., разработанная Мидхат-папой), первые политические партии западного типа (младотурки в Османской империи, ватанисты в Египте, демократическая партия в Каджарском Иране, и др.).

Таким образом, модернизация и вестернизация традиционных мусульманских институтов в колониальную эпоху приняла широкомасштабный и всеобъемлющий характер, создав предпосылки для формирования в рамках исламской мысли новых идейно-политических течений, объединенных под названием «мусульманского модернизма».

Во втором параграфе второго раздела – **«Мусульманский модернизм: основные течения и концепции (краткая характеристика)»** – прослеживаются основные этапы формирования и концептуализации различных направлений мусульманского модернизма – идейно-политических течений, направленных на актуализацию ислама, его адаптацию к условиям современной эпохи.

К ранним направлениям мусульманского модернизма относится панисламизм, представители которого (Джемаль ад-Дин аль-Афгани, Мухаммад Абдо, Рашид Рида, Мустафа Кямил) выступали за возрождение политического единства мусульманской аль-умма (эта идея приняла формы некоего идеализированного образа «всемирного халифата»), а также за создание новой, «технократической» элиты в мусульманских странах, содружество ислама с наукой, преодоление зависимости афро-азиатских стран от колониальных метрополий. Параллельно формировалась идеология пантюркизма (Зия Гёкалп), в которой, несмотря на преобладание националистических идей, также существовала апелляция к обновленному, модернизированному исламу.



Под влиянием панисламизма и особенно пантюркизма в Российской империи сложился джадидизм – своеобразная региональная модель мусульманского реформаторства, направленная на культурное возрождение и общественно-политическое просвещение мусульманских народов России. Данное реформаторское движение объединило многих представителей интеллектуальной элиты мусульманских народов России, таких как Шихабдин Марджани (1818 – 1889 гг.), Исмаил-бей Гаспринский (1851 – 1914 гг.), Муса Джаруллах Бигиев (1875 – 1949 гг.), Ризаэтдин Фахретдинов (1859 – 1936 гг.), Габдрахман ибн аш-Шаих Зейнулла Расули (1833 – 1917 гг.), Галимджан Баруди (1857 – 1921 гг.), Хасангата Габаши (1863 – 1936 гг.), Зия Камали (1873 – 1943 гг.), Салахэддин Маджиди (1878 – 1956 гг.), Али Каяев (1878 – 1943 гг.), Махмуд-ходжа Бихбуди (1875 – 1919 гг.), Фитрат (1886 – 1938 гг.), и др. Примечательно, что многие из них, как и зарубежные реформаторы ислама, выступали за «открытие врат иджтихада». Однако процесс развития джадидизма был искусственно прерван в 1920/30-е гг. карательными действиями советских властей – яркими и трагическими свидетельствами этого стали личные судьбы многих татарских, башкирских, туркестанских и северокавказских просветителей.

В 1920/80-е гг. продолжается эволюция мусульманского модернизма, распространившегося на многие страны традиционного распространения ислама и принявшего формы многообразных концептуальных течений (модернизированный аль-фикх, модернизированный суфизм, мусульманский социализм, теории содружества ислама и науки, и т.п.).

Таким образом, мусульманский модернизм – это крайне неоднородный, мультикультурный феномен, вобравший в себя многие идейные веяния Запада при общем стремлении его представителей к сохранению основ исламского правоверия. Процессы модернизации ислама затронули и мусульманское сектантство, породив такие своеобразные культурно-религиозные феномены, как международные сообщества бахаи и ахмади, которые являются главным предметом данного диссертационного исследования.

В третьем разделе – **«Зарождение, концептуализация и формирование религиозных общин бахаи и ахмади (вторая половина XIX – начало XX вв.)»** – прослеживаются основные этапы формирования религиозных сообществ бахаи (в Каджарском Иране и на территории Османской империи) и ахмади (в Британской Индии).

В первом параграфе третьего раздела – **«Бабизм как одна из ступеней мусульманского сектантства»** – рассматривается история и учение шиитской секты бабидов, выступления которой потрясли Каджарский Иран в 1848 – 1852 гг. Впоследствии (в 1860/90-е гг.) на организационной и идейной основе этой секты возникнет община бахаи. Бабизм, несмотря на конфронтацию с официальным шиизмом, оставался неотъемлемой частью мусульманской культуры и религиозно-политической мысли. Осмысление бабизма в качестве внутриисламского феномена способствует анализу глобальных процессов в мировом исламе XVIII – XIX столетий.

Мусульманский мир чутко и зачастую болезненно реагировал на трансформацию своих структур, неизбежно происходящую под воздействием мощной политической, культурной и экономической экспансии Запада. Реакцией на колониальную экспансию стал новый виток духовного брожения в исламе, породивший новые течения и секты, которые условно можно разделить на три основные группы: 1) движения, пропагандирующие спасение через возвращение к первоначальной чистоте ислама (прежде всего это ваххабизм, или салафийа); 2) движения, берущие за основу растворение воли в суфийском шейхе (обновленческая суфийская тарика, которая стала идейной базой для ряда антиколониальных повстанческих движений в Магрибе и Суданском поясе); 3) движения, основанные на авторитете ниспосланного выше вождя – пророка (различные разновидности махдизма, в том числе – бабизм). Возникновение этих движений свидетельствует о том, что поиск исламом своего «места под солнцем» в новых реалиях шел по разным направлениям. Действительно, в рамках указанных религиозных течений были предложены противоположные, по сути, модели развития исламского мира. Если ваххабизм стремился (и стремится поныне) к очищению ислама от новых наслоений, от недозволенных новшеств – би’да, то бабизм пытался как можно больше приблизить исламскую традицию к современности, изменить ислам «в духе времени». Именно последнее обстоятельство создало благоприятную почву для возникновения на основе бабизма уже действительно новой и самостоятельной религиозной системы – веры бахаи.

Во втором параграфе третьего раздела – **«Формирование религиозно-политического мировоззрения Мирзы Хусейна Али Нури Бахауллы и образование общины бахаи»** – анализируются основные этапы организационного и идеологического структурирования общины бахаи в Ираке, Турции и Палестине 1860/90-х гг.

Основателем общины бахаи стал религиозный реформатор Мирза Хусейн Али Нури (1817 – 1892 гг.), более известный под своим сакральным титулом Бахауллы («Сияние Бога»). Возглавив в 1850/60-е гг. эмигрантов – бабидов Багдада, Бахауллы смог не только преодолеть внутриобщинные противоречия и оппозицию в лице группировки Мирзы Йахьи Собхэ-Азая, но и заложить основу будущей самостоятельной, по сути, религиозной системы – бахаизма («веры бахаи»). Окончательно сообщество и вероучительная доктрина бахаи сложились в период палестинской ссылки Бахауллы (1868 – 1892 гг.), когда он находился под надзором османских властей в палестинском городе Акка. Именно в этот период Бахауллы формулирует базовые установки своей доктрины, изложенной как в крупном богословском сочинении «Китаб-и-Агдес», так и в его многочисленных посланиях (лаух).

Сын и преемник Бахауллы Абдул-Баха (1844 – 1921 гг.) в начале XX столетия развернул активную деятельность по пропаганде бахаизма в странах

Запада, что положило начало его трансформации из небольшой сектантской общины в международное религиозное движение.

В третьем параграфе третьего раздела – **«Формирование религиозно-политического мировоззрения Мирзы Гулама Ахмада Кадияни и образование ахмадийата»** – анализируются основные этапы организационного и идеологического структурирования общины ахмади в Британской Индии в 1860-е – 1900-е гг.

Религиозная община ахмади возникла во второй половине XIX в. в Пенджабе, на границе современных государств Индия и Пакистан. Ее основателем стал Мирза Гулам Ахмад из Кадияна (1835 – 1908 гг.), который в 1882 г. объявил себя новым пророком, якобы призванным Богом проповедовать истинный ислам среди единоверцев и представителей и других конфессий. Примечательно, что Мирза Гулам Ахмади обращался к представителям различных конфессий, объявил себя земным воплощением Иисуса Христа, аватарой Кришны индусов, Машшиахом евреев и Майтрейей буддистов. В 1880-е гг., в условиях острой полемики с индуистскими проповедниками и протестантскими миссионерами, складываются основы ахмадийской общины. Более того, формирование ранней общины ахмади проходило в атмосфере острой конфронтации с мусульманами, которая приняла различные формы – от открытых столкновений до религиозных диспутов и судебных тяжб. После смерти в 1908 г. Мирзы Гулама Ахмада общину возглавил один из его ближайших учеников – Хаким Нурутдин, принявший титул первого халифа ахмадийской веры. Он управлял ахмадийатом до 1914 г., когда вторым халифом стал сын Мирзы Гулама Ахмада – Хазрат Мирза Башир-уд-Дин Ахмад (1889 – 1965 гг.).

Необходимо отметить, что в формировании института ахмадийского халифата важную роль играет не наследственный, а избирательный принцип. Ахмадийский халиф избирается общиной, мнение которой представляют наиболее авторитетные богословы и верующие этой секты; община, в свою очередь, приносит ему клятву верности. Ахмадийский халиф сочетает духовно-религиозные и административные функции одновременно.

С 1914 г. ахмадийат разделился на две группировки – кадияни и лахори. Кадияни (кадианиты) признают Мирзу Гулама Ахмада мессией, что соответствует изначальным установкам этой секты, а так называемая «лахорская группа» (ее адепты именуют себя как движение «Ахмадийа анджуман ишаат Ислам Лахор») почитает его только как выдающегося реформатора ислама. Кроме того, кадияни возглавляются халифами, а лахори институт халифата не признают.

В четвертом разделе – **«Социокультурные истоки вероучений бахаи и ахмади»** – анализируется влияние на доктринальные особенности бахаи и ахмади исламских и христианских традиций, а также элементов западной политико-правовой культуры.

В первом параграфе четвертого раздела – **«Роль и место исламских традиций в доктринах бахаи и ахмади»** – прослеживается влияние Корана, Сунны, отдельных догматов и мифологических сюжетов ислама на учения

бахай и ахмади. Обе общины испытали также заметное влияние суфизма (в качестве примеров можно привести раннюю мистическую поэму Бахауллы «Хафт Вади», а также широкое применение в богословских и полемических трудах ахмади суфийских терминов). Однако отношение самих бахай и ахмади к исламской традиции несколько различно. Ахмади продолжают, несмотря ни на что, считать себя «плотью от плоти» мусульманской общины: они сохранили большинство мусульманских обрядов, а свое вероучение считают самой верной, конечной трактовкой ислама, зачастую апеллируя к необходимости «открытия врат иджтихада». Бахай же признают, что занимают по отношению к исламу самостоятельное положение, претендуя при этом на статус новой мировой религии (поэтому многие базовые нормы ислама, например, тот же иджтихад, вообще игнорируются в бахаистской доктрине).

Во втором параграфе четвертого раздела – **«Элементы европейской религиозной и политико-правовой культуры в доктринах бахай и ахмади»** – анализируется влияние христианских (в протестантском и католическом вариантах) и либеральных ценностных ориентиров на учения бахай и ахмади. Лидеры бахай Абдул-Баха и Шоги Эффенди Раббани в своих трудах широко апеллировали к текстам Нового Завета с целью обоснования пророческой миссии Бахауллы. Кроме того, в религиозной литературе бахай можно выявить разнообразные заимствования из политических и философских концепций Запада (классический либерализм, философия Канта и Гегеля).

Что касается ахмади, то в их доктрине едва ли не ключевое место занимает догмат о спасении Иисуса Христа от казни на Голгофе с его последующим переселением в Индию, в город Шринагар, где он якобы был погребен. С другой стороны, ахмади, следуя мусульманской традицией, выступают с достаточно резкой критикой Библии, подвергая сомнению достоверность евангельских сказаний о Христе.

В пятом разделе – **«Религиозно-политические аспекты вероучений бахай и ахмади»** – анализируются базовые положения доктрин данных международных сообществ, представляющих собой новые глобальные и одновременно утопические модели развития человечества.

Особенно ярко это прослеживается в учении бахай о «новом мировом порядке», то есть создании мирового государства для всего человечества. Этой основополагающей концепции бахай посвящен первый параграф пятого раздела – **«Концепция «нового мирового порядка» Бахауллы как религиозно-политическая утопия»**. На основе произведений идеологов бахай можно выделить следующие черты «нового мирового порядка»: 1) создание дееспособных органов мирового правительства и мирового парламента; устранение политических границ и формирование единого глобального экономического пространства; 2) принятие единого для всего человечества языка межнационального общения (большинство бахай склоняются к тому, что это будет английский язык); 3) равноправие всех граждан независимо от их национальности, вероисповедания и социального

статуса, в том числе – равноправие мужчин и женщин; 5) содружество религии и науки.

В целом же бахаи провозглашают целью и смыслом человеческого бытия развитие духовных способностей, личное самосовершенствование. В связи с этим важное место в доктрине бахаи занимает система этических ценностей и добродетелей, таких как культ труда, крепкая и здоровая семья, отказ от алкоголя, наркотиков, всех видов внебрачных связей.

Во втором параграфе пятого раздела – **«Социально-политические, экономические и этические аспекты вероучения ахмади»** – анализируются основные религиозно-политические и социально-экономические концепции ахмади, которые достаточно полно изложены в трудах Мирзы Гулама Ахмада Кадиани и его преемников – ахмадийских халифов Башир уд-Дин Ахмада и Мирзы Тахир Ахмада. Основные составляющие политической концепции ахмадийата базируются, во-первых, на идеализации отдельных политических институтов и норм ислама, во-вторых, на резкой критике политической системы коммунизма. Заметим, что в отношении западного либерализма такая критика у ахмади не звучит (не считая отдельных выпадов против колониальной политики), что отличает данную секту от многих философско-политических концепций мусульманского модернизма, начиная от панисламизма и заканчивая учением современных факихов Абдуллахи Ахмеда ан-Наима и Абу Амина Биляль Филипса. Кроме того, ахмади выступают за установление социальной гармонии с помощью традиционных исламских норм (закят, садака, мирас), а также осуждают резкое имущественное и экономическое неравенство, проповедают равноправие полов (с учетом традиционных исламских установлений).

В шестом разделе – **«Бахаи и ахмади в 20-е гг. XX – начале XXI вв. (этнополитический аспект)»** – анализируются основные направления деятельности и тенденции распространения бахаи и ахмади в период трансформации этих сообществ в международные организации. Особое внимание здесь уделяется полиэтническому составу современных общин бахаи и ахмади, во многом обусловленному «наднациональным» характером их религиозно-политических доктрин.

На современном этапе международное сообщество бахаи, претендуя на решение глобальных проблем в рамках «нового мирового порядка», опирается не только на учение Бахауллы и его преемников, но и на многоуровневые организационные структуры, которые носят название «административный порядок бахаи» и являются основным механизмом реализации их программ.

Особое место в истории бахаи занимает институт «хранительства», который объединяет первых трех лидеров данного религиозного сообщества – Бахауллу, Абдул-Баха, Шоги Эффенди. После кончины в 1957 г. бездетного Шоги Эффенди Раббани институт «хранительства» был прерван, а общину бахаи возглавили так называемые «руки дела Бога», то есть

наиболее авторитетные и заслуженные активисты бахаи. С 21 апреля 1963 г., международное сообщество бахаи возглавляется избираемым «мировым правительством» – Всемирным домом справедливости (г. Хайфа, Израиль). Кроме того, структура управления бахаи включает в себя две ветви – выборные и назначаемые учреждения. Система выборных учреждений имеет три яруса: 1) местные духовные советы; 2) национальные духовные советы, объединяющие бахаи одного или, реже, нескольких государств; 3) Всемирный дом справедливости в Хайфе. К назначаемым учреждениям, осуществляющим контроль над деятельностью выборного крыла и консультации, относятся коллегии советников – континентальные и вспомогательные. Этот «административный порядок» бахаи включает в себя также храмы («дома преклонения») и систему религиозного образования («школы углубления»). Бахаи активно реализуют многочисленные «проекты развития» в социально-экономической и культурной сферах.

Международное сообщество бахаи получило широкое распространение в ведущих государствах Запада (США, Канада, Великобритания, ФРГ), в странах Тропической Африки, Латинской Америки, Океании. Однако в исламском мире бахаи не только не получили признания, но и подверглись преследованиям (наиболее показателен в этом отношении разгром общины бахаи в Исламской Республике Иран в первой половине 1980-х гг.).

Ахмади в XX столетии также широко распространились за пределами исламского мира, добившись наибольших успехов в странах Тропической Африки, где они развернули широкомасштабную благотворительную и просветительскую деятельность. Другим регионом быстрого распространения ахмади стала Юго-Восточная Азия. Ахмади (в основном – выходцы из Индии и Пакистана) создали крупные общины в Индонезии, Малайзии, Сингапуре, Брунее, где они ведут прозелитическую деятельность не только среди мусульманского, но и среди индусского населения.

Однако ахмади также подвергаются преследованиям в мусульманских странах, особенно в Пакистане, где наиболее крупные и массовые антиахмадийские погромы прошли в 1953 г., 1974 г. и 1984 г.

Во втором параграфе шестого раздела – **«Международное сообщество бахаи и ахмадийат в России»** - анализируются этапы и основные тенденции распространения и деятельности бахаи и ахмади на территории Российской империи, СССР, посткоммунистической России.

Первые бахаи появились на территории Российской империи в 1880-е гг.; это были в основном беженцы из Каджарского Ирана, которые основали крупную общину в Ашгабаде. Несмотря на недовольство мусульманского населения, бахаи Туркестана пользовались поддержкой и покровительством со стороны царской администрации.

Относительно благополучное существование бахаи в мусульманских регионах России продолжалось вплоть до установления советской власти. В 1920-е гг. общины бахаи в Закавказье и Средней Азии были еще достаточно многочисленны и активны. Например, ашгабадские бахаи даже издавали

собственный журнал «Хуршиде Ховер» («Солнце Востока»). Однако проповеди бахаи о классовом мире и отказе от насильственных методов борьбы очень скоро вступили в противоречие с атеистической идеологией советского политического режима. В 1920/30-е гг. общины бахаи на территории СССР были запрещены; часть бахаи подверглись репрессиям.

В конце 1980-х – начале 1990-х гг., в условиях кризиса и последующего распада Советского Союза, бахаи возобновили свою проповедническую деятельность в СССР, а затем – на постсоветском пространстве. С 1989 г. возникают общины бахаи в Москве, Казани, Екатеринбурге, Санкт-Петербурге, других российских городах. Бахаи действуют в Волгограде, Краснодаре, Орле, Тобольске, Петрозаводске, Нижнем Новгороде (попытки проповеди веры бахаи имеют место и в Саранске). Общая численность российских бахаи на сегодняшний день превышает три тысячи человек, хотя точной статистики не существует. Интерес к вероучению бахаи проявляют в основном представители интеллигенции – учителя школ и преподаватели вузов, журналисты и научно-технические работники, студенчество, артисты. Отечественные бахаи поддерживают теснейшие связи с зарубежными единоверцами, выезжают в другие страны учиться в бахаи - центрах или участвовать в разнообразных международных бахаи-акциях.

Первые попытки проникновения ахмадийских миссионеров на территории Советской России приходится на конец 1910-х – первую половину 1920-х годов (хотя есть косвенные и не подтвержденные серьезными источниками данные о деятельности ахмади еще в Российской империи). В целом, ахмадийская пропаганда в СССР не добилась столь масштабных успехов, как проповедническая деятельность бахаи (хотя и те, и другие в итоге были разгромлены советскими властями).

Только с начала 1990-х гг. возобновилось проникновение ахмади в СССР, а после распада последнего – в государства СНГ и страны Балтии. Ахмади удалось создать достаточно крупные общины в Каунасе (Литва) и Гродно (Белоруссия), то есть в регионах, где мусульманские аль-уммы носят конклавный характер и в значительной степени изолированы от своих единоверцев.

С 1995 г. стала функционировать штаб-квартира ахмади в Москве. В Российской Федерации ахмади стремятся распространить свое влияние на районы традиционного распространения ислама, например, Татарстан. Известно, что по их заказу татарский поэт Равиль Бухараев даже выполнил перевод Корана с английской, ахмадийской редакции на русский язык. Занимаясь активной издательской деятельностью, ахмади часто удавалось добиться распространения своей религиозной литературы, в том числе Корана с ахмадийскими комментариями, в мечетях страны. Тем не менее, на сегодняшний день мы можем констатировать, что влияние ахмадийята в России столь же незначительно, как и влияние международного сообщества бахаи.

**В заключении** подводятся итоги диссертационного исследования.

Одним из важнейших последствий эпохи колониализма стала структурная трансформация традиционных обществ Востока, в том числе исламского мира. С одной стороны, колониальная экспансия европейских держав в Северной и Тропической Африке, на Ближнем и Среднем Востоке, в мусульманских государствах Индии повсеместно встречала сопротивление исповедующих ислам народов. Многочисленные локальные «джихады» почти непрерывно вспыхивали то в одной, то в другой части исламской ойкумены: от пустынных вадий Сахары до горных хребтов Северного Кавказа, от плодородных долин Ливана до джунглей Индонезии. Эта борьба не прекращалась вплоть до крушения мировой колониальной системы в 40/60-е гг. XX в. По большому счету, она ведется и сегодня, с учетом изменившихся геополитических реалий – подтверждением последнего служит ставшая столь актуальной в конце II – начале III тысячелетий проблема мусульманского экстремизма. С другой стороны, колонизаторы принесли на мусульманский Восток новые идеи и идеологии, медленно, но верно проникающие в общественное сознание мусульманских социумов. Особенно восприимчивой к новым идейным веяниям с Запада оказалась мусульманская интеллигенция, представители которой во второй половине XIX в. стали предпринимать попытки творческого синтеза исламской традиции с западной общественной и научной мыслью. Так возник мусульманский модернизм, активное формирование и развитие которого продолжается и поныне.

Как социокультурный, этноконфессиональный и историко-политический феномен, мусульманский модернизм крайне неоднороден и многолик. Это течение современного ислама объединяет столь несхожих, казалось бы, деятелей, как панисламист Джемаль ад-Дин аль-Афгани и крымскотатарский джадид Исмаил-бей Гаспринский, индийский поэт и философ Мухаммад Икбал Лахори и современный факих из Судана Абдуллахи Ахмед ан-Наим. Столь же разнообразны концептуальные подходы к модернизации ислама. Здесь можно обнаружить и попытки возвестить новое, «истинно исламское» вероучение, и поиск путей создания мирового исламского государства, и, конечно же, попытки увязать ислам с современностью путем инкорпорирования в его традиционные доктрины элементов западной философии или естественнонаучного знания. Поиск диалога с христианством в мусульманском модернизме сочетается с постулированием (как правило, безапелляционным) превосходства ислама над другими религиями и культурами. Не менее разнообразны формы и методы деятельности мусульманских модернистов – от элитарного интеллектуального творчества в рамках «книжной» городской культуры до институционализации в политические партии и международные организации.

Такая неоднородность во многом обусловлена тем, что модернизация ислама в XIX – XX вв. проходила на нескольких уровнях (можно сказать и иначе – проходила в разных плоскостях, в разных направлениях), которые образовали относительно самостоятельные пласты данного историко-культурного феномена.



Прежде всего, процессы модернизации охватили важнейшие сферы жизни мусульманских обществ, реализуясь посредством реформ. От робких и непоследовательных реформ отдельных правителей и сановников XVII – XVIII вв., таких как турецкие визири из рода Кёпрюлю или так называемые султаны – реформаторы (Селим III, Махмуд II), мусульманские политические элиты перешли к более широким преобразованиям, самым масштабным из которых в XIX столетии был, пожалуй, Танзимат в Османской империи. Закономерным и по-своему логичным итогом стала структурная модернизация большинства мусульманских стран в XX столетии. Как известно, она началась с введения в традиционную политическую систему мусульман европейских институтов и учреждений (конституция, парламент, министерства, партии) в эпоху «пробуждения Азии», охватившую первые два десятилетия века двадцатого.

Но наиболее масштабная государственно-политическая, социально-экономическая и культурная модернизация мусульманских стран приходится на 1920/60-е гг., когда соответствующий курс претворялся в жизнь целым рядом режимов во главе с харизматическими лидерами, такими как турецкий президент Мустафа Кемаль Ататюрк (1920/30-е гг.), иранский шах Реза Пехлеви (1920/30-е гг.), афганский король Аманулла (1920-е гг.), египетский президент Гамаль Абдель Насер (1950/60-е гг.), тунисский президент Хабиб Бургиба (1950/60-е гг.). Модернизация охватила такие важнейшие сферы жизни аль-уммы, как аль-фикх (мусульманское право – юриспруденция), образование, уклад жизни и быт. Разумеется, эта тенденция в «осовременивании», вестернизации и секуляризации исламских обществ не только поддерживалась усилиями и программами упомянутых лидеров и их приближенных, но и опиралась на активную разработку теории модернизации ислама.

Весьма влиятельный и показательный пласт мусульманского модернизма образуют многочисленные религиозно-философские и религиозно-политические концепции, возникшие на базе ислама в конце XIX – XX вв. Самым ранним идейным течением мусульманского модернизма стал панисламизм, родоначальники которого Джемаль ад-Дин аль-Афгани (1839 – 1897 гг.) и Мухаммад Абдо (1849 – 1905 гг.) выступали за возрождение в мировых, глобальных масштабах единого мусульманского государства (халифат, дар аль-ислам), способного эффективно противостоять державам-колонизаторам, но в то же время обосновывали соответствие ислама ценностям западного либерализма и достижениям западной науки.

Из арабских стран идеи модернизма неуклонно стали проникать в другие регионы мусульманского мира. В Афганистане их носителями выступили младоафганцы во главе с Махмудбеком Тарзи (1865 – 1933 гг.), которые в период правления короля Амануллы (1919 – 1928 гг.) претворяли свои реформаторские программы в жизнь, впрочем, как показала практика, слишком форсированными темпами. В Индии первую региональную форму исламского модернизма Южной Азии создал Сайид Ахмад-хан (1817 – 1898 гг.), который, оставаясь на позициях суннитского правоверия, проповедовал

введение европейского образования для индийцев и веротерпимость мусульман по отношению к индуистам. С начала XX в. важными центрами исламского модернизма стали страны Юго-Восточной Азии с преобладающим мусульманским населением – Малайзия и особенно Индонезия (тогда – Нидерландская Индия). Здесь, не без воздействия панисламистских доктрин, организационно оформились влиятельные региональные общества, такие как Мухаммадия, Сарекат Ислам, причем некоторые из них преследовали не только просветительские, но и политические, антиколониальные цели.

В Российской империи знамя мусульманского модернизма подхватило просветительское движение джадидов (джадидизм), основателем которого по праву считают крымскотатарского мыслителя и общественного деятеля Исмаил-бея Гаспринского (1851 – 1914 гг.). Джадидизм сделал основной упор на реформу мусульманского образования, «старой» («кадим») мусульманской школы. Усилиями российских джадидов на Кавказе, в Крыму, Поволжье и Средней Азии была создана целая сеть «новометодных» медресе и мектебов, где наряду с традиционными исламскими дисциплинами стали преподавать светские науки. Эти центры мусульманского образования нового типа были образцами для подражания далеко за пределами России. Но в самой России джадидизм был разгромлен советскими властями в 1920/30-е гг.: многие из его лучших представителей оказались жертвами сталинских репрессий.

В 1920/40-е гг. (в период мировой истории, часто не совсем корректно называемый «межвоенным») в рамках мусульманского модернизма заявила о себе целая плеяда незаурядных мыслителей, создавших глубокие и оригинальные концепции. Так, великий индо-мусульманский поэт и философ Мухаммад Икбал Лахори (1873 – 1938 гг.) стал, возможно, одним из ярчайших представителей мусульманской культуры XX столетия и, безусловно, знаковой фигурой в мусульманском модернизме. В его учении о худи – божественной энергии, заключенной в человеке, причудливо сочетались мотивы суфийского мистицизма с гуманистическими идеалами Европы.

После второй мировой войны мусульманский модернизм получил дальнейшее развитие в форме многочисленных новых концепций. Их общей чертой стала модернизация отдельных сторон и направлений ислама – суфизма (в концепции Идрис Шаха), шариата и аль-фикха (в концепциях Абдуллахи Ахмеда ан-Наима, Абу Амина Биляль Филипса). Продолжаются попытки синтезировать ислам с современной научной и философской культурой Запада, что нашло выражение, в частности, в концепциях иранца Сайида Хусейна Насра (род. в 1933) и пакистанца Мухаммада Шарифа (ум. в 1965). Большое распространение получили попытки синкретизма ислама с марксизмом и другими идеологиями левого толка, породившие целое направление, известное под названием «мусульманского социализма». В настоящее время мусульманский социализм объединяет множество политических движений, группировок и партий, из которых наиболее

известной организацией стало левое крыло «Ихван аль-Муслимин» («Братьев – мусульман»).

Мусульманский модернизм – это сложный, отчасти мультикультурный феномен, вобравший в себя многие идейные веяния Запада при сохранении основ исламского правоверия. В основе мусульманского модернизма лежит принцип ислах – реформы ислама, целью которой является адекватное восприятие через исламское мировоззрение современного мира.

Следует признать, что влияние мусульманского модернизма в современном исламском мире относительно невелико по сравнению с преобладающим традиционализмом и все более активизирующимся салафийа. Но мусульманский модернизм жив и динамичен, продолжает наращивать свой идейный и организационный потенциал. В этом отношении он имеет, на наш взгляд, реальные перспективы дальнейшего роста и развития, тем более, что предлагаемые им концепции представляются наиболее оптимальной формой межцивилизационного диалога при сохранении традиционных начал.

Процессы модернизации ислама затронули и мусульманское сектантство, породив такие своеобразные культурно-религиозные феномены, как международное сообщество бахаи и джама'ат ахмадийа (ахмадийат), являющиеся главным объектом данного диссертационного исследования. Необходимо подчеркнуть, что бахаи и ахмади не являются частью мусульманского модернизма (да и ислама в целом), но именно мусульманский модернизм создал социокультурные условия для формирования данных религиозных сообществ. Неслучайно отдельные идеи современной исламской мысли модернистского направления (содружество религии и науки, рассмотрение гендерных отношений с позиций равноправия полов) перекликаются с доктринами бахаи и ахмади.

При кажущейся несхожести вероучений и организационных структур, бахаи и ахмади постигла общая участь преследуемых изгоев в мусульманском мире. Новая трактовка исламских норм (или даже прямой отход от них), проповедуемый данными религиозными общинами, был воспринят абсолютным большинством мусульман как недопустимая ересь – би'да. Это породило массу личных трагедий рядовых последователей веры бахаи и ахмадийа, которые в мусульманских странах подвергались постоянным гонениям и репрессиям; как известно, в отдельных государствах они продолжают и поныне. Это, в свою очередь, часто влияло и на организационные особенности данных религиозных сообществ. Так, бахаи в Иране на протяжении достаточно длительных периодов (вторая половина XIX века, или вторая половина 1980-х – 1990-е гг.) были вынуждены существовать как тайные, закрытые для внешнего мира братства, напоминающие масонские ложи (хотя дальше аналогии мы здесь идти не можем).

В целом, и бахаи, и ахмади в силу новой трактовки исламских норм, а зачастую и прямого отхода от таклида оказались вне мусульманской традиции, со всеми вытекающими из этого последствиями. Свою роль в

негативном восприятии большинством мусульман общин бахаи и ахмади сыграло их лояльное отношение к колониальным властям, позволившее многим оппонентам этих течений в постколониальную эпоху обвинять их в прямом сотрудничестве с колонизаторами.

Как указывалось выше, отношение самих бахаи и ахмади к данной ситуации несколько различно. Ахмади продолжают, несмотря ни на что, считать себя «плотью от плоти» мусульманской общины: они сохранили большинство мусульманских обрядов, а свое вероучение считают самой верной, конечной трактовкой ислама, зачастую апеллируя к необходимости «открытия врат иджтихада». Бахаи же признают, что занимают по отношению к исламу самостоятельное положение, претендуя при этом на статус новой мировой религии (поэтому многие базовые нормы ислама, например, тот же иджтихад, вообще игнорируются в бахаистской доктрине).

Но при столь разных подходах к религии своих предков оба течения в одинаковой степени оказались вне структуры ислама в силу принципиального переосмысления ими ключевых догматов.

В связи с этим, по мнению автора диссертационного исследования, общины бахаи и ахмади оказались также и вне политического процесса в современных исламских государствах, основу которого составляет деятельность субъектов политики (здесь мы можем отнести к ним, например, отдельных индивидов – верующих мусульман, различные исламские партии, группы и общественные организации и, конечно, институты власти). Эта деятельность направлена на формирование, осуществление, развитие или, напротив, смену форм власти, то есть в данном контексте речь идет, прежде всего, о взаимодействии выше обозначенных субъектов политики по поводу власти и реализации собственных ролей и функций. Что же касается общин бахаи и ахмади, то путь в какие-либо властные институты или выход на сотрудничество с какими-либо политическими организациями в мусульманских странах им был закрыт в принципе; попытки влиять на власть через собственные структуры (скажем, систему образования бахаи в шахском Иране или коммерческие компании ахмади в Пакистане) были сведены к минимуму опять-таки в силу репрессий и гонений, приведших в итоге к разгрому или резкому ограничению данных структур. И, конечно, ненасильственный характер вероучительных доктрин бахаи и ахмади не позволяет говорить о каком-либо участии этих общин в политических процессах, направленных на смену существующих форм власти в том или ином мусульманском государстве.

Однако наличие общин бахаи и ахмади в ряде мусульманских стран (Иране, Пакистане, Египте, Марокко, Индонезии) стало важным фактором политических отношений, прежде всего – внутривластной борьбы, когда отдельные политические силы или даже властные структуры использовали гонения на адептов бахаи и ахмади для укрепления своих политических позиций, создания имиджа «истинных ревнителей правоверия» и даже для устранения своих оппонентов (вспомним, к примеру, что исламистская

пропаганда Ирана времен исламской революции открыто и безосновательно обвиняла шахский режим в сотрудничестве с бахаи).

С другой стороны, бахаи и ахмади накопили достаточно богатый и, несомненно, позитивный опыт взаимодействия с политическими образованиями в государствах Запада, Тропической Африки, Латинской Америки, Океании. Примеров тому великое множество, они приведены в основных разделах исследования. Так, бахаи, декларируя свое неучастие в политике, обладают достаточно солидным представительством в Организации Объединенных Наций в статусе международной неправительственной организации; они также сотрудничают с разнообразными обществами и организациями, выдвигающими политические требования (феминистки, «зеленые», и пр.). Ахмади, со своей стороны, благодаря широкомасштабной благотворительной деятельности, заручились поддержкой и покровительством со стороны ряда политических режимов Тропической Африки. Обе общины создали многочисленные образовательные учреждения и обладают разветвленной системой собственных СМИ, включающих в себя периодические издания, радио- и телестанции, располагают сайтами в системе Интернет, что, безусловно, позволяет им оказывать заметное влияние на общественно-политическое сознание в глобальных масштабах.

Очевидно, что немалое значение в успехах или «провалах» деятельности бахаи и ахмади в различных регионах мира имеют особенности менталитета, а также политической культуры того или иного социума. Будучи отторгаемыми и преследуемыми в тех странах, где определяющую роль играют исламские нормы, обе общины располагают широкими возможностями для реализации своих программ в государствах, ориентированных на либеральные ценности (страны Запада) или в обществах с многовековыми традициями этноконфессиональной толерантности (Индия, государства Юго-Восточной Азии, опять-таки Тропическая Африка). Именно поэтому и бахаи, и ахмади на протяжении всей своей истории активно осваивали западные политико-правовые нормы и философско-политические концепции (вплоть до современных теорий индустриального и постиндустриального общества), адаптируя их к собственным ценностным системам.

В то же время бахаи и ахмади внесли весомый вклад в разработку новых форм взаимодействия религии и государства в условиях глобализации, создав широкомасштабные международные сети, не только адаптирующиеся к региональной специфике (политической, правовой, конфессиональной и пр.), но и стремящиеся к установлению социального партнерства с властными структурами в сфере образования и просвещения, здравоохранения и экономического развития, решения экологических проблем, и т.д.

Ахмадийат и международное сообщество бахаи коренным образом отличаются от мусульманских сект и ересей Средневековья. В этих новых течениях уже не имеют определяющего значения замкнутые

внутриобщинные связи между членами их организаций, которые в Средние века, как правило, вели к изолированности большинства исламских сект, их “закрытости” для внешнего мира. Тем более, чужды для ахмадийата и веры бахаи экстремизм и радикализм, которые в средневековом сектантстве обычно приводили к банальному террору и актам насилия. Ахмадийат и вера бахаи – это общепланетарные религиозные движения нового типа, направленные на активное привлечение в свои ряды представителей разных народов, религий, культур. Этим, повторимся, объясняется их популярность в западных странах и обреченность в странах традиционного влияния ислама.

Отметим также, что в настоящее время по степени распространения в мире бахаи несколько опережают ахмади («география» общин бахаи включает более 180 государств, а ахмади – более 120 государств). Однако в количественном плане ахмадийское движение вдвое превышает международное сообщество бахаи (приблизительное соотношение – соответственно 12 и 6 миллионов адептов).

В вероучениях и образе жизни бахаи и ахмади, при всей их оригинальности, можно найти немало общих черт и тенденций, таких, например, как широкая апелляция к христианско-библейской традиции (хотя в разных контекстах), подчеркнутая лояльность к властям и широко декларируемая веротерпимость, благотворительность и участие в социальных программах. В вероучительных книгах как бахаи, так и ахмади важное место занимает идея Бога, единого для всего человечества, образно выражаясь, «Бога, не имеющего национальных границ». Но, если для ахмади подобная установка служит основой для преодоления межрелигиозных разногласий, то бахаи пошли гораздо дальше, выступая за создание в перспективе единой мировой религии для всего человечества.

В целом международное сообщество бахаи и ахмадийат обладают достаточно сильным социально-экономическим и (не будем этого отрицать!) культурным потенциалом для дальнейшего развития и распространения. Но только не в рамках исламской цивилизации.

### **Основные положения диссертационного исследования отражены в следующих публикациях автора.**

#### ***Монографии***

1. **Мартыненко А.В.** Бахаизм: Опыт философско-исторического анализа. – Саранск: Мордов. гос. пед. ин-т, 2001. – 120с. (6,9 п.л.).
2. **Мартыненко А.В.** Бахаи и ахмадийат: новые религиозные сообщества в контексте модернизации ислама (сравнительно-исторический анализ). – Ульяновск: Ульяновский Дом печати, 2005. – 400с. (24 п.л.).

***Публикации в периодических научных изданиях,  
рекомендуемых ВАК***

3. **Мартыненко А.В.** Проблемы духовности и проникновения западных ценностей в Россию // Интеграция образования. Федеральный научно-методический журнал. – 2001. – С.76 – 78 (0,2 п.л.).
4. **Мартыненко А.В.** Модернизация ислама в России: от джадидизма к новым религиозным сообществам // Регионология. Научно-публицистический журнал. – 2005. - № 1. – С.237 – 247 (0,7 п.л.).

***Статьи***

5. **Мартыненко А.В.** Бахаизм на мусульманском Востоке // Вестник Мордовского университета. – 1996. – № 1. – С.15 – 19 (0,3 п.л.).
6. **Мартыненко А.В.** Нетрадиционные религии в посткоммунистической России (на примере бахаизма) // Актуальные вопросы истории и этнологии: сб. науч. статей / Мордов. гос. пед. ин-т. – Вып.1 – Саранск, 1998. – С. 82 – 92 (0,6 п.л.).
7. **Мартыненко А.В.** Мусульманское сектантство в Республике Мордовия (региональный аспект) // «Актуальные проблемы воспитания, философский и социологический аспекты», всероссийская научно-практическая конференция «Актуальные проблемы воспитания, философский и социологический аспекты», 12 – 13 сентября 2002 г.: [Материалы] В 2 ч. Ч. 2 / Мордов. гос. пед. ин-т. – Саранск, 2002.– С. 25 – 29 (0,3 п.л.).
8. **Мартыненко А.В.** Мусульманский модернизм в арабской Африке и Судане // «Проблемы истории, культуры и права», межрегиональная научно-практическая конференция «XXXVIII Евсевьевские чтения», 27 – 29 ноября 2002 г. [материалы] / Мордов. гос. пед. ин-т. – Саранск, 2002. – С. 86 – 90 (0,3 п.л.).
9. **Мартыненко А.В.** Социально-экономические аспекты вероучения ахмадийя // «Проблемы истории, культуры и права», межрегиональная научно-практическая конференция «XXXVIII Евсевьевские чтения», 27 – 29 ноября 2002 г. [материалы] / Мордов. гос. пед. ин-т. – Саранск, 2002. – С. 90 – 94 (0,3 п.л.).
10. **Мартыненко А.В.** Социокультурные и этнополитические особенности ислама в Республике Мордовия / Шилов Н.В. // Россия и мусульманский мир: сб. Русского исторического общества. Т. 7 (155) / науч. ред. Д.Ю. Арапов. – М.: Русская панорама, 2003. – С.226 – 233 (0,6 / 0.3 п.л.).
11. **Мартыненко А.В.** К вопросу о диалоге исламской и христианской культурных традиций // «Проблемы истории, этнологии и права», межрегиональные научно-практические конференции «XXXIX и XXXX Евсевьевские чтения», 27 – 29 ноября 2002 – 26 – 28 ноября 2003 гг.: [материалы] / Мордов. гос. пед. ин-т. – Саранск, 2003. – С. 56 – 62 (0,4 п.л.).
12. **Мартыненко А.В.** Модернистские тенденции в мусульманской философии второй половины XX столетия // «Историко-культурное развитие народов Среднего Поволжья: традиции и инновации», межрегиональная научно-практическая конференция «Историко-культурное развитие народов Среднего Поволжья: традиции и инновации», 30 марта – 1 апреля 2004 г.: [материалы] / Мордов. гос. пед. ин-т, - Рузаевка: Тип. «Рузаевский печатник», 2004. – С. 284 – 286 (0,2 п.л.).
13. **Мартыненко А.В.** Христианское миссионерство в мусульманских странах (некоторые аспекты межконфессионального диалога) // «Религия и

- гражданское общество: на пути к глобальному этосу», III международный семинар «Религия и гражданское общество: на пути к глобальному этосу», 20 – 24 октября 2003 г.: [материалы] / Таврический нац. Ун-т (Республика Украина); Западно-Мичиганский ун-т (США); Ин-т Кеннана (США). – Симферополь: Тип. «Фактор», 2004. – С. 111 – 118 (0,5 п.л.).
14. **Мартыненко А.В.** Ислам на территории Мордовского края / Шилов Н.В. // Материалы к энциклопедии «Православная Мордовия». / Составитель С.Б. Бахмустов. – Вып. IV. – Саранск: Тип. «Крас. Окт.», 2004. – С. 91 – 96 (0,4 п.л.).
  15. **Мартыненко А.В.** Православное христианство и ислам в Мордовии: проблемы межкультурного диалога / Грачев С.В., Шилов Н.В. // Сер. «Исследования по прикладной и неотложной этнологии» Института этнологии и антропологии РАН. Документ № 177. – М.: Ин-т этнологии и антропологии РАН, 2005. – 35с. (2,1 / 0,7 п.л.).
  16. **Мартыненко А.В.** «Постисламские» религиозные сообщества в России (на примере бахаи и ахмадийата): опыт сравнительно-исторического анализа // Религия и гражданское общество: между религией и глобализмом; IV международный семинар «Религия и гражданское общество: между религией и глобализмом», Республика Украина, г. Ялта, 9 – 11 ноября 2004 г. [материалы] / Таврический национальный университет им. В.И. Вернадского (Республика Украина), Западно-Мичиганский университет (США), Государственный университет Гранд Валлей (США). – Симферополь: Таврия, 2005. – С.173 – 175 (0,2 п.л.).
  17. **Мартыненко А.В.** Правовые аспекты вероучения бахаи (в контексте шариата и аль-фикха) // Вторые Державинские чтения в Республике Мордовия: материалы научно-практической конференции (Саранск, 18 мая 2005 г.) / под ред. В.А. Адушкина. – Саранск: Тип. «Кр. Окт.», 2005. – С. 297 – 304 (0,8 п.л.).
  18. **Martinenko A.** The Modern Aspects of Muslim Sectarianism in Post-Communist Russia // Lo Straniero/ Naples, Italy. – Jun, 2002. - № 35. – P. 21 – 22 (0,2 п.л.).
  19. **Martinenko A.** Social and Cultural Aspects of Regional Islam in Russia / Shilov N. // Lo Straniero/ Naples, Italy. – April, 2003. - № 37. – P. 38 – 39 (0,2 / 0,1 п.л.).
  20. **Martinenko A.** Geopolitical Context on the Interconfessional Relations in the Sphere of Education (On the Example of the Russian Orthodox Church and Islam in Russia) / Grachov S., Shilov N. // Lo Straniero. Naples / Italy. – April, 2005. - № 41. – P. 37 – 41 (0,3 / 0,1 п.л.).

*Всего по теме диссертации опубликовано более 40 работ общим объемом 45,5*

*п.л.*