

DOI: 10.31857/S013038640021359-2

© 2023 г. С.Н. СЕРЕБРОВ

## ИМПЛИЦИТНОЕ ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО И РЕФОРМАТОРСТВО В ЙЕМЕНЕ: УРОКИ XX века

*Серебров Сергей Николаевич* – кандидат экономических наук, старший научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН (Москва, Россия).

*E-mail: sserebrov@mail.ru*

*ORCID: 0000-0003-4188-5039*

*Аннотация.* Факт сходства трансграничных форм гражданского активизма арабских стран в ходе событий «арабской весны» принято связывать с их социокультурной общностью, задающей маркеры их идентичности. Проявлением этого взаимодействия, по мнению автора, выступает феномен имплицитного гражданского общества (ГО), опирающийся на скрытые пружины исламской культуры, но функционирующий в абсолютно ином ключе. Попытка его описания в статье на примере Йемена включает три аспекта: в качестве активного участника переломных событий современной социальной истории Йемена; центра выработки гражданских стратегий, кардинально отличавших ее от религиозных и политических группировок; в роли механизма адаптации коренной культурной идентичности социума к переменам. Статья охватывает период от зарождения этого феномена на ранней фазе модернизации погруженного в глубокую социальную архаику и колониальную зависимость от Британской империи общества в первой трети XX в. до его кульминации в ходе кризисных событий республиканского Йемена начала XXI в. В статье использованы материалы научных исследований из разных историко-культурных регионов Йемена. Феномен иллюстрируют примеры деятельности клуба «Нади аль-Ислах аль-араби аль-ислами» в Адене и движения иршадистов в Хадрамауте на рубеже 1930-х годов: представители новой светской интеллигенции впервые совершили перенос реформаторского нарратива из религиозной плоскости в сферу публичного дискурса. Разработанный ими инструментарий: просветительская работа через клубы, налаживание диалога между враждебными группами, внимание к культурным традициям, сохраняет актуальность. Современное многообразие феномена имплицитного ГО Йемена показано на примерах клуба «Шабаб аль-мумин» возникшего в провинции Саада на севере Йемена в середине 1990-х, а также спонтанных городских молодежных комитетов, направивших общенациональное восстание 2011 г. в мирное русло. Цель статьи состоит в характеристике феномена имплицитного ГО арабских стран на примере Йемена с использованием описательно-фактологического метода. Практическая ценность предложенного подхода состоит, в частности, в уяснении причин повышенной проницаемости границ между гражданскими и политическими формами активизма в этой группе стран.

*Ключевые слова:* Йемен, гражданское общество, конфессиональные конфликты, ислам, «арабская весна».

**S.N. Serebrov**

### **Implicit Civil Society and Reform in Yemen: Lessons from the Twentieth Century**

*Sergey Serebrov, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia).*

*E-mail: sserebrov@mail.ru*

*ORCID: 0000-0003-4188-5039*

*Abstract.* The fact that cross-border forms of civic activism in Arab countries during the “Arab Spring” are similar is commonly attributed to their socio-cultural commonalities, which provide markers of their identities. The manifestation of this interaction, in the author’s view, is the phenomenon of an implicit civil society that draws on the hidden springs of Islamic culture, but that functions in a completely different way. The author’s attempt to describe it in this article using the example of Yemen includes three aspects: as an active participant in the watershed events of contemporary Yemeni social history; as a centre of civic strategies that fundamentally differentiate it from religious and political groupings; and as a mechanism for adapting the indigenous cultural identity of a society to new ideological environment. The article spans the period from its emergence at an early stage of modernisation in a deeply archaic society united under British colonial rule in the first third of the twentieth century, to its culmination in the early twenty-first century. The article is based on publications examining relevant cases from different historical and cultural regions of Yemen. Early examples include the “Nadi al-Islah al-Arabi al-Islami” Club in Aden and the Irshadist Movement in Hadramaut extremely active at the turn of 1930s when the national intelligentsia started to reach prominence and managed to convert reformist narrative from the religious frames to the public discourse. They have elaborated the number of tools inherent also to the modern implicit civil society performances like educational work through clubs, preference to dialog between rivals, high attention to maintaining the continuity of cultural traditions, etc. The recent diversity of this phenomenon is illustrated by the experience of the “Shabab al-Mumin” Club, founded in the mid-1990s in the Saada Governorate of northern Yemen, as well as the spontaneous urban youth committees that emerged during the 2011 uprising, which channelled a huge wave of social activism into peaceful activity. The aim of the article is to explore the phenomenon of implicit civil society using a descriptive method. The practical significance of the proposed approach lies in a better understanding of the reasons for the heightened permeability of the boundaries between civic and political activism so characteristic of such societies.

*Keywords:* Yemen, civil society, confessional conflicts, Islam, “Arab Spring”.

События «арабской весны» 2011 г. вызвали заметный рост внимания исследователей к теме гражданского общества (ГО) стран Ближнего Востока. Причины и механизмы этого трансграничного внезапного бурного социального катаклизма, с небольшим интервалом охватившего Тунис, Египет, Йемен, Ливию, Сирию и другие арабские страны, остаются не вполне понятыми. Массовый переход значительной части населения от пассивности к специфическим, содержащим в себе отчетливый культурный код формам гражданского активизма происходил будто по готовому алгоритму, придавшему протестам небывалый размах. Границы между гражданским обществом и обществом как таковым, которые в классических случаях отличаются так же, как искусственно создаваемые ассоциации свободных индивидов отличаются от естественных групп, здесь оказываются более подвижными ввиду использования ими готовых элементов социокультурного кода данного восточного общества, запускающих механизм ускоренного вовлечения в эти ассоциации больших групп обычно пассивного населения. Эта специфика не получила должной и своевременной оценки отчасти из-за доминирования в последние годы в востоковедении либерального взгляда на арабское ГО по принципу сходства с опытом Запада. Особая роль культурных кодов, встроенных в идентичность больших социальных групп этих стран, проявленная в событиях 2011 г., показала необходимость выработки нового подхода к изучению ГО Востока как важного эндогенного феномена, имеющего собственные закономерности. Молниеносная институализация спонтанных коллективов, собиравшихся в городах для участия в протестных акциях, позволяла им функционировать как слаженный организм, хотя собравшиеся из разных частей страны молодые люди ранее не были знакомы. Автономность костяка манифестантов от присутствовавших бок о бок с ними ангажированных групп, нацеленных на политические выгоды, существенно тормозила расслоение протестных движений, долго удерживая ситуацию в мирном формате. Поведение молодежи указывало на ее убежденность в легитимности своих действий на том основании, что ее цели соответствовали представлениям большинства населения об общем благе. В этом ключе и звучало требование перемен,

под которым имелась в виду смена власти или ее существенная корректировка. В некоторых странах имплицитному ГО<sup>1</sup>, проявившему себя с неожиданной мощью, удалось предотвратить перетекание кризиса в вооруженную борьбу за власть; в других – его влияние ослабевало под давлением перехода к силовым методам борьбы из-за деятельности экстремистских групп или репрессивных акций властей, но во всех примерах «арабской весны» ведущая роль на начальном этапе принадлежала этому социальному феномену.

Эффект имплицитного ГО был хорошо знаком республиканским властям Йеменской Арабской Республики (ЙАР), которые после окончания гражданской войны (1962–1970) с роялистами, представлявшими сторону свергнутого армейскими офицерами зейдитского имама Мухаммада Бадра, приняли решение о проведении в стране плавной негласной религиозной реформы. Она была направлена на суннизацию зейдитской общины, т.е. внедрение умеренной салафитской идеологии, основанной на суннизме, способствующей преодолению оставшихся различий между шафиизмом и зейдизмом – двумя традиционными доминантными исламскими мазхабами Йемена, которым следовало почти все население как ЙАР, так и южного Йемена, ставшего в 1967 г. Народно-Демократической Республикой Йемен (НДРЙ). Принципы нового политического режима были несовместимы с отдельными положениями зейдитской доктрины. Одно из них, например, предписывало верующим обязательное участие в восстании против узурпатора (неправедного правителя) по призыву имама – духовного предводителя общины (да’и). Конечно, угроза вооруженного восстания не имеет ничего общего с функциями имплицитного ГО, но наличие механизма его запуска через культурные коды у них, по сути, одинакова (мобилизация на восстание или на участие в мирном массовом гражданском движении отличалось лишь тем, что в восстании главной силой выступали племена, а в гражданском движении – городское население, в котором доля выходцев из племен весьма существенна в наше время). В одном из своих исследований зейдитской общины Йемена Габриэль вом Брюк отмечала, что, хотя зейдитские улемы демонстрировали лояльность режиму и заверяли его в приостановке действия спорного правила – участия общины в восстании против неправедного правителя, в условиях демократического порядка выборов главы государства салафитская реформа развивалась в зейдитских регионах страны высокими темпами при поддержке государства, продолжавшего видеть в зейдизме источник рисков<sup>2</sup>.

Изменение культурных кодов и идентичностей требует длительного целенаправленного участия со стороны эндогенных или экзогенных акторов и посылить только государствам. Это обстоятельство объясняет распространенность негласного патронажа над деятельностью формально автономных и самостоятельных религиозных, благотворительных и образовательных учреждений в арабских странах со стороны государств. Расщепление культурной идентичности под влиянием модернизации и других причин ведет к снижению потенциала имплицитного ГО оказывать влияние на общественные процессы, но в случае появления фундаментальных рисков высокого уровня всему социуму этот институт обладает способностью сплачиваться в первоначальном целостном виде, что и наблюдалось в событиях 2011 г.

Российский ученый П.В. Шлыков справедливо отмечает функциональную специфику ГО стран Востока в сращивании социальной и политической повесток (не характерного для классических западных образцов ГО, отмежеванных от политического контекста), а также его институциональную самобытность, которая «вбирает в себя целую

<sup>1</sup> Термин «имплицитный», т.е. «скрытый, неявный, подразумеваемый, присутствующий неявно», выбран автором, чтобы подчеркнуть особую роль готового социокультурного элемента, влияющего на формирование специфики ГО Востока с точки зрения его социальной психологии, форм организации и постановки задач.

<sup>2</sup> *Bruck G. vom. Being a Zaydi in the absence of an Imam: doctrinal revisions, religious instruction and the (re-)invention of ritual // Le Yemen contemporain / eds L. Leveau, F. Mermier, U. Steinbach. Paris, 1999. P. 169–192.*

плеяду эндогенных традиционных институтов, берущих начало в религиозной и групповой идентичности, появившихся очень давно в сочетании с заимствованными модернистскими образцами<sup>3</sup>. Автор отмечает композиционную структуру ГО Востока и гибридный характер гражданских обществ стран Востока. Об имплицитных ГО можно сказать, что их гибридность состоит не в имитации западного опыта, чтобы доказать свою современность, а в гибридной природе самого общества и социокультурной основы, формирующей его. Во всех проявлениях они содержат сплав консервативного и модернизаторского начал, взаимодействие которых придает этому феномену состояние перманентной эволюции, тем не менее несущей узнаваемый культурный стержень.

В Йемене начальные признаки имплицитного ГО появились в первой трети XX в., когда кризис традиционной системы, назревавший внутри йеменского общества под влиянием глобальных изменений, обрел идеологическую составляющую, внесенную исламским реформаторством, бросившим вызов обеим традиционным школам ислама Йемена – шафиизму и зейдизму. Основоположников исламского реформаторства – Джамалутдина аль-Афгани, Мухаммада Абдо и следовавшего по их стопам сейида Рашида ар-Рида – с 1920 г. принято относить к салафизму, пуританской школе ислама, ставящей под сомнение легитимность мазхабов, появившихся в исламе после окончания правления четырех праведных халифов (661 г.)<sup>4</sup>.

Однако современные салафиты, по мнению А. Кныша, придерживаются весьма селективного и эклектичного подхода к исламской традиции, редко обращаясь к первоисточникам, в том числе к реформаторским программам этих деятелей<sup>5</sup>. В современном Йемене, например, в рядах салафитов действуют джихадистские, умеренные, квинетистские группировки, а также примыкающие к ним «Братья-мусульмане» (аль-ихван аль-муслимун), запрещенные во многих странах, также и в России<sup>6</sup>. Эти объединения часто фигурируют в списках участников конфликтов, в том числе сталкиваясь и друг с другом. Корень «салаф», означающий «предшественник», закрепился за упомянутыми основоположниками реформаторства рубежа XX в. за их призыв к очистке ислама от наслоений веков и возвращению к истокам вероучения, т.е. – к «предшественникам». К следованию примеру правоверных предшественников и праведных имамов из дома пророка Мухаммада (далее – Пророка)<sup>7</sup> не менее настойчиво призывают и духовные лидеры традиционных йеменских школ ислама, которые в полемике с салафитами находят веские аргументы, чтобы оспорить их правоту. Но не подражание первым мусульманам было отличительной чертой протагонистов исламского реформаторства начала XX в., а призыв к избавлению от отсталости, невежества, суеверий и нищеты. Их воззвание к реформам было востребовано уммой, услышано и в Йемене. Однако в преломлении идеологии религиозных наставников этого крыла призыв был трансформирован в тотальное противопоставление смысла реформы всему культурному наследию, накопленному традиционными школами ислама, имевшими тысячелетние традиции в Йемене, а также исламским элитам (особенно – хашимитам), входящим в высшую страту общества. Выбранный религиозным флангом исламского реформаторства в Йемене агрессивный и бескомпромиссный настрой на уничтожение еретического, с точки зрения его

<sup>3</sup> *Shlykov P.* Non-Western Model of Civil Society in the Middle Eastern Context: Promises and Discontents // *Russia in Global Affairs*. 2021. Vol. 19. № 2. P. 134–162. URL: <https://eng.globalaffairs.ru/articles/civil-society-middle-eastern> (дата обращения: 10.11.2022).

<sup>4</sup> Некоторые салафитские течения проявляют особую нетерпимость к шиизму и суфизму, неизменно встречая ответную критику с их стороны.

<sup>5</sup> *Knysh A.* The Tariqa on a Landcruiser: the resurgence of sufism in Yemen // *Middle East Journal*. 2001. Vol. 55. № 3. P. 413.

<sup>6</sup> *Родионов М.А., Серебров С.Н.* Перспективы йеменского кризиса и его конфессиональные аспекты в Хадрамауте // *Религия и общество на Востоке*. 2021. Вып. 5. С. 150. URL: [https://religion.ivran.ru/f/rov-5\\_2021.pdf](https://religion.ivran.ru/f/rov-5_2021.pdf) (дата обращения: 10.11.2022).

<sup>7</sup> Потомков пророка Мухаммада через дочь Фатиму и двоюродного брата имама Али ибн Абу Талиба.

лидеров, толкования ислама и на запрет связанных с многовековым опытом базовых традиционных религиозных практик вызвал раскол общины.

В примерах функционирования имплицитного ГО в Адене и в Хадрамауте в 1920-е годы уже проявились все качества, которые наблюдались и в событиях «арабской весны». В накаленной ситуации ему удалось найти способ обеспечения приоритета социальных реформ над схваткой религиозных школ ислама, которая вела к беспорядкам и насилию. Сторонами конфликта оказались не два центра, представленных радикальными религиозными флангами консерваторов и реформаторов, а три. Третий представлял мощный организованный социальный конгломерат, сплотившийся вокруг лидеров имплицитного ГО, который убедил и направил большинство участников конфликта с обеих сторон на достижение практических результатов, ожидаемых от социальных проектов в области образования и здравоохранения, одновременно способствуя достижению приемлемого уровня толерантности между ними на будущее и сохраняя целостность своей культурной идентичности.

Судебная система британской колонии Аден в начале XX в. не предусматривала применение норм шариата в официальной судебной практике поселения: «все тяжбы, включая личный статус и наследственное право мусульман, подлежали слушанию в обычных судах колонии»<sup>8</sup>. Для мусульман, составлявших абсолютное большинство населения города, привычным способом рассмотрения споров по такого рода тяжбам оставались традиционные судьи и арбитры в лице улемов из религиозной аристократии города, включавшей две высшие страты традиционного общества Йемена – сада и машаих. Большинство их представителей были суфийскими шейхами.

По данным переписи 1931 г., население Адена составляло примерно 47 тыс. человек, из которых 64% составляли арабы, 15,6% – мусульмане-индусы, 8,8% – евреи и 8,4% – сомалийцы<sup>9</sup>. Суфийские практики оказались в центре нападков со стороны религиозных реформаторов. «Вызывавший восторги западных исследователей богатством литературного наследия, духовным и интеллектуальным влиянием суфизм с конца XIX в. попал под огонь критики со стороны исламских реформаторов и модернистов. Они обвинили глав суфийских орденов в культивации “пустых суеверий” и в манипулировании безграмотной толпой в угоду эгоистичным политическим и материальным интересам. Некоторые реформистски ориентированные критики суфизма первой половины XX в. дошли до обвинения суфизма в создании основных преград для социального и экономического прогресса своих обществ...»<sup>10</sup>.

Американский востоковед Скотт С. Риз, автор исследования истории религиозного конфликта вокруг клуба «Нади аль-Ислах аль-араби аль-ислами» (Арабский клуб исламской реформы, сокр. – Нади аль-Ислах) в Адене, на котором основаны выводы этой части статьи, ссылаясь на работы Оливера Шарбротта, Дэвида Комминса и Ицхака Вайсмана, показал, что антисуфийский вектор в их риторике стал доминировать не сразу, а был связан с влиянием сейида Р. Ар-Рида<sup>11</sup>, сблизившегося с ваххабитами. Эта же мысль находит подтверждение и в выводах А. Кныша: «Сегодня наиболее бескомпромиссная и громогласная критика суфизма исходит от представителей так называемого салафизма... Известные как “ваххабиты”, эти пуритански настроенные мусульмане обвинили суфизм во всевозможных еретических “новациях” исламской доктрины и обрядовой практики. Особенно яростным нападкам они подвергают слепое подчинение

<sup>8</sup> *Liebens H.J.* Administration and legal development in Arabia // *Middle East Journal*. 1955. № 9. P. 385.

<sup>9</sup> *Reese S.S.* Salafi Transformations: Aden and the changing voices of religious reform in the interwar Indian ocean // *International Journal of Middle East Studies*. 2012. Vol. 44. Iss. 1. P. 71–92. URL: <https://www.cambridge.org/core/services/aop-cambridge-core/content/view/BF8842EFB0F> (дата обращения: 10.11.2022).

<sup>10</sup> *Knysh A.* The cult of saints and Islamic reformism in early twentieth century Hadramawt // *New Arabian Studies*. 1997. Vol. 4. P. 141.

<sup>11</sup> *Reese S.S.* Op. cit. P. 73.



мюридов своим шейхам, народные поверья в чудеса, творимые суфийскими святыми, и благодать, исходящую от их гробниц. Многие салафиты также порицают громкое помяновение Бога (зикр) суфиями под музыку или танцы, возведение величественных сооружений над гробницами почитаемых суфийских деятелей и мистическую идею о способности избранных мусульман достигать чувственного или когнитивного единения с Богом»<sup>12</sup>.

Острые критики реформаторов пришлось на культ святых и зийары<sup>13</sup>, собиравших порой жителей из всех уголков страны. Обряд был одинаково почитаем в Адене и в Хадрамауте, занимая первое место по значимости в духовной жизни общины. Зийара сопровождалась пышным религиозным обрядом с чтением сур Корана, молитв, прославляющих Пророка, его сподвижников (ансаров) и последующих исламских имамов из рода дома Пророка, включая подробное перечисление благочестивых подвигов самого святого в присутствии его потомков. В программу зийар входили также народные фестивали и ярмарочная торговля, сопровождаемая балаганами и увеселительными аттракционами, придававшими им атмосферу праздника. На территории проведения зийар вводился сакральный запрет на любые проявления враждебности и агрессии со стороны участников. Его нарушение считалось не только святотатством, но и актом, навлекающим на виновного гнев самого святого, сохраняющего, по убеждению верующих, свои прижизненные сверхъестественные способности, дарованные ему Всевышним, и после смерти. Сакральные комплексы в центре проведения зийар отличались особым изяществом исламской архитектуры и торжественностью, вызывающими подобающие чувства у участников. В некоторых случаях территория комплексов объявлялась местом безопасности (хотой), где действовал круглый год сакральный запрет на ссоры и применение оружия.

В Адене главная зийара для всего города проходит у гробницы сейида Абу Бакра аль-Эйдаруса (умер в 1506 г.), почитаемого духовным покровителем и защитником города. Жители спасались у стен мечети от бомбардировок английских кораблей, захвативших Аден в 1839 г.<sup>14</sup>

Согласно С. Ризу, волна нетерпимости к зийарам культивировалась наставником школы, открытой при клубе «Нади аль-Ислах», учрежденного в 1928 г. при финансовой поддержке гуджаратских купцов Адена. Опытный религиозный проповедник шейх Ахмад бин Мухаммад аль-Аббади, получивший религиозное образование у Мухаммада Таки ад-дина аль-Афгани в Афганистане, а затем в Бомбее, был убежденным противником суфизма, «готовым на все ради своих религиозных убеждений»<sup>15</sup>. Учредителем клуба стал светский представитель городской интеллигенции — Мухаммад А. Лукман, горячий патриот, мечтавший повысить культурный облик города, который в результате быстрого развития морского порта и судоходства становился крупным торговым и туристическим центром мирового значения. Лукман принимал участие в борьбе за запрет сомнительного с точки зрения исламского благочестия женского обряда «Зар», который проходил в Адене с участием мигранток из Африки, чей низкий статус и неблагоприятные занятия вызывали возмущение верующих и городской интеллигенции. В ходе ритуала, напоминавшего раблезианскую мистерию, женщины высокого статуса как бы менялись на время ролями с женщинами низкого социального статуса, одаривая их богатыми подношениями со всеми атрибутами почитания, напоминавшего атмосферу зийар. Лукман не считал прямые атаки на верования и религиозных шейхов-суфиев с позиции теологии продуктивным способом достижения результата в улучшении нравов, повышении образования и уровня жизни в городе. Он занимался просветительской работой, создав

<sup>12</sup> *Knysh A.* The cult of saints and islamic reformism in early twentieth century Hadramawt. P. 141.

<sup>13</sup> Паломничество к могилам святых.

<sup>14</sup> *Reese S.S.* Op. cit. P. 74.

<sup>15</sup> *Ibidem.*

в стенах клуба читальный зал, выписывал арабские газеты, устраивал диспуты и лекции на актуальные темы. Целью светского фланга реформаторского движения было смягчение быстрого роста имущественного неравенства среди жителей города и развитие образования.

Вместе с другим светским интеллигентом Ахмадом М. аль-Аснаджем лидеры светского фланга рассматривали исламское реформаторство, прежде всего, как путь к социальному прогрессу для всей общины. С. Риз отмечает их терпимость к зийарам и их веру в способность аутентичной культурной традиции Йемена адаптироваться к современным требованиям, освобождая ритуал от наиболее архаичных и отживших элементов, вызывавших нетерпимость у салафитов<sup>16</sup>.

Благодаря их целенаправленной просветительской деятельности клуб «Нади аль-Ислах» стал центром распространения совместимой с местными религиозными обычаями версии реформаторства, которая позволяла ослабить озабоченность суфиев и общины утратой своего культурного наследия и подключиться к конструктивной части программы. Риз дает подробную характеристику действий светского фланга реформаторов: «В 1940 г. Лукман основал газету “Фатат аль-джазира”, достигшую пика влияния в 1950-е годы. Через нее он продвигал социальные проекты. В 1934 г. аль-Аснадж опубликовал сборник рассказов под названием “Насиб Аден мин аль-харакат аль-фикрийа альхадиса” (Роль Адена в современных идейных движениях), а в 1939 г. Лукман выпустил новеллу “Саид” про семью Саида ибн Салмана, проживавшую в колониальном Адене, которая стала первым литературным произведением, написанным аденским автором»<sup>17</sup>.

Определяя позицию имплицитного ГО Адена, Лукман и аль-Аснадж учитывали бесперспективность лобовой атаки на вековые традиции жителей города, равно как и не желали дискредитации чрезвычайно богатой йеменской исламской культурной традиции (йеменского ислама), имевшей широкое международное признание в исламском мире и высокий авторитет среди теологов и исламских юристов (факихов).

К середине 1930-х годов салафито-суфийский раскол в Адене, переживший фазу острого противостояния флангов в борьбе за престижные городские мечети и угроз физической расправы в адрес шейхов, перешел к затуханию. Улемы из суфийского фланга, отвергнув такфиристские обвинения в свой адрес со стороны реформаторов, проявили лояльность к программам социального развития, поддержанным также колониальной администрацией. Лидеры религиозного фланга реформаторов перестали называть всю религиозную среду в городе лжеисламом и недопустимым новшеством. Суфийский фланг убедил английские власти в том, что, кроме духовной стороны, зийары дают населению города большие сборы в благотворительные фонды, серьезно облегчая бремя затрат британской администрации на эти нужды.

Деятельность имплицитного ГО Адена не прекращалась и после перехода жителей южного Йемена к национально-освободительной борьбе за освобождение страны от колониального господства Британии в начале 1960-х годов. Просветительская деятельность его интеллектуального ядра внесла большой вклад в подготовку общества к объединению более 20 отдельных княжеств в единое государство после изгнания колонизаторов в 1967 г., в результате которого впоследствии появилась НДРЙ.

Аналогичный конфликт в Хадрамауте имел совершенно независимую от Адена природу и начался с отдаленных рубежей: в зарубежной диаспоре в Голландской Индии в 1904 г., где влиятельное хадрабийское землевладение основало Благотворительную лигу (джамаийят хейрийа), чтобы учить своих детей арабскому языку и воспитывать в духе исконных традиций. Девушка этой общины из сейидского рода (шарифа) Хадрамаута вступила в брак с мужчиной несейидской крови, что считалось нарушением одного из

<sup>16</sup> Ibid. P. 92.

<sup>17</sup> Ibid. P. 83.

специфических обычаев сада, дороживших своей генеалогической связью с домом Пророка<sup>18</sup>. Фетва хадрабийского улема в составе этой общины квалифицировала данный поступок шарифы как нарушение принципа брачных соответствий (кафа'а), закрепленного в шариате. На это возразил мекканский алим шейх Ахмад Суркати, приглашенный руководством Лиги для преподавания в школе исламских наук. Он назвал брак между мусульманами дозволенным и не нарушающим принцип кафа'а. К шумной полемике подключился в 1905 г. Р. Ар-Рида, который в своей фетве поддержал Суркати и объявил фетву сейида нелегитимной и посягающей на искажение принципа равенства всех мусульман, признанного в исламе<sup>19</sup>. Увольнение шейха Суркати из школы в 1914 г. вызвало возмущение сторонников шейха, они учредили общество «Реформы и наставления» (джамаыйат аль-ислах ва аль-иршад), которое тот возглавил. В ответ оскорбленные члены землячества из страты сада создали Алидскую лигу (рабитат аль-алавийя), обрушившую на иршадистов из конкурирующего общества обвинения в попытках подрыва престижа самого Пророка, родоначальника ветви сада. Иршадисты перестали сотрудничать с сада и исключали их из всех своих образовательных проектов, которые реализовались в хадрабийских землячествах Батавии, Сингапура, Сурабайи и других странах и городах Юго-Восточной Азии. Иршадизм быстро распространился сначала в диаспоре, а в 1920-х годах начал проникать на родину, в Хадрамаут, вызвав пробуждение реформаторства, которое опиралось уже на весь опыт зарубежных землячеств, имевших к тому времени прецеденты кровавых столкновений.

Хадрабийские сада, именуемые здесь по имени своего локального эпонима алидами (алавийин) или Ба Алави (отец алида), возводили свои родословные к сейиду Ахмаду бин Исы аль-Мухаджиру, праправнуку Али бин Абу Талиба и дочери Пророка Фатимы через их сына имама Хусейна, пришедшего в Хадрамаут из Басры предположительно в 952 г.<sup>20</sup> В Хадрамауте они фактически контролировали положение в обоих султанах на его территории – аль-Куайти и аль-Касири. Пытаясь сдержать напор иршадизма, они договорились с султанами преследовать их активистов, но иршадизм пустил глубокие корни и пришлось менять тактику защиты от обвинений в незаконном с точки зрения ислама присвоении себе монополии на религиозное образование и престижные функции в обществе (в роли религиозных учителей, наставников, судей и арбитров). Лидеры иршадистов пытались перетянуть на свою сторону машаих, которые, занимая аналогичную с сада социальную нишу, представляли автохтонное население южной Аравии – кахтанидов, а хашимиты – северную ветвь арабов, аднанидов. Однако появление на сцене имплицитного ГО предотвратило перерастание конфликта в сценарий кровной вражды, реализованный в землячествах. К участию в сглаживании острых противоречий при одновременном движении к социально значимому результату в виде развития образования и здравоохранения, снижения традиционных социальных барьеров, связанных с традиционной стратификацией, подключились влиятельные группы обоих флангов – алидского и иршадистского, быстро уладив начавшиеся трения между сада и машаих. Многие сада заявили о солидарности с требованиями машаих и были готовы отказаться от вызывавших недовольство среди иршадистов статусных привилегий (например, обычая гипергамии, запрещающего брак шарифы – сейидки с мужчиной из любой другой страты, считавшейся низшей; правила целования руки всем представителям страты сада в ходе религиозных обрядов присутствующими членами общины из других страт; запрета на религиозное образование и занятия для выходцев из всех страт, кроме сада и

<sup>18</sup> Этот обычай ограничивал право женщин (на мужчин не распространялся) в выборе супруга только кругом сейидов. См.: *Родионов М.А.* Этнография Западного Хадрамаута: общее и локальное в этнической культуре. М., 1994. С. 61.

<sup>19</sup> *Knysh A.* The cult of saints and Islamic reformism in early twentieth century Hadramawt. P. 149.

<sup>20</sup> *Sejjeant R.B.* The Saiyids of Hadramawt: (An inaugural lecture delivered on 5 June 1956). London, 1957. P. 29 // URL: <https://digital.soas.ac.uk/content/AA/00/00/07/65/00001/AA00000765.pdf> (дата обращения: 16.12.2020).



машаих и др.). Они и сами активно включились в реализацию проектов, направленных на развитие образования и здравоохранения среди местного населения. Одновременно многие йеменские племена (габаиль) и роды из страты машаих, занимавшей в традиционной социальной иерархии ступень чуть ниже после сада, встали на сторону Алидской лиги на защиту традиций и укорененной практики ислама от реформаторов-иршадистов, которых считали бунтарями и даже последователями большевиков. Как и в Адене, основной удар критики со стороны адептов иршадизма приходился на зийары, игравшие в Хадрамауте центральную уникальную роль в общественно-политической и экономической жизни региона. Паломничество к могиле коранического пророка Худа в вади Масила на востоке Хадрамаута, например, почиталось кахтанидами малым хаджем и привлекало тысячи верующих как Йемена, так и других стран.

Переход алидо-иршадистского конфликта на территории Хадрамаута из взрывоопасного в рутинное состояние был достигнут благодаря подключению имплицитного ГО Хадрамаута к запуску актуальных социальных реформ, получивших поддержку также и со стороны правителей (султанов), — элемента, отсутствовавшего в зарубежных землячествах, где их конфронтация нередко перетекала в кровавые столкновения. Один из сторонников реформ, местный литератор Али Ахмад Бакасир, написал поэтическую драму «Хумам ау фи асымат аль-Ахгаф», опубликованную в 1920-х годах. Жизнь юноши из Тарима, вотчины родов Ба Алави, была представлена как череда унижений и разочарований из-за сложившегося архаичного деления хадрамаутского социума на страты, обрекающего низы на унижения и прозябание. Эмоциональный эффект этого произведения дополнялся призывом автора решить проблему без перевода вражды на личный уровень, за которым неизбежно последовала бы конфронтация лояльных влиятельным семьям сада и машаих вооруженных племен. Бакасир также обратил внимание, что аналогичные суеверия и религиозные практики распространены даже еще в большей степени в Египте и других исламских странах, где сада отсутствуют или не пользуются таким влиянием, как в Хадрамауте<sup>21</sup>.

Благодаря деятельности имплицитного ГО, объединившего умеренные фланги враждебных лагерей, был найден приемлемый консенсус, защищавший культурную идентичность Хадрамаута и одновременно стимулировавший перемены в сфере образования и снижения степени социального неравенства.

Интервью, проведенные автором с очевидцами тех событий в ходе полевых сезонов Советско-йеменской комплексной научной экспедиции в Хадрамауте в 1980-е годы, свидетельствовали об ускоренном развитии школьной сети в султанатах Хадрамаута после Второй мировой войны. Менялось на негативное также и отношение общины к традиционным барьерам между стратами, которые по своему уровню походили на кастовые. Их резкая критика со стороны идеологов исламского эгалитаризма была воспринята не только участниками движения иршадистов, что вылилось в существенное упрощение некоторых атрибутов даже религиозного ритуала, вплетенного в массовые народные зийары. Обычай помпезного выезда сидящих верхом на белых конях предводителей сейидских и машаихских родов — мансабов, облаченных в эффектные белые одеяния, и правило обязательного целования руки всем членам семей присутствовавших на церемонии родов духовной аристократии остальными участниками утрачивали универсальность и становились редкостью.

Во второй половине XX в. приверженцы иршадизма продолжили активную, хотя и скрытную деятельность в Хадрамауте, перенеся ее в стены контролируемых ими учебных заведений. Однако им на смену в 1960-е годы уже пришли светские идеологии, основанные на насеризме и идеалах освобождения страны от британского колониализма. Активисты освободительного движения в Хадрамауте, участвовавшие в борьбе Национального фронта освобождения юга Аравии (среди них было немало выходцев из страты

<sup>21</sup> *Knysh A.* The cult of saints and islamic reformism in early twentieth century Hadramawt. P. 150.

сада), первыми, еще до эвакуации британской администрации из Адена в ноябре 1967 г., свергли местных султанов и провозгласили республику. Благодаря их действиям были нарушены планы британской администрации Адена отделить Хадрамаут от остальной части южного Йемена, и он вошел в состав НДРЙ.

В 1990-е годы после объединения Йемена и гражданской войны между Севером и Югом в 1994 г., закончившейся поражением южан, в высшем эшелоне власти республики началась борьба за перераспределение сфер влияния между партией «Ислах» (основанной в Сане в 1990 г.) и правящей партией «Всеобщий народный конгресс» (ВНК), которой руководил президент А.А. Салех. «Ислах» не довольствовался традиционным контролем над парламентом и сферой образования Йемена, добиваясь расширения своего влияния в государстве. Источником могущества партии «Ислах» выступало племенное крыло во главе с шейхом Абдаллахом аль-Ахмаром, поддержавшее религиозное крыло во главе с харизматичным лидером, ярким сторонником идеологии «Братьев-мусульман» шейхом А.М. аз-Зиндани, курировавшим большую сеть салафитских колледжей – маахид ыльмийа, в финансировании которой принимала участие Саудовская Аравия. Г. вом Брюк указывает на три составляющие исламского крыла «Ислаха»: египетских «Братьев-мусульман» (аль-ихван аль-муслимун), суданских «Братьев» во главе с Хасаном ат-Тураби и ваххабизм. Она дает нелестную характеристику имиджа партии внутри Йемена в конце 1990-х годов: «Йеменцы стремились преодолеть разделявшие шафиитов и зейдитов противоречия, например, вступая в смешанные браки, мечтая о плюралистическом обществе, в котором религия не будет навязываться гражданам государством. Они давали прозвище исламистам: “ихванисты”, “салафиты” или “традиционалисты” (за их призыв копировать нормы поведения, бытовавшие при Мухаммаде и халифах), а также “бородачи” (ахль аль-зукун). Позже их сравнивали с афганскими талибами»<sup>22</sup>. Автор имеет в виду разочарование ходом религиозной реформы, которая началась в 1970 г. и задумывалась как мягкая суннизация зейдитской общины на основе йеменской версии салафизма, не имевшей ничего общего с перечисленными источниками «Ислаха». Недовольство порождалось, прежде всего, методикой обучения в маахид ыльмийа, где детям внушали отвращение к обеим традиционным религиозным школам и порицались их практики и духовные учителя. Обе ведущие традиционные религиозные общины Йемена сталкивались с обвинениями в свой адрес со стороны преподавателей этих колледжей, порой ставивших под сомнение даже легитимность браков своих родителей»<sup>23</sup>.

Первыми отреагировали зейдитские улемы, учредив в 1990 г. партию «аль-Хакк», сразу заявившую о своей враждебности ваххабизму. Вслед за ней появился клуб зейдитской молодежи «Шабаб аль-мумин» (Верующая молодежь), во главе которого в конце 1990-х годов встал сейид Хусейн Б. аль-Хуси. Клуб пропагандировал историю и культурное наследие Йемена, получил государственный грант от президента А.А. Салеха. Параллельно президент в начале 2000-х годов добился от Саудовской Аравии согласия перевести финансирование религиозного образования (сети маахид ыльмийа), ранее осуществлявшееся через партию «Ислах», на официальный государственный уровень.

После этого лидеры хуситов предложили уравнивать все исламские конфессии в правах на получение государственного финансирования их проектов в области образования. Деятельность клуба «Шабаб аль-мумин» заключалась в чтении лекций об истории страны, организации экскурсий по историческим местам Йемена и проведение молодежных летних лагерей в живописных районах Нижнего Йемена (Таиз-Ибб), в чем любила принимать участие также и шафиитская молодежь. Никаких прямых угроз в адрес власти или военных приготовлений, которые могли бы насторожить власти, зафиксировано не

<sup>22</sup> Bruck G. vom. Disputing Descent-Based Authority in the Idiom of Religion: The Case of the Republic of Yemen // Die Welt des Islams. 1998. Vol. 38. № 2. P. 155.

<sup>23</sup> Ibid. P. 178.

было. Деятельность клуба вызывала неприязнь у лидеров религиозного крыла «Ислаха». Причины объявленной президентом А.А. Салехом войсковой операции против хуситов летом 2004 г. остаются не вполне ясными, но последствия войны, длившейся шесть лет — с 2004 по февраль 2010 г. — и так и не выявившей победителя, известны. Кроме гуманитарной катастрофы в зейдитских провинциях Йемена<sup>24</sup>, власти получили в итоге мощное общественно-политическое движение, принявшее в 2013 г. название «Ансарулла» (ансар аллаха — приверженцы Аллаха).

Одной из причин неудачи войсковой операции против хуситов являлась утеря властями каналов коммуникаций с лидерами имплицитного ГО Саады. Оно проявляло полную лояльность власти, опасаясь, что деятельность сейида Хусейна могла вызвать недовольство президента, но, не получив никаких сигналов, неожиданно столкнулось с его внезапным решением о начале войсковой операции на территории, которую согласно традиции и негласным правилам считало своей. Принятое без обычных в таких случаях консультаций с представителями региональных элит решение не получило одобрения ГО, а привлечение к ведению операции исламских радикалов с ведома командующего фронтом, генерала Али Мохсина, о чем знал весь Йемен, повлекло заметный сдвиг общественного мнения, особенно в охваченных военной операцией провинциях, на сторону хуситов.

Есть все основания относить и само хуситское движение к разновидностям имплицитного ГО, поскольку оно придерживалось конституционных норм в организации своей культурологической деятельности, способствовало пропаганде культуры и истории страны, не давало повода власти подозревать себя в вынашивании планов по реставрации зейдитского имамата в стране. К деятельности клуба привлекались йеменцы, независимо от их религиозной принадлежности. Никакой специфической зейдитской религиозной повестки хуситы не предлагали, пропагандируя лишь тезис о применении государством равноудаленной политики по отношению к представленным в стране исламским конфессиям. Даже критикуя политику США и Израиля, которую лидеры «Ансарулла» считали враждебной арабам и исламу, они не бросали обвинений в адрес своего правительства, присоединившегося с 2001 г. к возглавляемой США глобальной контртеррористической кампании и перешедшего вскоре к стратегическому партнерству с США. Пример клуба «Шабаб аль-мумин», внезапно попавшего в немилость властей, вплоть до объявления войны с участием армии его лидерам и участникам возникшего вокруг него движения, доказывает необходимость разграничения понятий идентичности (вообще) и религиозной принадлежности (в частности). Известная американская исследовательница хусизма Стэси Ядав в 2014 г. писала: «Тот факт, что хуситы являются зейдитами, не означает, что их движение направлено исключительно или в основном на реанимацию зейдитского политического порядка вроде зейдитского имамата, который правил северным Йеменом сотни лет (хотя критики могут утверждать и обратное)»<sup>25</sup>.

Феномен имплицитного ГО сыграл ведущую роль также и в событиях мирного восстания 2011 г., которое продолжалось 11 месяцев в форме перманентных массовых гражданских акций молодежи на площадях всех крупных городов республики. Запрет на ношение оружия участниками акций, касавшийся даже племен (для которых автомат и кинжал считаются атрибутами костюма), наложенный молодежными оргкомитетами этих акций, впервые в истории Йемена позволил женской части общества принять самое активное участие в этих событиях. Во многих городах протестные акции больше походили на традиционные праздничные фестивали, устраиваемые во время зийар. Народные оркестры, парад костюмов посланцев отдаленных окраин и племен Йемена, пришедших в города для выражения своей солидарности, поэтические состязания определяли их

<sup>24</sup> Серебров С.Н. Йемен на пороге гуманитарной катастрофы (к событиям в горах Саады) // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2008. № 5. С. 66–79.

<sup>25</sup> Yadav S.Ph. The limits of the 'sectarian' framing in Yemen // Washington Post. 25.IX.2014.

атмосферу. Запрет на оружие касался даже случаев явных провокаций в виде стрельбы по безоружным манифестантам, организуемый политическими претендентами на захват власти. Молодежные комитеты и политика властей не дали экстремистам возможности переломить мирный ход протеста. Вступление в силу уникального международного мирного транзитного плана под эгидой ООН, подписанного всеми йеменскими сторонами в ноябре 2011 г., стало настоящим триумфом имплицитного ГО Йемена. В его рамках при широкой поддержке ГО Йемена в 2013 г. был проведен Национальный диалог, принявший пакет обязательных для включения в новую редакцию конституции решений, направлявших государство и общество на укрепление суверенитета, развитие демократии и гражданских свобод. Этот представительный форум не смог найти полноценных решений для всех внутренних коллизий, накопившихся с момента объединения ЙАР и НДРЙ в 1990 г., оставив открытой, в частности, так называемую «проблему Юга», под которой подразумевалось требование массового гражданского движения Юга (аль-Хирак) о признании права народа бывшей НДРЙ на самоопределение. Но сам факт его проведения служил проявлением растущего влияния института имплицитного ГО в условиях планового демонтажа и эрозии государственных институтов власти.

К сожалению, внезапный срыв мирного транзитного плана ООН в Йемене и начало затяжной войны в марте 2015 г. с участием Аравийской коалиции во главе с Саудовской Аравией кардинально изменили ситуацию в Йемене, отбросив его минимум на 20 лет назад. Однако есть все основания полагать, что при любых будущих сценариях выхода из состояния войны именно имплицитное ГО Йемена будет выступать стержнем переговорного процесса и инструментом преодоления дихотомий и антагонизмов между ведущими политическими группировками, сложившимися там за восемь лет войны.

### Библиография / References

Ближний Восток в меняющемся глобальном контексте / под ред. В.Г. Барановского, В.В. Наумкина. М., 2018.

Родионов М.А. Этнография Западного Хадрамаута: общее и локальное в этнической культуре. М., 1994.

Родионов М.А., Серебров С.Н. Перспективы йеменского кризиса и его конфессиональные аспекты в Хадрамауте // Религия и общество на Востоке. 2021. Вып. 5. С. 120–191. URL://https://religion.ivan.ru/f/rov-5\_2021.pdf (дата обращения: 10.11.2022).

Серебров С.Н. Йемен на пороге гуманитарной катастрофы (к событиям в горах Саады) // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2008. № 5. С. 66–79.

Blizhnij Vostok v menjajushhemsja global'nom kontekste [Near The East in a changing global context] / eds V.G. Baranovskij, V.V. Naumkin. Moskva, 2018. (In Russ.)

Rodionov M.A. Yetnografija Zapadnogo Hadramauta: obshhee i lokal'noe v jetnicheskoj kul'ture [Ethnography of the Western Hadramaut: general and local in ethnic culture]. Moskva, 1994. (In Russ.)

Rodionov M.A., Serebrov S.N. Perspektivy jemenskogo krizisa i ego konfessional'nye aspekty v Hadramaute [Prospects of the Yemeni crisis and its confessional aspects in Hadramaut] // Religija i obshhestvo na Vostoke [Religion and society in the East]. 2021. Vyp. 5. S. 120–191. URL://http://religion.ivan.ru/f/rov-5\_2021.pdf (access date: 10.11.2022). (In Russ.)

Serebrov S.N. Yemen na poroge gumanitarnoj katastrofy (k sobytijam v gorah Saady) [Yemen on the threshold of a humanitarian catastrophe (to the events in the Saada Mountains)] // Vostok. Afro-aziatskie obshchestva: istoriya i sovremennost' [Orientis: Afro-Asian Societies: History and Modernity]. 2008. № 5. S. 66–79. (In Russ.)

Bruck G. vom. Being a Zaydi in the absence of an Imam: doctrinal revisions, religious instruction and the (re-)invention of ritual // Le Yemen contemporain / eds L. Leveau, F. Mermier, U. Steinbach. Paris, 1999. P. 169–192.

Bruck G. vom. Disputing Descent-Based Authority in the Idiom of Religion: The Case of the Republic of Yemen // Die Welt des Islams. 1998. Vol. 38. № 2. P. 148–191.

Knysh A. The cult of saints and Islamic reformism in early twentieth century Hadramawt // New Arabian Studies. 1997. Vol. 4. P. 139–159.

Knysh A. The Tariqa on a Landcruiser: the resurgence of sufism in Yemen // Middle East Journal. 2001. Vol. 55. № 3. P. 399–414.

Liebony H.J. Administration and legal development in Arabia // Middle East Journal. 1955. № 9. P. 385–396.

*Reese S.S.* Salafi Tranformations: Aden and the changing voices of religious reform in the interwar Indian ocean // International Journal of Middle East Studies. 2012. Vol. 44. Iss. 1. P. 71–92. URL: <https://www.cambridge.org/core/services/aop-cambridge-core/content/view/BF8842EFB0F> (access date: 10.11.2022).

*Serjeant R.B.* The Saiyids of Hadramawt: (An inaugural lecture delivered on 5 June 1956). London, 1957. P. 29. URL: <https://digital.soas.ac.uk/content/AA/00/00/07/65/00001/AA00000765.pdf> (access date: 16.12.2020).

*Shlykov P.* Non-Western Model of Civil Society in the Middle Eastern Context: Promises and Discontents // Russia in Global Affairs. 2021. Vol. 19. № 2. P. 134–162. URL: <https://eng.globalaffairs.ru/articles/civil-society-middle-eastern> (access date: 10.11.2022).

*Yadav S.Ph.* The limits of the ‘sectarian’ framing in Yemen // Washington Post. 25.IX.2014.