Ильшат Саетов

Экономика турецких джамаатов: реванш неосуфийских общин на рубеже XXI в.

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-3-24-41

Ilshat Saetov

The Economy of Turkish Jamaats: A Neosufi Comeback at the Turn of the 21st Century

Ilshat Saetov — Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). saetov@ivran.ru

Modern Muslim communities in Turkey, the jamaats*, fastened by a particular ideology and a leader (not necessarily living now), have played and still play a significant role in the socio-political life. They affect the views of a significant part of the population, create efficient institutions of civil society, interfere in politics, and are actively involved in the economy. This paper examines the economic life of the jamaats in the 1950–2000s when a combination of various factors — the policy towards Islam by the founders of the Republic, then economic liberalization in the 1950s and the 1980s, and a growing urbanization — led eventually to a new flourishing of the jamaats. The jamaats' strong ideological foundation is Sufism, and we can see how the traditional model of tariqas was adapted to the modern society and the liberal economy. The article is based, in particular, on primary sources — interviews, observations, texts, sociological surveys — collected during the author's fieldwork in 2013–2014.*

Keywords: Turkish Islam, Islam and economy in Turkey, Jamaats, Sufism in Turkey.

Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ №17-01-00203.

Саетов И. Экономика турецких джамаатов: реванш неосуфийских общин на рубеже XXI в. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 3. С. 24–41.

Saetov, Ilshat (2018) "The Economy of Turkish Jamaats: A Neosufi Comeback at the Turn of the 21st Century", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 36(3): 24–41.

Политические предпосылки «джамаатского реванша»

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

Суфийские братства были широко распространены среди турок-огузов со времен Сельджуков и имели особое значение для молодого государства Османов. Более гибкие по отношению к ортодоксии взгляды суфийских шейхов были близки к тюркам, находившимся в условиях постоянного взаимодействия с христианским фронтиром Европы. Суфии помогали распространять ислам, «закрепляться» на территории, нередко являлись хорошими бойцами. Сами беи — князья вступали в тот или иной орден, а также жаловали им земли и трофеи. Например, Орхан (годы правления — 1324–1360), наследник основателя государства Османа, построил в Изнике высшую школу для шейха Давуда Кайсери (труды которого, кстати, уже в новейшее время изучал Хомейни)[1]. С превращением бейлика в империю на трех континентах и ростом влияния централизованного, ортодоксального ислама суннитского толка суфии отошли немного на второй план, однако сохранили влияние как на власть, так и на народные массы[2]. Все султаны Османской империи имели суфийских учителей[3].

Ситуация кардинально изменилась некоторое время спустя после Национально-освободительной войны и учреждения Турецкой Республики. В 1923–25 годах был упразднен халифат, запрещены суфийские обители и школы, запрещено ношение фесок и папах, обращений «шейх», «деде», «эмир» и т. д. Мустафа Кемаль Ататюрк, несмотря на то, что многие суфийские шейхи встали на его сторону во время войны, заявил:

> Турецкая республика не может быть страной шейхов, дервишей, мюридов и их приверженцев. Самый верный, самый истинный тари-

1. Kalin, I. (2014) *The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science, and Technology in Islam*, p. 153. Oxford University Press.
2. История Османского государства, общества и цивилизации. Том 2. / Под ред. Э. Ихсаноглу. М.: Восточная литература, 2006. С. 130.
3. История Османской империи. Видение Османа: [пер. с англ.] / Кэролайн Финкель. М.: Аст: Астрель, 2010. С. 34–35.

> кат [путь — И.С.] — путь к цивилизации. У цивилизации одно требование, одно веление — быть человеком, и этого вполне достаточно[4].

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

> Комиссиям поручалось … отобрать здания бывших текке, завие и тюрбе, пригодные для использования как школы, и передать их муниципальным управлениям… на имущество подобных вакфов необходимо (эмр-и зарури) наложить арест, а их дела [администрирование] передать чиновникам вакуфного ведомства[5].

В 1927 году из Конституции изъяли положение о том, что ислам является государственной религией в Турции, а в 1937-м Основной закон провозгласил Турцию светским (лаицистским) государством[6]. Турецкий вариант секуляризма базировался на радикальном якобинском лаицизме, импортированном из Франции, который был нацелен на трансформацию общества и уничтожение всех признаков религии в общественном пространстве. Именно эта «якобинская вера», по мнению американского исследователя турецкого ислама Хакана Явуза, с которым я склонен согласиться, задала модель политического действия для исламистов, националистов и левых[7]. Но что еще более важно, турецкий антирелигиозный лаицизм, как интеллектуальный и политический проект, четко разделил общество надвое, превратив религиозных людей в граждан второго сорта. Лаицизм создал как легальные, так и нелегальные фильтры для отбора «лучших», т. е. секулярно настроенных людей. Набожные люди не могли сделать карьеру в государственных учреждениях или больших компаниях, на входах в социальные лифты стоял жесткий «фейс-контроль», проверяющий не только «дресс-код» без фески и женского платка, но и мировоззренческие предпочтения. Мусульманами фор-

4. Цит. по *Киреев Н.Г.* Очерки политического ислама в Турции. Институт востоковедения Российской Академии наук, 2017. С. 124.
5. *Шлыков П.В.* Вакфы в Турции: трансформация традиционного института. Москва: Издательский дом Марджани, 2011. С. 106, 108.
6. Findley, C.V., Ayas, G. (2011) *Modern Türkiye tarihi: islam, milliyetçilik ve modernlik 1789–2007*, p. 252. İstanbul: Timaş Yayınları.
7. Esposito, J.L., Yavuz, M.H. (2005) *Turkish Islam and the Secular State*. Syracuse, p. XVI. NY: Syracuse University Press.

мально и по удостоверению личности были почти все граждане Турции, но до 1950-х гг. быть религиозным мусульманином означало, чаще всего, быть маргинализированным и отчужденным от политической, научной, силовой и других типов элиты или околоэлитных групп.

Это привело к тому, что значительная часть религиозного населения Турции, способная при прочих равных составить конкуренцию секулярным кадрам, была вынуждена уйти или остаться в тех сферах, которые не представляли особого интереса для государства — в малом бизнесе, низкоквалифицированной работе. Часть членов суфийских братств смогла найти должности библиотекарей, искусствоведов[8]. Но и в этих областях пространства для маневра было немного.

Лаицизм был проявлением этатистской идеологии (кемалистского толка), которая не могла оставить без своего контроля и экономику. Ататюрком и соратниками был сделан упор на главенствующее положение государства в экономике, развитие промышленности, крупных предприятий и протекционизм. Турция являлась преимущественно аграрной страной с немодернизированной экономикой, где доля промышленности составляла 11% и 13% в 1929 и 1950 году соответственно, а процент населения (85% и 84%), занятый в сельском хозяйстве в эти же годы, во много раз превышал все остальные типы занятости, вместе взятые[9]. Малый и средний бизнес в этих условиях могли играть лишь второстепенные роли. Фактически «малый бизнес» представлял собой мелкое крестьянство, работающее на себя или нанимающее минимальное количество рабочей силы. Лишь 19% «самодеятельного» населения Турции, согласно переписи 1955 г. (т. е. даже уже после начала реформ) являлось городским[10].

Таким образом, религиозное население, включая суфиев и их сторонников, оказалось в двойной изоляции — привычный им образ жизни и институты были объявлены незаконными, и они не могли продвинуться по карьере в светской сфере, в то же время у них не было возможности накопить достаточный капи-

8. Kara, M. (2010) *Türk tasavvuf tarihi araştırmaları: tarikatlar, tekkeler, şeyhler*, p. 163–172. İstanbul: Dergâh Yayınları.

9. Altug, S., Filiztekin, A., Pamuk, S. (2008) “Sources of Long-Term Economic Growth for Turkey, 1880–2005”, *European Review of Economic History* 12(3): 401.

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

тал для успешной деятельности в сфере бизнеса. Тарикаты никуда не делись и продолжали существовать в «подполье»[11], но экономическое положение и присутствие в общественной сфере без изменений политической ситуации улучшить было практически невозможно.

Турецкая оттепель

С ослаблением давления сверху, копившийся несколько десятилетий потенциал и раздражение дали свои всходы[12]. После прихода Демократической партии (ДП) во главе с Аднаном Мендересом к власти в 1950 г. произошли значительные изменения. Партия победила, в основном, благодаря электорату из «людей второго сорта» и провозгласила в качестве одного из лозунгов: «В каждый квартал — по миллионеру»[13]. ДП включила в свою программу ориентацию на частный капитал, предоставление последнему широкой инициативы, создание условий для привлечения в Турцию иностранного капитала. «Проводившиеся ДП увеличение кредитов и поощрение частных вложений способствовали росту новых предпринимателей из средних слоев и даже верхушки рабочего класса... Выросла новая группа землевладельцев благодаря хорошим ценам на сельскохозяйственную продукцию, машины и благоприятной налоговой политике»[14]. Это отразилось в экономической статистике, которую приводит Х. Джалилов по отдельным слоям населения в Турции: если в 1952 г. годовой доход от 2526 до 7550 лир получали около 20 тыс. человек, то к 1959 году их число увеличилось до 61 960 человек; число лиц, получающих от 7551 до 17 500 лир увеличилось в те же годы с 9893 человек до 36 490, а от 17 501 лир до 37 750 — с 4218 до 18 016[15].

11. Mardin, Ş., Gen, E., Bozluolcay, M. (2012) *Türkiye, İslam ve sekülarizm: makaleler* 5, p. 77.
12. Мы говорим о «раздражении», имея в виду рану, оставшуюся после радикальной социальной инженерии кемалистов; эта рана в турецком обществе не зажила и играет ключевую роль в политических технологиях правящей сейчас Партии справедливости и развития.
13. “En popüler söz yığını”, *Hürriyet*, 3.10.99 [http://www.hurriyet.com.tr/gundem/en-populer-soz-yigini-39105508, доступ от 1.06.18].
14. Karpat, K.H. (1962) *Recent Political Developments in Turkey*, p. 309. London: Chatham House.
15. Celilov, H. (1963) Türkiyede Orta Sınıf — Sosyal ve Ekonomik Bünyemizdeki Yeri [Place of Middle Class in our Social and Economic Structure in Turkey], p. 56. Ankara: Türkiye Ekonomi Kurumu, İktisadi Araştırmalar Enstitüsü, Salih Zeki Kürtüncü Matbaası.

Таким образом, совокупно доходы этих трех групп людей, получающих от 2526 до 37 550 лир ежегодно, выросли за годы правления ДП более чем втрое.

Религиозный вопрос также был включен в повестку дня Мендереса и его сторонников. Депутаты ДП И. Берлок и А. Гюркан заявили в июле 1950 г. в меджлисе, что в Турции неправильно понимался принцип лаицизма: подлинное его значение не в ограничении религии, а в ее свободе и поощрении. В 1957 г. Мендерес заявил, что «Турция неотделима от религии» и что с помощью религии «необходимо укрепить социальные основы государства». В 1952 г. введены занятия по религии в начальной и средней школе и в сельских институтах. Весьма негативно о событиях тех лет отзывается советский тюрколог В. Данилов: «Правительство открыло несколько семинарий [sic! — И.С.] для подготовки имамов. В Стамбуле был создан институт исламоведения, ставший центром религиозной пропаганды»[16]. Но если вспомнить, например, что ранее постановлением правительства были закрыты сразу 773 суфийские обители (*текке*) и 905 усыпальниц (*тюрбе*), изъяты 9362 ценных предмета, земли и здания национализированы или проданы с торгов[17], то открытие нескольких исламских учебных заведений кажется абсолютно естественным делом.

Движение к инклюзивности, наряду с изменениями в экономике, породили эффект мультипликатора. Религиозные люди стали чувствовать себя более комфортно, их экономическая жизнь начала налаживаться. Стали необходимы кадры для возрождаемых или новых религиозных институтов, подрядчики (естественно, религиозные) для строительства религиозных объектов и так далее [18]. У активизировавшихся (нео)суфийских братств появились средства для распространения своих взглядов, и одновременно росла платежеспособная аудитория, в большинстве своем состоящая из представителей мелкого бизнеса и работающих по найму. Исследователь турецкого ислама Мюмтазер Турконе приводит пример портного Недждета, который в 1950–1960-е гг. давал работу религиозным женщинам,

16. *Данилов В.И.* Средние слои в политической жизни современной Турции в период подготовки и проведения государственного переворота 27 мая 1960 г. С. 33.

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

18. В вилайете Измир, например, в 1959 г. сооружалось 120 мечетей. См. Данилов В.И. Средние слои в политической жизни современной Турции в период подготовки и проведения государственного переворота 27 мая 1960 г. С. 33.

размещал первые объявления в мусульманской прессе и в какой-то мере олицетворял основную городскую аудиторию любых исламских движений:

> Неджет — представитель того среднего класса, который пытался из портного вырасти в предпринимателя. Он был беззащитен перед крупным капиталом. Для того чтобы он вырос и развился, необходимо было соединение многих факторов… Портной Неджет, чтобы перейти в следующий класс, приложил много усилий, он очень внимательно за всем следил, чтобы адаптироваться ко времени. В конце концов он преуспел. Сегодня он составляет тот слой капитала, на который опирается Партия справедливости и развития[19]. Портные Неджеты вчерашнего дня стали крупными бизнесменами текущего времени"[20].

Как известно, в силу множества причин, включающих как объективные провалы правительства, так и антиисламские настроения военных кругов, в 1960 г. в Турции произошел государственный переворот, правительство Демократической партии было смещено, сама она оказалась под запретом, ряд ее деятелей, включая премьер-министра Аднана Мендереса, были казнены. Последовавшие за тем правительства до начала 1980-х гг. не меняли политику кардинально, даже несмотря на наличие исламистов в правительстве. Однако тренд, заданный в 1950–1960-х гг., так или иначе сохранялся, особенно в области экономики. В эти же годы быстрый темп набрала урбанизация Турции, и джамааты служили средством адаптации людей из анатолийской глубинки в социум и экономику больших городов. По мнению известного исламского мыслителя Али Булача, джамааты являются попыткой традиционных общин городов старого типа «воспроизвести себя заново в условиях современных городов и мегаполисов»[21].

После двух десятков лет пребывания у власти разных правительств и еще двух успешных переворотов, в 1983 г. парламентские выборы выиграла Партия отечества Тургута Озала, второго после

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

20. Türköne, M. (2012) *Doğum ile Ölüm Arasında İslamcılık*, p. 16. İstanbul: Kapı yay.

21. Bulaç, A. (2008) *Din, kent ve cemaat*, p. 34. İstanbul: Ufuk Kitap.

Мендереса премьер-министра, популярного в мусульманских кругах[22]. Талантливый экономист и финансист Озал, сам близкий к суфийским кругам, наверное, сделал и для суфиев, и для экономики больше, чем кто-то другой в истории Турецкой республики. Как пишет отечественный исследователь Турции Н. Ульченко, «...отсчет современной Турции... соотечественники ведут именно от его [Озала — И.С.] премьерства»[23]. Например, к предпоследнему году правления Озала, руководившего правительством до 1991 г., «доля промышленных товаров в экспорте Турции составляла уже около 75% против 36% в 1980 г.»[24]. Именно на период правления озаловской Партии Отечества приходится и взрывной рост появившейся во времена Мендереса консервативной «анатолийской буржуазии», которая затем станет основой для «анатолийских тигров» в «нулевые» годы XXI века, и увеличение численности джамаатов, включая самые крупные и влиятельные (согласно исследованиям *Konsensus* в 2011 г.[25]) — «Искандер паша», «Хизмет», «Мензиль», «Эренкёй», «Сулейманджылар», «Исмаил ага»[26].

(Нео)суфии и экономика

Существуют самые разные, местами диаметрально противоположные оценки турецких джамаатов с точки зрения их места и роли в экономике[27]. Их условно можно поделить на три группы.

Левая критика объявляет джамааты своеобразными бизнес-корпорациями, построенными (либо исключительно, либо

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

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

24. Там же. С. 104.

25. Türkiye'nin en büyük cemaati hangisi? [http://www.haberturk.com/gundem/haber/641873-turkiyenin-en-buyuk-cemaati-hangisi, доступ от 19.05.18].

26. Несмотря на различия по типу деятельности, по целям и устройству, эти джамааты можно объединить по гораздо большему числу признаков; именно поэтому я в данной работе позволил себе рассматривать их вместе.

27. Я здесь имею в виду научную или научно-популярную литературу, не имеющую ярко выраженную политическую окраску и изданную до 2013–2014 гг., когда скрытый ранее конфликт между Реджепом Эрдоганом и Фетхуллахом Гюленом, лидером «Хизмет», вышел в открытую фазу совершенно другого уровня, которая является объектом для отдельного исследования.

в основном) ради получения прибыли[28], «капитализмом с омовением»[29], «кумовским капитализмом»[30], «неолиберальными исламистами», «неолиберальной версией ислама без основополагающих принципов ислама» и, наконец, «исламом без ислама»[31]. В этой критике практически невозможно встретить адекватное отражение религиозной стороны процесса, поскольку он априори считается лишь надстройкой над иными, *действительными* намерениями.

Работы, написанные симпатизантами джамаатов, делают акцент на значимости разных аспектов веры[32] и личности лидеров общин; к ним примыкают научные исследования, которые полностью воздерживаются от каких-либо критических аргументов[33]. В этих работах экономическая сторона жизнедеятельности джамаатов обходится стороной, или о ней говорят как о второстепенной.

В третью группу входят, в основном, западные ученые, лишенные серьезных идеологических предпочтений и следующие законам выбранной методологии. Обычно это социологи и антропологи[34]. Среди них, пожалуй, можно особо выделить две работы — социологическое исследование движения Гюлена Хелен

28. См. лекцию Арифа Дирлика «Движение „Хизмет“ в глобальном контексте», состоявшуюся в лектории музея «Гараж» 11.03.16 [https://www.youtube.com/watch?v=OlFPZwoGbpg, доступ от 29.03.18].

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

30. Hendrick, J.D. (2016) *Gülen: The Ambiguous Politics of Market Islam in Turkey and the World*, p. 170. New York: New York University Press.

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

32. См., напр.: Gürdoğan, E. (1991) *Görünmeyen üniversite*. İstanbul; Albayrak, İ. (2015) *Fethullah Gülen Hocaefendi'nin Tefsir Anlayışı*. Işık Yayıncılık Ticaret; и др.

33. См. Yildirim S. (2009) *Menzil Nakşîliği kadın cemaati üzerine sosyolojik bir araştırma: Adıyaman örneği*. Fırat Üniversitesi; Marty, M.E. (2015) *Hizmet Means Service: Perspectives on an Alternative Path Within Islam*. University of California Press и др.

34. См. Silverstein, B. (2011) *Islam and modernity in Turkey*. Basingstoke: Palgrave Macmillan; White, J.B. (2014) *Islamist Mobilization in Turkey a Study in Vernacular Politics*. Seattle: University of Washington Press; Yavuz, M.H. (2013) Oxford University Press. Toward an Islamic enlightenment: the Gulen movement. Oxford: Oxford University Press; Vicini, F. (2012) *Islamic Education, Forms of Reasoning and Civic Engagement: The Gülen and Samimi Communities in Turkey: A Thesis Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy in Antropology and History*. Università degli studi di Siena, Istituto italiano di scienze umane. Pisa.

Роуз Эбау и несколько статей Матиаса Зика Варула о сущностном взаимодействии суфизма и современной экономики. Именно Варул, на мой взгляд, подошел наиболее концептуально к пониманию механизма встраивания джамаатов в глобальный капитализм. Исследуя взгляды средневековых суфиев, он говорит о том, что исторически и богословски для последователей этого направления в исламе нет никакого противоречия между духовной составляющей и консюмеризмом[35]. Варул также приводит мнение Хакана Явуза о том, что суфийское учение может действовать как функциональный эквивалент протестантской этики.

Эти гипотезы подтверждаются моими собственными исследованиями. Турецкие суфии за время существования Республики, несомненно, сильно изменились, как и портной Недждет; они модернизировались, а также, если можно так сказать, *джамаатизировались*[36]. При этом сами суфийские ценности, с которыми они вошли в эпоху модерна, не были жестко привязаны к политическому режиму[37] или экономическому строю, поэтому адаптация прошла достаточно успешно. К тому же обновленческие движения в тарикате Накшибандия, из одной ветви которого вышли все крупные турецкие джамааты, происходили регулярно. Поэтому суфии быстро и легко «примирились» с современной экономикой и смогли, используя свои вековые навыки создания сетей и общин взаимной поддержки, преуспеть в новых реалиях.

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

> Я познакомился с «Хизмет» через своего знакомого, когда они затеяли строить школу неподалеку. Их искренность произвела

35. См.: Varul, M.Z. (2013) "The Sufi Ethics and the Spirits of Consumerism: A Preliminary Suggestion for Further Research", *Marketing Theory* 13(4): 505–512; 1. Varul, M.Z. Futuwwah and the Value of a Penny.[https://fragmentsinculturalsociologyandsocialtheory.wordpress.com/2013/02/04/futuwwah-and-the-value-of-a-penny/, доступ от 13.04.18].

36. См. подробнее: *Саетов И.* «Джамаатизация» ислама: изменения в форме самоорганизации турецких мусульманских общин в условиях лаицизма // Pax Islamica. 2013. Т. 6. № 2. С. 160–173.

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

> на меня сильное впечатление. Я тоже включился в процесс, помогал своими средствами, искал деньги, материалы, встречался со многими предпринимателями. Я понял, что никакое количество денег, если их тратишь только на себя, не является причиной счастья. Понимание осмысленности их применения и, самое главное, способность их отдавать на благое дело — ничто с этим не сравнится! Прошло шесть лет, и у меня такое чувство, будто я заново обрел цель в жизни. Хотя я и до этого был религиозным человеком, я не очень понимал многие положения религии, теперь все встало на свои места. Моя семья полностью меня поддерживает, супруга тоже участвует в благотворительности, мы стали гораздо ближе друг другу. Я стал зарабатывать больше, но теперь я знаю, куда эти деньги потратить с пользой[38].

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

38. Здесь и далее все цитаты отдельных людей — из личного архива автора. Интервью проведены в 2013–2014 гг.

ального лица» джамаата — «Федерации некоммерческих организаций, ценящих человека», заявил, что их миссией является «открыть в каждом квартале мира одно мужское и одно женское медресе...». Представитель шейха джамаата «Мензиль» в одном из городов Турции, который вез меня на своей машине, периодически показывал на вывески магазинов и говорил, что это предприятие «их суфия»; с некоторыми из них я затем познакомился — все они участвовали в джамаатской благотворительности. Некоторые проекты повторяются с какой-то периодичностью (*ифтары* во время Рамазана, жертвы на Курбан-байрам, другие ежегодные частные праздники и мероприятия); другие проекты, как, например, строительство здания или запуск СМИ, происходят единовременно.

Другим столпом, на котором держится экономика джамаатов, является постоянная финансовая помощь, которую члены общин оказывают вне зависимости от наличия проектов. Де-факто это один из столпов ислама, закят[39], который составляет примерно 2,5% от доходов выплачивающего его лица. Светский республиканский режим в этом плане сыграл на руку мусульманским общинам, установив гражданскую правовую и финансовую систему — выплачиваемый по законам налог («часть из которого идет на неисламскую, а иногда и на антиисламскую деятельность» — М., 58 лет, г. Конья) часто не расценивается как закят, поэтому религиозные мусульмане ищут другие варианты, причем энтузиасты могут отдавать до 20% своей прибыли, как рассказал один из собеседников Хелен Роуз Эбау, жертвующий на деятельность джамаата пятую часть своего годового дохода в 4–5 млн. На вопрос, что заставляет его это делать, он ответил:

> Я не получаю выгоды от поддержки движения Гюлена. Если что-то будет после этого, увидим. Я надеюсь, что я буду способен получить довольство Бога через эту деятельность и то время, которое я провожу с этими прекрасными людьми. Кроме этого, ни у меня, ни у кого-то другого из добровольцев нет никаких ожиданий. После того как ты отдаешь свое сердце благотворительной деятельности, Бог не оставит тебя с твоими проблемами. Мы даем, и Он дает нам обратно больше. Он умножает то, что мы имеем. Однако я не считаю, что мой вклад значителен с точки зрения Бога, не бывает ни-

39. El-Banna, S. (2014) *Resource Mobilization in Gülen-Inspired Hizmet: A New Type of Social Movement*, p. 30.

> чего маленького и не имеющего цены, если ты делаешь это ради Него и человечества[40].

Предприятия, создаваемые по указанию или при участии лидеров джамаатов — еще одна составляющая джамаатской экономики. Одним из первых, кто озаботился проблемой экономического базиса для исламской активности и даже развитием национальной промышленности, был Мехмет Захид Котку (1897–1980), лидер джамаата «Искандер паша». Некоторые акционерные общества, например, первый турецкий завод по производству дизельных моторов «Гюмюш мотор», были открыты по его совету и с его благословления[41]. Исследователь Эмин Яшар, в духе левой критики, считает, что сама идентичность «Искандер паша» со временем трансформировалась от «вакфа к фирме»[42]. «Хизмет» также активно создавал «свои» предприятия. В «Кайнак холдинг», например, входили одни из крупнейших в Турции фирм по туристической, издательской деятельности, розничной торговле учебниками и канцтоварами и другой направленности[43]. Группа компаний «Семерканд», в которую входят различные магазины, издательский дом, автобусный холдинг «Хашеми» и другие предприятия, стал фактически брендом общины «Мензиль».

Немаловажную роль играют и ассоциации бизнесменов, которые объединяют людей со схожими взглядами. В качестве альтернативы первой ассоциации предпринимателей ТЮСИАД, в которую входит крупный республиканский «светский» капитал, в 1990 году при участии близких к исламистским партиям бизнесменов было создано объединение МЮСИАД, где в самом названии заложена игра слов — хотя официально это «независимое (*мюстакиль*) объединение предпринимателей», все прекрасно понимают, что начальные буквы созвучны «мусульманскому» — *мюслюман*. Позже появились отдельные джамаатские объединения — ТУСКОН у «Хизмет» (2005 г.), ТЮМСИАД у «Мензиль» (2005 г.) и другие, объединявшие/объединяющие

40. Ebaugh, H.R.F. (2010) *The Gülen Movement*, p. 55. Dordrecht: Springer Netherlands.

41. Coşan, E., Yılmaz, N. (2009) *Mehmed Zahid Kotku*, p. 90. Istanbul.

42. См. Yaşar, E. (2011) "İskanderpaşa Cemaatı: Dergah'tan Partiye, Vakıf'tan Şirkete Bir Kimliğin Oluşumu ve Dönüşümü", in *Modern Türkiye'de siyasi düşünce: islâmcılık*, pp. 323–340. İstanbul: İletişim Yayınları.

43. Hendrick, J.D. *Gülen: The Ambiguous Politics of Market Islam in Turkey and the World*, pp. 158–159.

тысячи бизнесменов и более мелкие региональные организации. Сотрудник гюленовской «Ассоциации предпринимателей Бурсы», входившей в ТУСКОН, так описал мне некоторые задачи своей организации:

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

Во время правления Партии Справедливости и Развития (ПСР) государство также, косвенно или прямо, приняло участие в экономике турецких джамаатов. Если не затрагивать события после 2014 г., когда конфликт Эрдогана с Гюленом привел к полному уничтожению в Турции всех институтов «Хизмет», то отношение промусульманской ПСР было скорее позитивным в отношении всех крупных общин. Член джамаата «Мензиль» М., 55 лет, рассказывал мне, что муниципалитет всегда идет им навстречу в плане аренды помещений и других вещей[44]. Участник другой общины (Э., 30 лет, г. Анкара) сообщил мне, что ПСР не начинала проводить конкурс на замещение вакантных должностей в государственных органах, пока все джамааты не подадут свои списки; таким образом обеспечивался «правильный» набор кадров. В то же время у многих информантов сохранялось настороженное отношение к государству, основанное на истории его взаимоотношений с мусульманскими общинами. Например, К., 38 лет, из джамаата «Сулейманджылар», рассказал, как они ведут юридическую подготовку к возможному давлению со стороны властей: под каждый проект регистрируют новые юридические лица с разными учредителями; их закрытие и суды могут длиться годами, в течение которых они открывают новые.

44. После того как гюленовский «Хизмет» превратился из лучшего друга ПСР в ее главного врага, начали возникать новые предположения, кто же заполнит эту нишу, и чаще всего называют именно «Мензиль»: см., напр.: Gitti FETÖ geldi Ensar ve Menzil [https://odatv.com/gitt-feto-geldi-ensar-ve-menzil-1012171200.html, доступ от 02.06.2018. Впрочем, такие предположения — это скорее всего преувеличение.

Заключение

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

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

Другой интересный фактор экономики джамаатов — дружба с промусульманскими властями. Обладая значительным влиянием на электорат, джамааты совершают «бартер» политической лояльности на экономические/социальные уступки и преференции. Соответственно, плохие отношения с текущей властью порождают негативный результат.

Можно утверждать, что специфическая «джамаатская экономика», в той или иной степени, будет сохраняться в Турции, где «традиционным» себя считает примерно 70% населения, а бо-

лее 6% прямо заявляют о том, что являются членом какого-либо джамаата[45].

Библиография / References

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

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

История Османской империи. Видение Османа: [пер. с англ.] / Кэролайн Финкель. М.: Аст: Астрель, 2010.

Киреев Н.Г. Очерки политического ислама в Турции. Институт востоковедения Российской Академии наук, 2017.

Саетов И. «Джамаатизация» ислама: изменения в форме самоорганизации турецких мусульманских общин в условиях лаицизма // Islamology. 2013. Т. 6. № 2. С. 160–173.

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

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

Albayrak, İ. (2015) *Fethullah Gülen Hocaefendi'nin Tefsir Anlayışı* [The Conception of Tafsir by Fethullah Gülen Hocaefendi]. Işık Yayıncılık Ticaret.

Altug, S., Filiztekin, A., Pamuk, S. (2008) "Sources of Long-Term Economic Growth for Turkey, 1880–2005", *European Review of Economic History* 12(3).

Bulaç, A. (2008) *Din, kent ve cemaat* [Religion, City and Jamaat]. İstanbul: Ufuk Kitap.

Celilov, H. (1963) Türkiyede Orta Sınıf — Sosyal ve Ekonomik Bünyemizdeki Yeri [Place of Middle Class in our Social and Economic Structure in Turkey]. Ankara: Türkiye Ekonomi Kurumu, İktisadi Araştırmalar Enstitüsü, Salih Zeki Kürtüncü Matbaası.

Coşan, E., Yılmaz, N. (2009) *Mehmed Zahid Kotku* [Mehmed Zahid Kotku]. Istanbul.

Danilov, V. (1968) *Srednie sloi v politicheskoi zhizni sovremennoi Turtsii v period podgotovki i provedeniia gosudarstvennogo perevorota 27 maia 1960 g.* [The middle class in the political life of modern Turkey during the period of preparation and carrying out of the coup d'etat on May 27, 1960]. Moskva: Nauka.

Ebaugh, H.R.F. (2010) *The Gülen Movement*. Dordrecht: Springer Netherlands.

El-Banna, S. (2014) *Resource Mobilization in Gülen-Inspired Hizmet: A New Type of Social Movement*. NY: Blue Dome Press.

Erdem, E. (2013) *Abdestli kapitalizm: siz Allah'a dinini mi öğretiyorsunuz?* [A capitalism with ablution: do you teach your religion to Allah?]. İstanbul: Destek Yayınevi.

Esposito, J.L., Yavuz, M.H. (2005) *Turkish Islam and the Secular State*. Syracuse. NY: Syracuse University Press.

45. Türkiye'nin en büyük cemaati hangisi? [http://www.haberturk.com/gundem/haber/641873-turkiyenin-en-buyuk-cemaati-hangisi, доступ от 19.05.18].

Findley, C.V., Ayas, G. (2011) *Modern Türkiye tarihi: islam, milliyetçilik ve modernlik 1789–2007* [Turkey, Islam, Nationalism, and Modernity: A History, 1789–2007]. İstanbul: Timaş Yayınları.

Gürdoğan, E. (1991) *Görünmeyen üniversite* [An Invisible University]. İstanbul

Hendrick, J.D. (2016) *Gülen: The Ambiguous Politics of Market Islam in Turkey and the World*. New York: New York University Press.

Ikhsanoglu Ė. (ed.) (2006) *Istoriia Osmanskogo gosudarstva, obshchestva, tsivilizatsii* [History of the Ottoman state, society, civilization: in 2 volumes]. Moskva: Vostochnaia literatura.

Kalin, I. (2014) *The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science, and Technology in Islam*. Oxford University Press.

Kara, M. (2010) *Türk tasavvuf tarihi araştırmaları: tarikatlar, tekkeler, şeyhler* [History of Turkish Sufism Studies: Brotherhoods, Tekkes, Sheikhs]. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Karpat, K.H. (1962) *Recent Political Developments in Turkey*. London: Chatham House.

Keskin, T. (2009) *A Comparative Analysis of Islamist Movements in the Neoliberalization Process: Jama'at-e-Islami in Pakistan and the Fethullah Gulen Movement in Turkey: Reactions to Capitalism, Modernity and Secularism*. Blacksburg, Va.: University Libraries, Virginia Polytechnic Institute and State University.

Mardin, Ş., Gen, E., Bozluolcay, M. (2012) *Türkiye, İslam ve sekülarizm: makaleler. 5* [Turkey, Islam and secularism: papers. Vol. 5].

Marty, M.E. (2015) *Hizmet Means Service: Perspectives on an Alternative Path Within Islam*. University of California Press.

Saetov, I. (2013) "'Dzhamaatizatsiia' islama: izmeneniia v forme samoorganizatsii turetskikh musul'manskikh obshchin v usloviiakh Laitsizma" ["Jamaatization" of Islam: changes in the form of self-organization of Turkish Muslim communities under the conditions of Laicism], *Islamology* 6(2): 160–173.

Shlykov, P. (2011) *Vakfy v Turtsii: transformatsiia traditsionnogo instituta* [Waqfs in Turkey: transformation of the traditional institution]. Moskva: Izdatel'skiĭ dom Mardzhani.

Silverstein, B. (2011) *Islam and Modernity in Turkey*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Türköne, M. (2012) *Doğum ile Ölüm Arasında İslamcılık* [Islamism between Birth and Death.]. İstanbul: Kapı yay.

Uturgauri, S., Ul'chenko, N.I. (2009) *Turgut Ozal — prem'er i prezident Turtsii* [Turgut Ozal as the prime minister and president of Turkey]. Moskva: Institut vostokovedeniia RAN.

Varul, M.Z. (2013) "The Sufi Ethics and the Spirits of Consumerism: A Preliminary Suggestion for Further Research", *Marketing Theory* 13(4): 505–512.

Varul, M.Z. Futuwwah and the Value of a Penny. [https://fragmentsinculturalsociologyandsocialtheory.wordpress.com/2013/02/04/futuwwah-and-the-value-of-a-penny/, 13.04.18]

Vicini, F. (2012) *Islamic Education, Forms of Reasoning and Civic Engagement: The Gülen and Samimi Communities in Turkey: A Thesis Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy in Antropology and History*. Università degli studi di Siena, Istituto italiano di scienze umane. Pisa.

White, J.B. (2014) *Islamist Mobilization in Turkey a Study in Vernacular Politics*. Seattle: University of Washington Press.

Yaşar, E. (2011) “İskanderpaşa Cemaatı: Dergah’tan Partiye, Vakıf’tan Şirkete Bir Kimliğin Oluşumu ve Dönüşümü” [İskanderpaşa Community: Formation and Transformation of an Identity from the Dergah to the Party, from the Waqf to Company], in *Modern Türkiye’de siyasi düşünce: islâmcılık*, pp. 323–340. İstanbul: İletişim Yayınları.

Yavuz, M.H. (2013) *Toward an Islamic Enlightenment: The Gulen Movement*. Oxford: Oxford University Press.

Yildirim S. (2009) *Menzil Nakşîliği kadın cemaati üzerine sosyolojik bir araştırma: Adıyaman örneği* [A sociological study on the women’s community of the Menzil Naqshi Tariqa: The case of Adiyaman]. Fırat Üniversitesi.