

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РФ
ДАГЕСТАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ISSN 2077-8155(print)
ISSN 2411-0302(on-linet)

ЦЕНТР ИСЛАМСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА
ПРИ ДАГЕСТАНСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ УНИВЕРСИТЕТЕ



ИСЛАМОВЕДЕНИЕ

№2
ТОМ 15
2024



ISSN 2077-8155 (print)
ISSN 2411-0302 (on-line)

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РФ
ДАГЕСТАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
Центр исламских исследований Северного Кавказа
при Дагестанском государственном университете

ИСЛАМОВЕДЕНИЕ

Научно-теоретический журнал

Том 15

№ 2 (60)

2024

Махачкала
Издательство ДГУ
2024

ИСЛАМОВЕДЕНИЕ

Редакционная коллегия

Акаев В.Х. – д. филос. н., проф. (г. Грозный, РФ), *Асатрян Г.С.* – д. филол. н., проф. (г. Ереван, Армения), *Ахмадуллин В.А.* – д. ист. н., проф. (г. Москва, РФ), *Бардаков А.И.* – д. полит. н., проф. (г. Волгоград, РФ), *Байтенова Н.Ж.* – д. филос. н., проф. (г. Алматы, Республика Казахстан), *Бобровников В.О.* – к. ист. н., проф. (г. Москва, РФ), *Буттаева А.М.* – д. филос. н., проф. (г. Махачкала, РФ), *Гаджимурадова Г.И.* – к. филос. н. (г. Москва, РФ), *Кныш А.Д.* – к. ист. н., проф. (г. Энн-Арбор, США), *Курбанов М.Г.* – д. филос. н., проф. (г. Махачкала, РФ), *Лысенко Ю.М.* – к. ист. н. (г. Махачкала, РФ), *Литвинов П.П.* – д. ист. н. (г. Бишкек, Кыргызстан), *Музыкаева Е.В.* – к. ист. н., доцент (г. Алматы, Республика Казахстан), *Мухаметшин Р.М.* – д. полит. н., проф. (г. Казань, РФ), *Мчедлова М.М.* – д. полит. н., проф. (г. Москва, РФ), *Поломошинов А.Ф.* – д. филос. н., проф. (г. Ростов-на-Дону, РФ), *Сефербеков Р.И.* – д. ист. н., проф. (г. Махачкала, РФ), *Смирнов А.В.* – д. филос. н., проф. (г. Москва, РФ), *Тодорова Б.* – д. филос. н., проф. (г. София, Болгария), *Халифаева А.К.* – д. юр. н., проф. (г. Махачкала, РФ), *Ходжаева Р.У.* – д. филол. н., проф. (г. Ташкент, Узбекистан).

Главный редактор

Яхьяев М.Я. – д. филос. н., проф.

Заместитель главного редактора

Гусенова Д.А. – к. филос. н., доцент

Ответственный секретарь

Абасова Б.А.

Редакционный совет

Рабданов М.Х. – ректор ДГУ, д. физ.-мат. н., проф.; *Ашурбеков Н.А.* – проректор ДГУ по научной работе и инновациям, д. физ.-мат. н., проф.; *Абдулагатов З.М.* – к. филос. н., доц.; *Абдулкадыров Ю.Н.* – д. филос. н., проф.; *Гаджиев М.С.* – д. ист. н., проф.; *Гусейханов М.К.* – д. физ.-мат. н., проф.; *Игнатенко А.А.* – д. филос. н., проф.; *Керимов М.М.* – д. филос. н., доц.; *Абдоллахи М.* – университет им. Алламе Табатабаи (Тегеран, Исламская Республика Иран).

Журнал включен в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук» Высшей аттестационной комиссией Министерства науки и высшего образования Российской Федерации.

Группы научных специальностей:

- 09.00.00 – философские науки;
- 07.00.00 – исторические науки и археология;
- 23.00.00 – политология.

Учредитель: Дагестанский государственный университет.

Ответственность за высказывания, точность цитат, фактов, названий и имен несут авторы. Мнение редакции может не совпадать с позицией авторов статей. Рецензии на статьи авторов не высылаются, рукописи не возвращаются. При использовании материалов журнала ссылка обязательна.

Журнал входит в следующие базы данных:

- Российский индекс научного цитирования (РИНЦ);
- CiteFactor;
- CyberLeninka;
- Ulrichs Periodicals Directory.

Адрес типографии, редакции и издательства: Республика Дагестан, 367003, г. Махачкала, ул. М. Ярагского, 59е, Издательство ДГУ.

E-mail: islamoved@yandex.ru, vagabovmihdgu@rambler.ru.

Сл. тел.: 8(8722) 67-59-12. **Факс:** 8(8722) 68-23-26. **Подписной индекс** ПН648.

Свидетельство о регистрации: ПИ № ФС77-81238 от 08.06.2021 года.

© Издательство ДГУ, 2024

ISLAMIC STUDIES (ISLAMOVEDENIE)

Editorial Board

Akaev V.Kh. – Dr. Sc. (Philosophy), Professor (Grozny, Russia); *Asatryan G.S.* – Dr. Sc. (Philology), Professor (Yerevan, Armenia); *Akhmadullin V.A.* – Dr. Sc. (History), Professor (Moscow, Russia); *Bardakov A.I.* – Dr. Sc. (Politicalology), Professor (Volgograd, Russia); *Baitenova N.Zh.* – Dr. Sc. (Philosophy), Professor (Almaty, Kazakhstan); *Bobrovnikov V.J.* – Cand. Sc. (History) (Moscow, Russia); *Buttaeva A.M.* – Dr. Sc. (Philosophy), Professor (Makhachkala, Russia); *Gadzhimuradova G.I.* Cand. Sc. (Philosophy) (Moscow, Russia), *Knysh A.D.* – Cand. Sc. (History), Professor (Ann Arbor, USA); *Kurbanov M.G.* – Dr. Sc. (Philosophy), Professor (Makhachkala, Russia); *Litvinov P.P.* – Dr. Sc. (History), Professor (Bishkek, Kyrgyzstan); *Lysenko Yu.M.* – Cand. Sc. (History) (Makhachkala, Russia); *Muzykina E.V.* – Cand. Sc. (History) (Almaty, Republic of Kazakhstan); *Mukhametshin R.M.* – Dr. Sc. (Politicalology), Professor (Kazan, Russia); *Mchedlova M.M.* Dr. Sc. (Politicalology), Professor (Moscow, Russia); *Polomoshnov A.F.* – Dr. Sc. (Philosophy), Professor (Rostov-on-Don, Russia); *Seferbekov R.I.* – Dr. Sc. (History), Professor (Makhachkala, Russia); *Smirnov A.V.* – Dr. Sc. (Philosophy), Professor (Moscow, Russia), *Todorova B.* – Dr. Sc. (Philosophy), Professor (Sofia, Bulgaria), *Khalifaeva A.Kh.* – Dr. Sc. (Law), Professor (Makhachkala, Russia), *Khojaeva R.U.* – Dr. Sc. (Philology) (Tashkent, Uzbekistan).

Editor-in-chief

Yakhyaev M.Ya. – Dr. Sc. (Philosophy), Professor

Deputy editor-in-chief

Gusenova D.A. – Cand. Sc. (Philosophy), Associate Professor

Editor-in-charge

Abasova B.A.

Editorial Council

Rabadanov M.Kh. – Rector of Dagestan State University, Dr. Sc. (Physics and Mathematics), Professor; *Ashurbekov N.A.* – Vice Rector for Research and Innovation of Dagestan State University, Dr. Sc. (Physics and Mathematics), Professor; *Abdulagatov Z.M.* – Cand. Sc. (Philosophy), Associate Professor; *Abdulkadyrov Yu.N.* – Dr. Sc. (Philosophy), Professor; *Gadzhiev M.S.* – Dr. Sc. (Philosophy), Professor; *Guseikhanov M.K.* – Dr. Sc. (Physics and Mathematics), Professor; *Ignatenko A.A.* – Dr. Sc. (Philosophy), Professor; *Kerimov M.M.* – Dr. Sc. (Philosophy), Associate Professor; *Abdullahi M.* – Allame Tabatabai University (Tehran, Islamic Republic of Iran).

The journal is included in «The List of the leading reviewed scientific journals and publications, in which the basic research results of dissertations for the degree of doctor and candidate of sciences should be published» of the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation.

Groups of scientific specialties:

- 09.00.00 – philosophic sciences;
- 07.00.00 – historical sciences and archeology;
- 23.00.00 – political science.

The journal is founded by: Dagestan State University.

The authors of the articles are fully responsible for their statements, the accuracy of quotations, facts and names. The opinion of the editorial board may not coincide with the authors' positions. The reviews of the articles are not available, and the manuscripts will not be returned to the authors. Please refer to the journal while using its materials.

The journal is included into the following databases:

- Russian Science Citation Index;
- CiteFactor;
- CyberLeninka;
- Ulrichs Periodicals Directory.

Printing house, Editorial office and Publishing house adres: Dagestan State University, 59e, M. Yaragsky st., 367003, Makhachkala, Republic of Dagestan, Russian Federation.

E-mail: islamoved@yandex.ru, vagabovmihdgu@rambler.ru

Phone number: 8 (8722) 67-59-12. **Fax:** 8 (8722) 68-23-26. **Subscription index** PN648.

Accreditation Certificate: ПИ № ФС77-81238 as of 08.06.2021.

© DSU Press, 2024

Содержание

Ислам в современном мире
Безменов В.В. Влияние религиозной идентичности на идеологическое противостояние исламских организаций Нахдатул Улама и Мухаммадия в Индонезии..... 5

Гусева Ю.Н., Гумеров М.М. Управление по делам религии Турецкой Республики (Диянет) и современные российские муфтияты: вопросы взаимодействия на современном этапе..... 17

Кирчанов М.В. Трансформация радикального политического ислама в современной Индонезии в первой половине 2020-х гг..... 32

Ислам в России

Гусенова Д.А. Мусульманский город на туристической карте России: основные проблемы и перспективы развития 44

Догматика и культ ислама

Сефербеков Р.И., Галбацев С.М. Из календарной и семейно-бытовой обрядности аварцев Гумбета: местный и исламский компоненты 62

Ходжаева Р.У. Коранические заимствования в макамах аз-Замахшари и их функциональная нагрузка..... 75

Ислам и философия

Зайнутдинов Д.Р. Муса Бигиев о разуме в исламском праве 85

Социология ислама

Латышев Д.М. Репрезентация нормативной телесности в мусульманских СМИ Урала в период пандемии Covid-19 (на примере газет «Хикмет», «Хилял») .. 100

Научная жизнь

Шамим Миа, Музыкина Е.В. Мусульманский взгляд на управление комплексностью постпривычного времени для построения лучшего будущего (Интервью с д-ром Шамимом Миа) 116

Contents

Islam in the Contemporary World

Bezmenov V.V. The Influence of Religious Identity on the Ideological Confrontation between Nahdatul Ulama and Muhammadiyah Islamic Organizations in Indonesia..... 5

Guseva Ju.N., Gumerov M.M. The Department of Religious Affairs of the Republic of Turkey (the Diyanet) and Modern Russian Muftiates: Issues of Interaction in the Contemporary World..... 17

Kyrchanoff M.V. The Transformation of Radical Political Islam in Modern Indonesia in the First Half of the 2020s..... 32

Islam in Russia

Gusenova D.A. The Muslim City on the Tourist Map of Russia: the Main Problems and Future Development 44

Dogmatism and the Cult of Islam

Seferbekov R.I., Galbacev S.M. From Calendar and Family Rituals of Gumbet Avars: Local and Islamic Components... 62

Khodjaeva R.U. Qur'anic Borrowings in the Maqams by al-Zamakhshari and Their Functional Yield 75

Islam and Philosophy

Zaynutdinov D.R. Musa Bigiev on Reason in Islamic Law..... 85

Sociology of Islam

Latyshev D. M. Normative Corporality Representation in the Muslim Media of Ural Region during the Covid-19 Pandemic (Through the Example of *Khikmet* and *Khi-lyal* Papers) 100

Academic Life

Shamim Miah, Muzykina Ye.V. A Muslim Perspective on Navigating the Post-normal Times Complexity to Build a Better Future (Interview with Dr. Shamim Miah) 116



DOI: 10.21779/2077-8155-2024-15-2-5-16

УДК 297.17

Содержание статьи

Информация о статье

В.В. Безменов¹

Введение.
Характеристика Нахдатул Улама и Мухаммадии.
Политическое противостояние Нахдатул Улама и Мухаммадии.
Страх уммы перед исламизацией.
Ислам Нусантара, интервенция в Старый Свет и гонка с Малайзией.
Процессы международной интеграции.
Заключение.

Поступила в редакцию: 26.04.2024
Передана на рецензию: 30.04.2024
Получена рецензия: 27.05.2024
Принята в номер: 30.06.2024

Влияние религиозной идентичности на идеологическое противостояние исламских организаций Нахдатул Улама и Мухаммадия в Индонезии

Казанский (Приволжский) Федеральный университет; bezmenov.vlad@inbox.ru

Аннотация. В статье рассматривается роль религиозной идентичности мусульман Индонезии в контексте противостояния двух ведущих организаций региона: Нахдатул Улама и Мухаммадии. Обе организации на начальном этапе своей деятельности в первой половине XX века призывали мусульман Индонезии вернуться к корням, к истинному исламу. Мухаммадия в своей идеологической повестке продвигала идеи возвращения к исламу времен Пророка, тогда как Нахдатул Улама отстаивала позиции национального индонезийского ислама, сформировавшегося в ходе длительного взаимодействия с буддийскими, индуистскими и анимистическими верованиями.

Исследование показало, что на территории Индонезии не существует универсальной исламской религиозной идентичности, объединяющей всех мусульман региона. Во многом современное мирное сосуществование уммы обеспечено государственной концепцией «Панчасила» («Пять основ») и идеями защиты религиозного и национального многообразия, транслируемыми исламской организацией Нахдатул Улама. Любые попытки внедрить в индонезийскую умму мысль об унификации исламского пространства вызывают негативную реакцию у верующих. Это подтверждают крах исламских партий на парламентских выборах в Индонезии в 1997 году и несостоятельность политики исламской организации Мухаммадия, которая стремится распространить в регионе арабский унифицированный ислам.

Ключевые слова: Нахдатул Улама, Мухаммадия, Нустантара, Панчасила, народный ислам.

¹ Владислав Владимирович Безменов – аспирант кафедры религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета.

DOI: 10.21779/2077-8155-2024-15-2-5-16

UDC 297.17

Content of the article

Information about the article

V.V. Bezmenov²

Introduction.
Characteristics of Nahdatul Ulama and Muhammadiyah.
The political confrontation between Nahdatul Ulama and Muhammadiyah.
Fear of Islamization.
Nusantara Islam, the intervention in the Old World and the race with Malaysia.
The processes of international integration.
Conclusion.

Received: 26.04.2024
Submitted for review: 30.04.2024
Review received: 27.05.2024
Accepted for publication: 30.06.2024

The Influence of Religious Identity on the Ideological Confrontation between Nahdatul Ulama and Muhammadiyah Islamic Organizations in Indonesia

Kazan (Volga region) Federal University; bezmenov.vlad@inbox.ru

Abstract. The article examines the influence of the religious identity of Muslims in Indonesia in the context of the confrontation between two leading organizations in the region – Nahdatul Ulama and Muhammadiyah. At the initial stage of their activities in the first half of the 20th century, both organizations called on Indonesian Muslims to return to the roots of true Islam. In its ideological agenda, Muhammadiyah promoted the ideas of a return to Islam from the time of the Prophet. As for Nahdatul Ulama, it defended the position of national Indonesian Islam formed during a long interaction with Buddhist, Hindu and animist beliefs. The study demonstrates that in Indonesia there is no universal Islamic religious identity that could unite all Muslims in the region. In many ways, today's peaceful coexistence of the ummah is ensured by the state concept of Pancasila (Five Fundamentals) and the ideas of protecting religious and national diversity, largely conveyed by the Islamic organization of Nahdatul Ulama. Any attempts to introduce the idea of unified Islamic space into the Indonesian ummah are rejected by believers. This is confirmed by the collapse of Islamic parties in the parliamentary elections of 1997 and the failure of Muhammadiyah policy to introduce unified Arab Islam in the region.

Keywords: Nahdatul Ulama, Muhammadiyah, Nusantara, Pancasila, folk Islam.

Введение

В начале XX столетия на территории будущей Индонезии (Голландская Ост-Индия) в процессе социальных и политических преобразований и формирования государственного самосознания появляются две крупные исламские организации – Нахдатул Улама и Мухаммадия. С 1912 до обретения Индонезией независимости в 1949 они были идеологическими монополистами. Обе организации придерживаются традиционного для Малайского архипелага суннитского ислама шафиитского мазхаба, но различаются в идеологических взглядах на развитие индонезийской уммы. Обе организации олицетворяют два разных идеологических направления индонезийского ислама, кото-

² Vladislav Vladimirovich Bezmenov – postgraduate student at the Department of Religious Studies of the Institute of Social and Philosophical Sciences and Mass Communications of Kazan (Volga Region) Federal University.

рые начали формироваться еще в Средние века, в эпоху активной миссионерской деятельности арабских и персидских проповедников на островах [11, с. 31]. Обе они повлияли на формирование современного религиозного пространства Индонезии. Их можно назвать салафитскими, т. к. они предлагают вернуться к корням ислама [13, с. 76]. Мухаммадия предлагала вернуться к исламу периода Пророка и ликвидировать национальные традиции и доисламские рудименты, которые, по ее мнению, не позволяли преодолеть региону аграрно-феодальный строй. Нахдатул Улама, наоборот, выступила защитницей «национального» индонезийского ислама, представленного различными этнокультурными группами [18, с. 126].

Противостояние этих двух идеологических направлений отражается на политике, экономике, международной активности и т. д. [16, с. 78 – 83]. Основная задача исследования – показать сложную картину формирования современного исламского идеологического пространства Индонезии организациями Нахдатул Улама и Мухаммадия с учетом вышеперечисленных особенностей, а также объяснить, каким образом Нахдатул Улама смогла занять лидирующие позиции в современном индонезийском социуме и государственных структурах.

Характеристика Нахдатул Улама и Мухаммадии

Исламские организации Нахдатул Улама и Мухаммадия появились на территории Голландской Ост-Индии в начале XX столетия, когда формировались различные исламские школы модернистского формата, в которых готовили мусульманскую интеллигенцию, способную действовать в рамках капиталистической модели экономического и социального развития. Успеха на поприще реформации добилась основанная в 1912 году исламская организация Мухаммадия, выступавшая за формирование новой системы образования, отвечающей современным требованиям. Отличало Мухаммадию от предшественников и то, что она имела достаточно сильный социальный ресурс. Дело в том, что в Индонезии крайне почитаемы валисонг (святые) и потомки паломников и суфиев, принесших ислам на территорию Малайского архипелага. Основатель организации Ахмад Дахлан считается прямым потомком арабских миссионеров с Аравийского полуострова, почитаемых в современной Индонезии. Эта организация, чья идеологическая составляющая основана на принципах арабского ислама, который крайне жестко относится к нововведениям и синкретическим традициям, оказалась в ситуации, когда критика народных верований, плотно укоренившихся в сознании народов Индонезии, могла повлечь за собой конфликт. Помимо этого Мухаммадия выступала за унификацию индонезийского ислама [14].

Идеологический конфликт произошел внутри самой организации в 1926 году. Основная причина раскола заключалась в осуждении Мухаммадией доисламских элементов, вошедших в повседневность уммы Индонезии. Под формулировкой «доисламский» понимаются буддийские, индуистские, христианские и языческие традиции и элементы социальной структуры, которые в той или иной степени влились в индонезийский ислам [6, с. 269–271].

Исламизация Малайского архипелага началась в IX веке с экспансии арабских и персидских купцов, следовавших по морской части Великого шелкового пути. Окончательно она завершилась к XV столетию, когда сформировались крупные устойчивые мусульманские государства с развитыми религиозными и правовыми институтами. До XV столетия на островах был целый ряд индуистских и буддийских стран, которые лояльно относились к языческим верованиям [12, с. 89].

Таким образом, на островах были предпосылки для формирования «народного ислама». «Происходило смешение вероучения ислама с укоренившимся прежде индуизмом, исконным анимизмом и древними мистическими культурами. Отсюда территориальные различия степени исламизации и практически повсеместный синкретизм профессиональной ориентации мусульманского населения» [18, с. 126].

Все это привело к возникновению локальных традиций, которые определялись языковыми и культурными особенностями многочисленных народов Малайского архипелага. В разных регионах страны слияние ислама и народных традиций происходило по-разному. Например, институт султаната сохранился в стране и после обретения независимости. В одной из самых крупных провинций Индонезии Джокьярте после прихода к власти либерально-демократических сил в 1949 году должность султана как хранителя сакрального единства яванского народа не была упразднена [13, с. 71].

Попытки искоренить национальные традиции привели к ответной реакции со стороны приверженцев народного ислама. В 1926 году от Мухаммадии отделилась группа под руководством богослова Хашима Ашари – Нахдатул Улама [14]. В отличие от Мухаммадии, она ориентировалась не на малочисленную прослойку интеллигенции и родовых аристократов, а на сельское население, где как раз и был распространен индонезийский народный ислам. Оказывая финансовую поддержку национальным праздникам, социальным и образовательным инициативам. Нахдатул Уламе удалось расположить к себе простой народ. Как до войны за независимость, так и после Мухаммадия выступала против национальных танцев с элементами языческих вкраплений, театра теней Ваянг, борьбы «пенчак силат», а также развитого на островах культа мертвых. Мухаммадия призывала следовать строгим предписаниям шафиитского мазхаба и очищать индонезийский ислам от различных нововведений.

Политическое противостояние Нахдатул Улама и Мухаммадии

В 1950-е споры двух организаций вышли за рамки богословского поля [8, с. 33]. После победы в войне за независимость в 1949 году и установления в стране либерально-демократического режима крупные исламские организации, поддержавшие правительство во время войны, получили места в парламенте. Фактически до военного переворота в 1965 г., который возглавил генерал Сухарто, обе организации трансформировались в политические партии, которые отошли от классических богословских споров и пытались занять наиболее выгодное положение при правительстве [12, с. 90]. Например, Нахдатул Улама активно поддерживала Сукарно, а позднее и Сухарто в идеологической борьбе против коммунистической идеологии. Причиной конфликта Нахдатул Улама и подпольных коммунистических ячеек было стремление организации выслужиться перед правительством. Кроме того организация видела реальную опасность в растущем влиянии коммунистов на низшие слои населения, которые и составляли большую часть ее электората.

Довольно интересным феноменом является социально-идеологический барьер, установленный государством для сдерживания любых религиозных сил в стране. Это государственная идеология «Панчасила» («Пять столпов»), которая действует в стране и до сих пор. Ее основной смысл заключает в организации различных народных и религиозных масс внутри архипелага на светских основах. Положения этой идеологии включают в себя следующие пункты: 1) вера в единого Бога; 2) справедливость и цивилизованная гуманность; 3) единство страны; 4) демократия, направляемая разумной по-

литикой консультации и предпринимательства; 5) осуществление социальных гарантий для всех народов Индонезии [1]. Л.М. Ефимова, отмечает: «Принципы Панчасила неизменно входили в преамбулы всех конституций страны, они включают веру в божественное всемогущество монотеистического толка» [4, с. 105]. На наш взгляд, ключевым в этой концепции является первый пункт: все народы Индонезии, независимо от своего происхождения и вероисповедания, веруют в одного Бога, что и позволяет сохранить единство государства [14].

Трансформация организаций из классических богословских в политические партии, на наш взгляд, обусловлена еще и тем, что начиная с 1930-х годов в стране разрушается традиционный аграрный тип экономики и происходит отток населения в города. Мусульмане становятся не просто пассивными верующими, которые придерживаются канонов ислама, они начинают активно влиять на политику и социальные институты. В 1930-е годы на волне пробуждения религиозного, а не национального самосознания, в стране начинаются волнения, вызванные стремлением отделиться от Нидерландов, которые переросли в войну за независимость. В ней принимали участие автономные исламские военные формирования «Хизбуллах» и «Сабиллах». Объединяющим фактором мобилизации исламских масс в войне за независимость страны стала не национальная, а исламская идентичность, продвигаемая Нахдатул Улама и Мухаммадией.

Н.С. Куклин в своих исследованиях отмечает, что народы Индонезии, независимо от национального происхождения и религии, осознают себя одновременно в трех идентичностных плоскостях. Они считают себя частью единого индонезийского государства, опираются на национальную идентичность с уникальными культурными и языковыми особенностями. Но, детерминирует поведение человека в рамках социума именно религиозная принадлежность. Концепцию Куклина [13, с. 71–75] подтверждает и позиция Нахдатул Улама после войны за независимость. Лидеры организации утверждали, что критика Мухаммадией национально-религиозных традиций подрывает целостность и устойчивость страны, что противоречит третьему пункту концепции «Панчасила», где говорится о единстве [17].

После войны за независимость и утверждения идеологии «Панчасила» государством был запущен процесс создания единой государственной индонезийской нации. Борьба за национальную самобытность должна была сплотить народ. Государство стремилось полностью преобразовать индонезинскую нацию. Позиция Нахдатул Улама в этом вопросе была схожа с государственной, но организация ратовала еще и за сохранение народами Индонезии национальной самобытности и индивидуальности. Мухаммадия выступала за то, чтобы Индонезия опиралась на ислам без народных вкраплений, так как это будет способствовать устойчивости страны.

Из-за противоречий государственной концепции в 1960-х Мухаммадия начинает отходить от критики адатов индонезийского ислама. В свою очередь Нахдатул Улама перестает критиковать Мухаммадию из-за ее арабизированного ислама [13, с. 70]. Подобные изменения мы связываем с тем, что в 1965 году в стране происходит военный переворот, после которого все религиозные организации вытесняются из политического поля страны, из-за чего любая риторика становится бесполезной. Они больше не могут бороться за политическую власть [7, с. 92–100].

Страх уммы перед исламизацией

Для координации и управления мусульманскими организациями в 1975 году правительство президента Сухарто создает Индонезийский совет улемов, куда помимо

Нахдатул Улама и Мухаммадии вошли другие крупные исламские организации страны. Через совет при правлении Сухарто правительство ретранслирует свою политику внутри уммы. Сама организация не являлась государственным органом, но подчинялась Министерству по делам религии Индонезии и получала государственные дотации. В период военной бюрократии президента Сухарто Индонезийский совет улемов стал идеологическим монополистом, который с помощью фетв и социальной инфраструктуры, входящих в него, организацией сформировал границы и правила взаимодействия внутри религиозного поля страны [3, с. 69–72]. В таких условиях любые теологические споры и борьба за влияние в государстве становятся невозможными из-за жесткого контроля Совета со стороны правительства и силовых ведомств, которым во время правления Сухарто дали особые полномочия.

До 1990-х годов все религиозное пространство в стране оставалось под жестким контролем государственной партии Глокар и военных. Однако в конце XX столетия идеология второго президента, получившая название «Новый порядок», начала терять авторитет из-за активизации демократических оппозиционных сил. Во время парламентских выборов 1997 года значительную часть голосов собрали исламские партии. Несмотря на то, что в Индонезии 90 % жителей исповедуют ислам, большинства голосов им получить не удалось. Этот парадокс можно объяснить тем, что индонезийские мусульмане, как бы странно это ни звучало, побоялись исламизации. Индонезия – это лоскутное полотно, в котором ислам переплетается с множеством народных традиций. Победа одной из исламских партий могла привести к тому, что в стране начался бы процесс стандартизации религиозного пространства с опорой на идеологию победившей партии. Именно из-за этих страхов Мухаммадия не смогла стать лидером идеологического пространства Индонезии в начале XX века.

Во время создания Индонезийского совета улемов власть понимала эти особенности и сознательно включила туда представителей различных традиционных направлений индонезийского ислама, чтобы сделать Совет в глазах мусульман легитимным органом. Именно из-за этих специфических особенностей исламской религиозности в Индонезии мы можем говорить о боязни исламизации. Под этой формулировкой мы понимаем унификацию религиозного пространства страны взявшей власть религиозно-политической партией, которая может начать стандартизировать ислам, исходя из своих взглядов, притесняя при этом своих идеологических оппонентов.

Ситуация в политическом и религиозном пространстве страны меняется в 1998 году с приходом к власти Абдурахмана Вахида, внука основателя Нахдатул Улама Хашим Ашари, который до президентского кресла руководил этой организацией. Его победа стала полной неожиданностью для политических сил страны, так как парламентские выборы в 1997 году были для исламских партий не совсем удачными [4, 107–110]. Подобный итог стал возможен благодаря тому, что Вахид баллотировался на пост президента от политической партии Национального возрождения, а не от Нахдатул Улама. Партия была светской, а сам Вахид положительно относился к демократическим ценностям и государственной идеологии «Панчасила» [12, с. 88–85]. На пост президента он баллотировался как светский лидер, а не как бывший руководитель крупнейшей исламской организации. В своей политической деятельности Вахид придерживался принципа «средней оси», который провозглашал нейтралитет между светскими и религиозными институтами. Но его правление продлилось всего до 2001 года: он поки-

нул пост президента из-за импичмента, инициированного военными и бывшими функционерами партии Глокар [4, с. 110–113].

Ислам Нусантара, интервенция в Старый Свет и гонка с Малайзией

В начале 2000-х в Индонезии стала политическая ситуация нестабильной. Пользуясь этим, Индонезийский совет улемов попытался получить самостоятельность. Несмотря на то, что Совет состоял из представителей различных религиозных организаций страны, там оказалось много фундаменталистов из всех входящих в него организаций. За тем, как происходило укрепление фундаменталистских настроений, можно проследить по кейсу Ахмадийского течения.

В середине 2000-х в Индонезии началось антиахмадийское движение: на храмы совершались нападения, а последователей течения преследовали [2, с. 116]. Вместо того, чтобы погасить пожар конфликта, Совет присоединился к протестующим и потребовал запрета этого религиозного направления. Тогда индонезийская умма буквально раскололась на два лагеря. В одном лагере были сторонники полного запрета движения. В то же время на защиту ахмадийцев встали многие мусульманские богословы, утверждавшие, что ахмадийцы на протяжении долгих лет сосуществовали с мусульманами и смогли создать свое уникальное религиозное вероучение. Защитники Ахмадии апеллировали и к конституции страны, дававшей право исповедовать любую религию, и к идеологии «Панчасила», а точнее, ко второму ее пункту – «Единство страны» [2, с. 117].

Однако во время ахмадийских погромов Нахдатул Улама и Мухаммадия не выступили с открытыми заявлениями в защиту этой религии. Если бы эти организации вступили в конфликт, возможно, Нахдатул Улама встала бы в защиту ахмадийцев, так как они довольно лояльно относились к синкретическим верованиям региона, народным традициям и религиям, которые повлияли на становление народов Индонезии. Мухаммадия, напротив, выступила бы с критикой религиозного течения, так как для ее представителей было принципиальным бороться с синкретизмом и индонезийским адатом. Организации не вступили в конфликт, и в 2005 году Индонезийский совет улемов издал фетву, обвиняющую сторонников Ахмадии в вероотступничестве. В 2007 году произошел крупный погром в поселении Манислор на острове Ява. В 2011 году ситуация обострилась до предела. Фронт защитников ислама объявил, что если правительство не запретит ахмадийскую религию, то местная община будет истреблена [15, с. 5–6].

Процессы международной интеграции

В период активизации Совета на политическом и социальном поприще Нахдатул Улама и Мухаммадия ушли в тень, сконцентрировав свое внимание на внутренних и международных проектах. В начале XXI века Нахдатул Улама стала активно развивать международное образование. Организация хотела отойти от классического богословия и создать свои центры исламоведения. Для этих целей она начинает научную экспансию в Европу и США, действуя через индонезийские диаспоры. «Интервенция» организации оказалась успешной, ей удалось выстроить партнерские отношения с Лейденским, Оксфордским, Чикагским университетами, Канадским университетом Макгилла и Лондонской школой восточных и африканских исследований. Нахдатул Улама сумела обойти Мухаммадию и стала своеобразным ретранслятором индонезийского ислама

в Старом свете. Организация сумела это реализовать благодаря своим идеологическим особенностям.

Нахдатул Улама позиционирует себя защитницей традиционного индонезийского ислама, а Мухаммадия как организация, основанная арабскими миссионерами и транслирующая на Малайский архипелаг ислам из арабского мира, находилась в тесных контактах со своей духовной родиной. Поэтому интервенция Мухаммадии в Старый свет могла быть воспринята негативно богословами с Ближнего Востока и Северной Африки, считавшими этот регион своим традиционным полем влияния. Кроме того, за столетия пребывания арабского ислама в условиях поликонфессионального региона Мухаммадию могли обвинить в синкретизме, смешении исламских и доисламских традиций. Нахдатул Улама организация самобытная и не связанная с арабскими богословами и учебными центрами, могла себе позволить действовать свободно.

Для более эффективного продвижения своей идеологической повестки в 2015 году богословы Нахдатул Улама выдвинули концепцию ислама «Нусантара». Богословы Нахдатул Улама, давая определение этому направлению в исламе, говорят, что он не является новой синкретической религией. «Сторонники концепции подчеркивают, что это вовсе не новая интерпретация ислама, но индонезийский вариант мусульманской религиозной практики, исторически сложившейся в процессе распространения ислама на архипелаге» [6, с. 270]. Название «Нусантара» подчеркивает плюрализм новой концепции: так именовали Малайский архипелаг до появления на нем таких стран, как Малайзия, Индонезия и Бруней.

Концепция ислама «Нусантара» способствует продвижению индонезийского ислама за пределами Малайского архипелага. «Сторонники данного движения думают о том, что на данный момент стоит продвинуть эту идею, поскольку ислам и мусульмане Индонезии более толерантны, адаптивны и далеки от конфликтов и войн по сравнению с другими мусульманами в остальных частях мира» [19, с. 22]. Появление «Нусантары» ознаменовало начало нового этапа в противостоянии с Малайзией, которая и по сей день остается главной защитницей ислама на Малайском архипелаге. После обретения независимости от Великобритании в 1957 году страна стала проводить политику полной исламизации всех внутренних институтов. Уже в 1960-х она начинает открывать первые финансовые организации, работающие по нормам шариата. Первый индонезийский шариатский банк «Муамалат» появился в начале 1990-х, а сфера халяльной пищевой промышленности начала развиваться в 1980-х [5, с. 95]. «С 1989 года Совет практически монополизировал сертификацию халяльной продукции, что приносило ему огромные деньги» [3, с. 77].

Нахдатул Улама, которая на сегодняшний день позиционирует себя как защитницу «традиционного ислама» в Индонезии, решила перехватить идеологическую пальму первенства у Малайзии став лидером на Малайском архипелаге и в Юго-Восточной Азии. С этой гонкой можно связать активизацию контактов Нахдатул Улама с ведущими европейскими светскими университетами. По такому же принципу свои международные коммуникации выстраивает и Малайзия.

Помимо гонки с северным соседом и усиления влияния в исламском мире концепция «Нусанатра» имела большое значение для самой Индонезии. С начала 2000-х годов страну захлестнули радикальные и экстремистские настроения из-за интервенции США и европейских держав в Ирак и Афганистан. В стране открылись пункты вербов-

ки добровольцев для участия в боевых действиях. В это время Нахдатул Улама и Мухаммадия заявили, что не будут открывать у себя вербовочные пункты.

Ситуацию усугубил и теракт в 2002 году на острове Бали, который является традиционным местом проживания индуистов. После теракта индонезийское правительство развернуло настоящую войну против исламского радикального подполья. Исламские радикалы являются идейными последователями военных отрядов «Хизбуллах» и «Сабиллах». После установления светского режима Сукарно они стали настаивать на исламизации общественных и государственных институтов, но при помощи силового и идеологического аппарата членов военных группировок удалось унять.

На фоне этих нерешенных задач Нахдатул Улама, скорее всего, по просьбе правительства решила выступить своеобразным объединителем индонезийского ислама под лозунгом разнообразия. Мусульмане Индонезии крайне враждебно относятся к любым попыткам унификации идеологического пространства. Однако до провозглашения ислама «Нусаниара» у исламского пространства Индонезии не было даже условных границ несмотря на государственную концепцию «Панчасила», так как это было светским решением. «Нусантра» как раз и объединяет мусульман страны с другими конфессиями благодаря идее защиты разнообразия [8, с. 200–205]. Концепция была создана при помощи индонезийского правительства, а позднее воспринята им как новый идеологический вектор развития уммы страны по той причине, что Нахдатул Улама принимала участие в идеологической зачистке «Фронта защитников ислама» в 2016 году. Фронт для получения политических очков при поддержке зятя второго президента Сухарто Прабово Субинато развернул идеологическую кампанию по смещению губернатора Джакарты Басуки Чахая, христианина китайского происхождения. Во время тех событий лидеры Фронта утверждали, что Джокови насмехается над исламом. Как следствие – по стране прокатилась волна антихристианских демонстраций [9, с. 171].

Нахдатул Улама, опираясь на миролюбивую концепцию ислама, минимизировала социальное напряжение. Правительство Индонезии вело борьбу с Фронтом, запретило организацию и посадило ее основателя. После ликвидации «Фронта защитников ислама» и спада социального напряжения организация получила много политических очков. В 2019 году лидер Нахдатул Улама Мааруф Амин был избран на пост вице-президента Индонезии. На фоне вышеописанных событий Мухаммадия не проявляла никакой политической активности, сконцентрировавшись на своих внутренних проектах.

Заключение

Исследование влияния исламских организаций Нахдатул Улама и Мухаммадии на современную Индонезию позволяет сделать нам следующие выводы:

1. Процесс формирования национальных идентичностей на территории будущей Индонезии был запущен лишь в середине XX века. Консолидация мусульман во время войны за независимость происходила на базе религиозной идентичности, которая детерминирует поведение человека в рамках индонезийского социума.

2. Для Индонезии из-за ее многообразия неприемлема единая идеологическая линия в вопросах религии. Поэтому Мухаммадия, продвигающая идею отказа от адатных форм ислама, не смогла стать абсолютным лидером среди мусульман страны.

3. Индонезия может существовать в нынешнем формате только как светское государство, что и отражает государственная концепция «Панчасила», делающая став-

ку на многообразии и защиту этого принципа. Именно это позволяет объединить многочисленные народы и конфессии Индонезии.

4. Ислам «Нусантара», продвигающий идеи мирного сосуществования различных исламских и неисламских групп, из-за подхода, схожего с идеологией «Панчасила», очерчивает границы и правила взаимодействия внутри индонезийского религиозного пространства. Ислам «Нусантара», как и Панчасила, объединяет верующих благодаря идее защиты прав на инклюзивность.

5. Нахдатул Улама смогла стать лидером религиозного пространства Индонезии по причине того, что она с момента своего создания опиралась на сельское исламское большинство, которое и было сторонником адатного ислама. Мухаммадия же в своей идеологической повестке делала ставку на интеллигенцию и буржуазную прослойку, которой по определению меньше. Нахдатул Улама является представительницей народного ислама.

Таким образом, поддерживая национальный ислам, имеющий различные специфические черты у многочисленных народов Индонезии, Нахдатул Улама смогла добиться первенства среди других исламских религиозных организаций на территории Индонезии, потеснив своего главного идеологического оппонента Мухаммадию.

Литература

1. *Баранов О.* Панчасила против исламизма: новый идеологический курс Индонезии. – Режим доступа: [https:// ru.valdaiclub.com/a/highlights/panchasila-protivislamizma/](https://ru.valdaiclub.com/a/highlights/panchasila-protivislamizma/) (дата обращения: 23.04.2024).
2. *Другов А.Ю.* Индонезия: почему распущен Фронт защитников Ислама? // Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития. 2021. № 4. – С. 114–130.
3. *Ефимова Л.М.* Ислам и власть в современной Индонезии: поиск баланса в условиях демократии // Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития. 2018. Т. 2, № 4. – С. 69–87.
4. *Ефимова Л.М.* Президент Индонезии Абдуррахман Вахид и «исламский фактор» в политике // Политика. 2000. Т. 16, № 2. – С. 105–115.
5. *Ефимова Л.М.* Халяль покоряет исламскую умму Индонезии // Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития. 2019. Т. 1, № 2. – С. 94–102.
6. *Ефимова Л.М.* Ислам Нусантара – против радикализма и экстримизма // Minbar. Islamic Studies. 2018. Т. 11, № 2. – С. 268–280.
7. *Кирчанов М.В.* Национализм и модернизация в Индонезии в XX веке. – Воронеж: Научная книга, 2009. – 251 с.
8. *Кирчанов М.В.* Исламское государство Индонезия в современной индонезийской культуре памяти // Minbar Islamic Studies. 2023. Т. 16, № 2. – С. 30–42.
9. *Кирчанов М.В.* Фронт защитников ислама как ведущая организация индонезийского крайне консервативного политического ислама во второй половине 2010-х годов // Ислам в современном мире. 2022. Т. 18, № 2. – С. 163–178.
10. *Кирчанов М.В.* Институционализированные формы радикального ислама в Индонезии 2010-х гг. // Minbar Islamic Studies. 2021. Т. 14, № 2. – С. 263–283.
11. *Кирчанов М.В.* Исламское государство Индонезия (1949–1962 гг.) как параллельная и альтернативная форма развития индонезийской государственности // Исламоведение. 2022. № 4. – С. 30–42.

12. Куклин Н.С. Исламский вектор во внешней и внутренней политике Индонезии: историческая ретроспектива (статья первая) // Россия и мусульманский мир. 2021. № 3. – С. 88–102.
13. Куклин Н.С. Этапы социально-политического развития исламской общины в Индонезии: культурная самобытность и национальные особенности (статья вторая) // Россия и мусульманский мир. 2021. № 4. – С. 69–85.
14. Какой ислам победит в Индонезии? – Режим доступа: <https://islam.kz/ru/news/v-mire/kakoi-islam-pobedit-v-indonezii-14631/#gsc.tab=0> (дата обращения: 23.09.2023).
15. Мартыненко А.В. Ахмадия в Юго-Восточной Азии: трудный путь религиозного меньшинства // Современный мусульманский мир. 2019. № 2. – С. 1–9.
16. Патеев Р.Ф. Религиозный активизм в мусульманских сообществах: переосмысление в постсекулярную эпоху // Религиоведение. 2020. № 3. – С. 78–87.
17. Панчасила (Индонезия). – Режим доступа: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/1085357> (дата обращения: 23.04.2024).
18. Уткин М. Ислам в Индонезии // Россия и мусульманский мир. 2007. № 5. – С. 125–130.
19. Мухтар С., Шауки А.К. Развитие ислама в Индонезии: изучение движений мысли Мухаммадии и Нахдатул Улама // «Оригинальные исследования» (ОРИС). 2022. Т. 12, № 3. – С. 16–25.

References

1. Baranov O. *Pancasila against Islamism: a new ideological course of Indonesia*. – URL: <https://ru.valdaiclub.com/a/highlights/panchasila-protivislamizma/> (reference date: 04/23/2024). (In Russian)
2. Drugov A.Yu. Indonesia: why was the Islamic Defenders Front disbanded? *Southeast Asia: current problems of development*. 2021. No. 4. – Pp. 114–130. (In Russian)
3. Efimova L.M. Islam and power in modern Indonesia: the search for balance in democracy. *Southeast Asia: current problems of development*. 2018. Vol. 2, no. 4. – Pp. 69–87. (In Russian)
4. Efimova L.M. President of Indonesia Abdurrahman Wahid and the “Islamic factor” in politics. *Polity*. 2000. Vol. 16, no. 2. – Pp. 105–115. (In Russian)
5. Efimova L.M. Halal conquers the Islamic ummah of Indonesia. *Southeast Asia: current problems of development*. 2019. Vol. 1, no. 2. – Pp. 94–102. (In Russian)
6. Efimova L.M. I Nusantara Islam – against radicalism and extremism. *Minbar. Islamic Studies*. 2018. Vol. 11, no. 2. – Pp. 268–280. (In Russian)
7. Kirchanov M.V. *Nationalism and modernization in Indonesia in the 20th century*. Voronezh. Academic Book, 2009. – 251 p. (In Russian)
8. Kirchanov M.V. Islamic State of Indonesia in modern Indonesian culture of memory. *Minbar Islamic Studies*. 2023. Vol. 16, no. 2. – Pp. 30–42. (In Russian)
9. Kirchanov M.V. The Front of the Defenders of Islam as a leading organization of Indonesian extremely conservative political Islam in the second half of the 2010s. *Islam in the Modern World*. 2022. Vol. 18, no. 2. – Pp. 163–178. (In Russian)
10. Kirchanov M.V. Institutionalized forms of radical Islam in Indonesia in the 2010s. *Minbar Islamic Studies*. 2021. Vol. 14, no. 2. – Pp. 263–283. (In Russian)

11. Kirchanov M.V. Islamic State of Indonesia (1949–1962) as a parallel and alternative form of development of Indonesian statehood. *Islamovedenie [Islamic Studies]*. 2022, no. 4. – Pp. 30–42. (In Russian)
12. Kuklin N.S. The Islamic vector in the foreign and domestic policy of Indonesia: a historical retrospective. (article one). *Russia and the Muslim World*. 2021, no. 3. – Pp. 88–102. (In Russian)
13. Kuklin N.S. Stages of socio-political development of the Islamic community in Indonesia: cultural identity and national characteristics. (article two). *Russia and the Muslim World*. 2021. No. 4. – Pp. 69–85. (In Russian)
14. *Which Islam will win in Indonesia?* – URL: <https://islam.kz/ru/news/v-mire/kakoi-islam-pobedit-v-indonezii-14631/#gsc.tab=0> (reference date: 09/23/2023). (In Russian)
15. Martynenko A.V. Ahmadiyya in Southeast Asia: the difficult path of a religious minority. *Modern Muslim World*. 2019. No. 2. – Pp. 1–9. (In Russian)
16. Pateev R.F. Religious activism in Muslim communities: rethinking in the post-secular era. *Religious Studies*. 2020. No. 3. – Pp. 78–87. (In Russian)
17. *Pancasila (Indonesia)*. – URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/1085357> (reference date: 04/23/2024). (In Russian)
18. Utkin M. Islam in Indonesia. *Russia and the Muslim World*. 2007. No. 5. – Pp. 125–130. (In Russian)
19. Mukhtar S., Shawki A.K. The development of Islam in Indonesia: a study of the movements of thought of Muhammadiyah and Nahdatul Ulama. “*Original Research*” (*ORIS*). 2022. Vol. 12, no. 3. – Pp. 16–25. (In Russian)

DOI: 10.21779/2077-8155-2024-15-2-17-31

УДК 297.1

Содержание статьи

Информация о статье

Ю.Н. Гусева¹
М.М. Гумеров²

Введение.
Историография вопроса.
Диянет о настоящем и будущем исламского и тюркоязычного мира.
Взаимодействие Диянета с российскими муфтиятами.
Заключение.

Поступила в редакцию: 07.05.2024
Передана на рецензию: 13.05.2024
Получена рецензия: 05.06.2024
Принята в номер: 30.06.2024

Управление по делам религии Турецкой Республики (Диянет) и современные российские муфтияты: вопросы взаимодействия на современном этапе³

Московский городской педагогический университет; j.guseva@mail.ru, marsello1812@gmail.com

Аннотация. В результате исследования авторы приходят к выводу о потенциальном совпадении публичных дискурсов изучаемых субъектов по теме консолидации, формирования единого образа будущего мусульманского и тюркоязычного мира. С точки зрения идеологии и с учетом сложившейся практики взаимодействия, публичная позиция Диянета по консолидации мусульман и тюркоязычных народов, традиционно исповедующих ислам, пересекается с конструктом неоевразийского толка, выразителями которого с той или иной степенью активности являются ведущие российские мусульманские организации (прежде всего Духовное управление мусульман Российской Федерации, Центральное духовное управление мусульман России). При этом интерес Диянета к северокавказским муфтиятам и муфтияту Татарстана сравнительно слабо проявляется в публичном пространстве, однако является весьма устойчивым.

Ключевые слова: Диянет, Управление по делам религии Турции, ислам в России, российские мусульмане, Духовные управления мусульман, российско-турецкие связи.

DOI: 10.21779/2077-8155-2024-15-2-17-31

UDC 297.1

Content of the article

Information about the article

Ю.Н. Гусева⁴
М.М. Гумеров⁵

Introduction.
Historiography of the issue.
He will talk about the present and future of the Islamic and Turkic-speaking world.
Diyamet's interaction with Russian muftis.
Conclusion.

Received: 07.05.2024
Submitted for review: 13.05.2024
Review received: 05.06.2024
Accepted for publication: 30.06.2024

¹ Юлия Николаевна Гусева – д. и. н., профессор Московского городского педагогического университета.

² Марсель Марсович Гумеров – независимый исследователь.

³ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-00188, <https://rscf.ru/project/24-28-00188/>

⁴ Julia Nikolaevna Guseva – Doctor of Sc. (History), professor of Moscow City Pedagogical University.

⁵ Marsel Marsovich Gumerov – independent researcher.

The Department of Religious Affairs of the Republic of Turkey (the Diyanet) and Modern Russian Muftiates: Issues of Interaction in the Contemporary World

Moscow City Pedagogical University, j.guseva@mail.ru, marsello1812@gmail.com

Abstract. The aim of the article is to analyze the ideological and practical grounds for the interaction and mutual influence of the Turkish Directorate of Religious Affairs (Diyanet İşleri Başkanlığı) and Russian spiritual administrations. The authors focus on the public rhetoric of the Diyanet leaders and the interaction formats between Russian and Turkish muftis over the past five years (2019–2024). Materials from the official websites of the organizations, public reports, public statements and other communications of the participants of the interaction process are used as sources. Taking into account the historical circumstances and the diversity of cooperation practices, Russian muftis can be considered as an object of long-term influence of the Diyanet and related structures. A conclusion is made about the potential coincidence of public discourses on the topic of consolidation and the formation of a common image of the future of the Muslim and Turkic-speaking world. From the ideological point of view as well as taking into account the current practice of interaction, the views of the Diyanet on Muslim unity and Muslim peoples significantly overlap with the construct of the Neo-Eurasian ideas shared by the leading Russian Muslim organizations (primarily, the Spiritual Directorate of Muslims of the Russian Federation and the Central Spiritual Directorate of Muslims of Russia). At the same time, Diyanet's stable interest in the Muftiates of North Caucasus and Tatarstan is weakly reflected in the public space.

Keywords: the Diyanet, Turkish Directorate of Religious Affairs, Islam in Russia, Russian Muslims, Spiritual Directorates of Muslims, Russian-Turkish relations.

Введение

Цель статьи – проанализировать основания идеологического и объективного порядка, способные на современном этапе обеспечить тесное взаимодействие Управления по делам религии Турции (Diyanet İşleri Başkanlığı; далее – Диянет, Управление) и российских духовных управлений (далее – муфтияты). В фокусе нашего внимания – публичная риторика лидеров Диянета, форматы сотрудничества наиболее крупных российских муфтиятов с турецкими единоверцами последних лет (с 2019 года по настоящее время)⁶. Учитывая исторические обстоятельства и многообразие практик сотрудничества, отечественные муфтияты можно рассматривать в качестве объекта многолетнего воздействия со стороны Диянета и связанных с ним структур (Türkiye Diyanet Vakfı; Фонд Управления по делам религии Турции, далее – Фонд).

Наша рабочая гипотеза состоит в том, что с идеологической точки зрения, а также с учетом сложившейся практики взаимодействия, деятельность Диянета, направленная на обеспечение мусульманского единства и солидарности тюркоязычных народов, традиционно исповедующих ислам, пересекается с конструктом неоевразийского толка. Выразителями последнего являются ведущие российские мусульманские организации (прежде всего Духовное управление мусульман Российской Федерации, далее – ДУМ РФ).

⁶ Материалы на турецком языке, использованные для написания статьи, даны в переводе М. Гумерова.

Историография вопроса

Проблематика использования Турецкой Республикой концепта единения мусульманских народов на религиозной основе и тюркского единства в историческом и современном идеологическом и политическом ключе давно привлекает внимание исследователей и весьма неплохо изучена. Исследователи настаивают на необходимости изучения таких моделей современной турецкой этнополитики, как «османизм», «панисламизм», «пантюркизм» [5, с. 165; 8, с. 62–73; 2, с. 291–302 и пр.]

Особое внимание уделяется освещению и анализу программ, стратегических документов Турецкой Республики, направленных на консолидацию тюркского мира⁷, единение мусульман на евразийском пространстве [5; 20, с. 61–79 и пр.]. В частности, анализируются используемые для формирования новой тюркской идентичности этнолингвистические инструменты [1, с. 69–76], а также деятельность многочисленных турецких организаций – инструментов турецкой «мягкой силы» в странах Западной и Восточной Европы, Центральной Азии⁸.

Феномену Диянета как социального и государственного института⁹ и его деятельности на евразийском пространстве исследователи уделяют особое внимание. Общим местом является понимание того, что нынешний президент Турции позиционирует себя как глава и тюркского, и мусульманского миров, а Диянет является одним из важных инструментов внешней политики турецкого лидера и правящей партии.

Российские, турецкие и европейские ученые тщательно анализируют международную деятельность этой организации. Значительные государственные ресурсы, выделяемые Диянету, позволяют ему не только играть важную роль в турецких мигрант-

⁷ Под «тюркским миром» в современной турецкой политической литературе понимается воображаемое объединение народов тюркской языковой группы. Так, турецкий исследователь Фуат Учар классифицирует тюркский мир следующим образом: независимые тюркские государства (Турция, Турецкая Республика Северного Кипра, Азербайджан, Казахстан, Кыргызстан, Узбекистан, Туркменистан); тюркские государства/сообщества, живущие автономно (Республики Алтай, Башкортостан, Чувашия, Дагестан, Хакасия, Кабардино-Балкария, Карачаево-Черкесия, Крым, Татарстан, Якутия (Саха), Тува (в составе РФ), Гагаузский регион (в составе Молдавии), Уйгурский автономный район (Восточный Туркестан); тюркские общины, живущие как меньшинства (Афганистан, Болгария, Ирак, Иран, Косово, Македония, Монголия, Россия, Сирия, Таджикистан, Греция); тюркские общины, попавшие в другие страны путем миграции (Австралия, США, европейские страны, Канада, Саудовская Аравия страны Ближнего Востока и Северной Африки) [13, с. 58]. Для общего понимания концепта тюркского мира также можно обратиться к документам МИД Турции, согласно которым он включает в себя идеи: величия Турции и тюркского мира, единства тюркского мира, значимости Организации тюркских государств (Тюркского совета) в консолидации тюркского мира [5, с. 169–170].

⁸ К числу таковых обычно относят Турецкое агентство по сотрудничеству и координации (ТИКА), Культурный центр им. Юнуса Эмре, Управление по делам внешних тюрков/турок и родственных сообществ (УТВ) и Фонд просвещения Турции «Маариф» (ТМВ).

⁹ Управление по делам религии Турецкой Республики было создано 3 марта 1924 г. В 2017 г. указом Президента Турции Р.Т. Эрдогана Управление возглавил доктор Али Эрбаш. В Управлении имеется Генеральный департамент внешних связей, курирующий вопросы международных отношений, обучения персонала для деятельности за рубежом, исследования и анализа религиозных вопросов, возникающих у граждан, проживающих за границей или выезжающих за рубеж, организации мероприятий и собраний по религиозным вопросам за границей [<https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.633.pdf>].

ских сообществах стран Западной Европы, но и распространять свое влияние в тюркоязычной, шире – мусульманской среде на Балканах и Кавказе, а также в странах Центральной Азии [15; 16; 7; 10]. Его бюджет к 2021 году, по сравнению с 2006 годом увеличился в четыре раза [17]. Со штатом около 120 000 сотрудников (по состоянию на 2018 год) и бюджетом в 1,7 млрд фунтов стерлингов Диянет делает больше для продвижения турецких интересов за рубежом, чем многие министерства [14; 10]. При этом во многих русскоязычных и англоязычных работах, а также в публикациях турецких исследователей, находящихся за пределами Турции, активность Диянета рассматривается с точки зрения угрозы национальной безопасности.

Являясь посредником между государством и обществом по наиболее актуальному вопросу – вопросу формирования идентичности, – Диянет неуклонно наращивает свое влияние и внутри Турции. Аналитики сходятся в том, что правящая партия использует Диянет в качестве инструмента для пропаганды официальной идеологии религиозными средствами. Анализируя пятничные проповеди, читаемые в турецких мечетях последние два десятилетия, Ихсан Йылмаз приходит к выводу, что Диянет все чаще делает акцент на категории завоевания, милитаризма и мученичества [22]. Он высказывает опасение, что Управлением фактически выстраивается система администрирования, параллельная государственной, формируются предпосылки для усиления его влияния на внутреннюю политику Турции [15, с.14, 24].

В фокусе внимания исследователей находится набор инструментов организации для конструирования религиозной идентичности и интенсивной исламизации турецкого общества и зарубежных общин, т. е. всего того, что позволяет формировать мировоззрение молодого поколения в религиозных и светских школах. Отмечается, что в основе этого мировоззрения лежит антизападная традиция «Движения национального мировоззрения» (Milli Görüş) Неджметтина Эрбакана, усиленная религиозно ориентированным национализмом с элементами неоосманизма и исламизма [22, с. 52–53].

«Первоначально созданный светской республиканской элитой для контроля над религией и исламистскими тенденциями в обществе, Диянет за последнее десятилетие стал более консервативным в своих религиозных интерпретациях и все чаще охватывает сугубо исламистский дискурс», – отмечает Юсуф Сарфати [17].

Если текущая деятельность Управления внутри страны и за рубежом, его публичные нарративы в целом освещены, то вопрос взаимодействия российских муфтиятов и Диянета в историографии практически не исследован. Тематика публичной дипломатии организации на территории Российской Федерации, ее взаимодействие с духовными управлениями мусульман в научных трудах почти не освещаются.

Так, в статье В. Башаран кратко характеризуются взаимоотношения между Центральным духовным управлением мусульман России (муфтий – Т. Таджуддин; далее – ЦДУМ России) и турецким Управлением в контексте развития российско-турецких отношений [3, с. 13–17]. Однако статья носит обзорный характер и не лишена фактических ошибок: к примеру, муфтий Духовного управления мусульман Российской Федерации Равиль Гайнутдин именуется «муфтием Республики Татарстан» [3, с. 16]. Статья Ю. Щегловина содержит важную информацию общего характера, но изучаемые нами аспекты также не затрагивает [10].

М. Кемпер убедительно показал на примере ДУМ РФ, как ислам используется видными мусульманскими деятелями для взаимодействия с государством по внутри- и внешнеполитическим вопросам [16, с. 214–233]. Сотрудничество ДУМ РФ с Диянет

ученый считает одним из инструментов реализации собственной религиозно-политической технологии на внешнеполитическом контуре в интересах государства.

Многочисленные алармистские рассуждения исследователей нередко сводятся к громким, но слабо аргументированным заявлениям о «пантюркистской угрозе», исходящей от Турции. Очевидно, что они не могут быть использованы в качестве опоры для наших исследований.

Несмотря на плотную встроенность в турецкую управленческую вертикаль, Диянет как институт состоит из множества агентов и имеет собственную программу развития. В связи с этим необходимо прежде всего изучить тексты, созданные различными авторитетами Диянета и лидерами российских муфтиятов, которые отражают интересующую нас проблематику мусульманского и тюркского единства. Нами будет принят контент-анализ опубликованных материалов сайта и соцсетей Диянета и российских муфтиятов, повествующих о различных форматах взаимодействия за последние 5 лет (2019–2024 гг.). Мы будем опираться на официальные отчеты и работы обзорного характера о Фонде управления по делам религии Турции, который является инструментом для реализации целей и задач Диянета, в том числе на международной арене¹⁰ [19, с. 464–484].

Нами также были использованы информационные материалы, отражающие российско-турецкое взаимодействие в этноконфессиональной сфере по линии ДУМ РФ, представленные в журнале «Минарет Ислама» № 4 за 2023 год¹¹. Статьи этого номера принадлежат представителям муфтията и помогают составить общее представление о механизмах и векторах сотрудничества, направлениях совместной работы, позициях муфтията на внешнем контуре и отношении к этому турецкой стороны.

Диянет о настоящем и будущем исламского и тюркоязычного мира

Однозначных высказываний представителей Диянет относительно идеи объединения тюркских народов Евразии в публичных выступлениях нам обнаружить не удалось. Полагаем, что тому есть логичные объяснения, связанные со спецификой деятельности Диянета, проецирующего свои идеи поверх национальных границ, в фокусе единства исламского мира. Однако стоит внимательнее присмотреться к «мусульманской географии», которая фигурирует в рассуждениях о единстве последователей ислама.

¹⁰ Официальные страницы Диянета и Фонда: <https://www.diyamet.gov.tr/ru-RU>; <https://tdv.org/tr-TR/>

Фонд управления по делам религии Турции основан 13 марта 1975 г. как некоммерческая неправительственная организация. Фонд базируется в Анкаре, возглавляется главой Управления по делам религий Али Эрбашем. Фонд финансировал строительство более 3817 мечетей по всей Турции и более 100 мечетей и школ в 25 странах мира, организовал 2866 курсов по изучению Корана. Несколько учебных заведений было создано в Азербайджане, Казахстане, Кыргызстане, Туркменистане, Румынии, Болгарии и Сомали. Фонд также присуждает стипендии, управляет студенческими общежитиями, занимается публикацией религиозной литературы на различных языках, в том числе на русском, оказывает помощь различным регионам в случае стихийных бедствий. Фонд обеспечивает доступность религиозного образования для молодежи (в основном с тюркской идентичностью) в 112 странах. <https://tdv.org/tr-TR/kurumsal/>

¹¹ Специальный выпуск, посвященный 100-летию установления дипломатических отношений между Россией и Турцией, вышел в начале 2024 года. (https://idmedina.ru/books/history_culture/?7328)

В выступлениях представителей Диянета тезис о необходимости консолидации мусульман, прекращении внутриисламских усобиц и конфликтов звучит постоянным рефреном¹². Указывается, что причиной этого является распространение так называемых ложных представлений об исламе, которым противопоставляются «правильные», «достоверные», «подлинные», «чистые» (сахих) религиозные знания и «правильная информация» от Диянета¹³. В выступлениях неоднократно подчеркивалась особая миссия организации в трансляции религиозных знаний. Предполагается, что только она «предоставляет **достоверную** [здесь и далее выделено нами. – авт.] религиозную информацию» [15, с. 12–13].

Чем наполняется понятие «правильный, достоверный ислам»? Во-первых, тезисом, что ислам – религия умеренности: «Мы стараемся воспитывать нашу молодежь с помощью школьных программ, далеких от излишеств и суеверий, включающих в свою программу срединный путь ислама»¹⁴. Во-вторых, осуждением такфиризма¹⁵. В-третьих, признанием важности поддержки суфизма и мистических учений как неотъ-

¹² Диянет принял в Анкаре послов исламских стран на ифтаре. 7 апреля 2022 г. // <https://diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/33341>; см. также, например, «Мы должны вместе бороться с террористическими организациями, которые наносят ущерб принципам ислама». 24 сентября 2019 г. // <https://www.diyanet.gov.tr/tr-tr/Kurumsal/Detay/25973/islamin-ilkelerini-zedeleyen-teror-orgutlerine-karsi-beraber-mucadele-etmeliyiz>

¹³ «Что нам следует сделать в первую очередь, так это укрепить нашу почву таухида и единства». 16 апреля 2022 г. // <https://www.diyanet.gov.tr/tr-tr/Kurumsal/Detay/32749/oncelikle-yarpmamiz-gereken-sey-tevhit-ve-vahdet-zeminimizi-guclendirmekdir>; Президент по делам религии Эрбаш встретился с сенатором Мухаметшиным, заместителем председателя группы стратегического видения Россия-Исламский мир. 12 декабря 2022 г. // <https://diyanet.gov.tr/ru-RU/%D0%BE%D1%80%D0%B3%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D0%B7%D0%B0%D1%86%D0%B8%D0%BE%D0%BD%D0%BD%D0%B0%D1%8F/%D0%B4%D0%B5%D1%82%D0%B0%D0%BB%D1%8C/34056/----->; Председатель Управления по делам религии Эрбаш сказал: «Мы должны снабдить нашу молодежь чистыми религиозными знаниями». 19 февраля 2019 г. // <https://www.diyanet.gov.tr/ar-SA/%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%A4%D8%B3%D8%B3-%D9%8A%D8%A9/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%81%D8%A7%D8%B5%D9%8A%D9%84/24354>

¹⁴ «Что нам следует сделать в первую очередь, так это укрепить нашу почву таухида и единства». 24 сентября 2021 г. // <https://www.diyanet.gov.tr/tr-tr/Kurumsal/Detay/32749/oncelikle-yarpmamiz-gereken-sey-tevhit-ve-vahdet-zeminimizi-guclendirmekdir>; Президент по делам религии Эрбаш встретился с сенатором Мухаметшиным, заместителем председателя группы стратегического видения Россия Исламский мир, 12 декабря 2022 г. // <https://diyanet.gov.tr/ru-RU/%D0%BE%D1%80%D0%B3%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D0%B7%D0%B0%D1%86%D0%B8%D0%BE%D0%BD%D0%BD%D0%B0%D1%8F/%D0%B4%D0%B5%D1%82%D0%B0%D0%BB%D1%8C/34056/----->

¹⁵ Такфиризм – радикальная исламистская идеология египетского происхождения, в основе которой лежит идея обвинения мусульман в куфре (неверии).

емлемой части ислама¹⁶. В-четвертых, недопустимостью противопоставления Корана и Сунны друг другу¹⁷.

Что предлагается делать для утверждения «правильного» исламского дискурса? Это означает борьбу с ФЕТО (FETO)¹⁸ и иными «параллельными структурами, которые оказывают разрушительное воздействие на наши научные традиции и институты»; «против радикальных структур, которые отклоняются от аутентичных интерпретаций ислама»¹⁹. Одновременно следует вести кампанию по просвещению в области науки, образования, семьи и др.²⁰

Анализ практической деятельности Диянета демонстрирует, что диапазон работы имеет постоянную тенденцию к масштабированию: от религиозных услуг до издательской деятельности и социально-культурных мероприятий [12, с. 37, 40, 44]. О многообразии в полной мере свидетельствует и перечень направлений работы Фонда, финансирующего подобные инициативы в Турции и за рубежом²¹. Исследователи уверенно называют пространство Евразии одним из наиболее важных направлений работы Диянета и его структур.

Еще в 2019 году, исходя из необходимости «правильно понимать культурное наследие и находить решения проблем эпохи на основе исламской мысли», руководство Диянета призвало создавать международные академии для проведения совместных научных исследований, что в настоящее время реализуется, к примеру, в странах Центральной Азии. Так, в 2010 году была основана Международная тюркская академия²² со штаб-квартирой в г. Астана (Республика Казахстан) для координации и интеграции тюркского мира в вопросах науки и образования²³.

О какой «мусульманской географии», желаемой и реальной сфере влияния, говорит Диянет? Фонд Диянета имеет филиалы в 149 странах мира, «предоставляя широкий спектр услуг от образования до культуры, от социальных и благотворительных

¹⁶ Махмуд Эрол Кылыч, генеральный директор Центра исследований мусульманской культуры, истории и искусства. «Религиозная ситуация в современном мире: анализ вызовов и тенденций современности» // <https://idmedina.ru/pdf/web/viewer.html?file=/pdf/content/minaret/minaret-1-2024.pdf#58>

¹⁷ «Что нам следует сделать в первую очередь, так это укрепить нашу почву таухида и единства». 24 сентября 2021 г. // <https://www.diyamet.gov.tr/tr-tr/Kurumsal/Detay/32749/oncelikle-yarpmamiz-gereken-sey-tevhit-ve-vahdet-zeminimizi-guclendirmekdir>

¹⁸ ФЕТО (тур. Fethullahçı Terör Örgütü (FETÖ) – «Террористическая организация фетхуллахистов») – наименование признанной властями Турции террористической организации, которую Р. Эрдоган обвинил в попытке организации военного переворота в 2016 г.

¹⁹ Завершилась 9-я встреча глав по делам религии Балканских стран. 26 ноября 2022 г. // <https://diyanet.gov.tr/de-DE/institutionellen/Detail/34026/9-beratungskonferenz-der-prsidien-fur-religionsangelegenheiten-der-balkanlnder-ist-nun-beendet>

²⁰ Мы должны вместе бороться с террористическими организациями, которые наносят ущерб принципам ислама. 24 сентября 2019 г. // <https://www.diyamet.gov.tr/tr-tr/Kurumsal/Detay/25973/-islamin-ilkelerini-zedeleyen-teror-orgutlerine-karsi-beraber-mucadele-etmeliyiz>

²¹ Отчет о деятельности администрации президента Турецкой республики по делам религии за 2022 год. Февраль 2023 г. // <https://stratejigelistirme.diyamet.gov.tr/Documents/2022%20Y%-C4%B1%C4%B1%20Faaliyet%20Raporu.pdf>

²² <https://turkicacademy.org/ru/about/ob-akademii>

²³ Членами Академии являются Азербайджан, Казахстан, Кыргызстан и Турция, Венгрия и Узбекистан.

услуг до поддержки религиозных услуг и международной деятельности по оказанию помощи». Подчеркивается, что он ведет работу «на семи континентах»²⁴, финансирует 32 учреждения среднего школьного и университетского уровня в 15 странах, занимается строительством культовых сооружений²⁵. Ранее, в 1994 г., отмечалось, что Фонд способствовал «оживлению религиозной жизни в мусульманских странах, получивших независимость после распада Советского Союза», когда было решено построить 34 мечети в Кыргызстане (4), Таджикистане (1), в Российской Федерации (5), в Крыму (1), на Украине (1), а также в Азербайджане, Казахстане и Туркменистане [20, с. 460–464]. В основном эти планы были реализованы.

В категориях Диянета Россия считается «мусульманским государством»: «Время от времени президент России Путин так же говорил; мы слышим, как он говорит: «Я – президент исламского государства», и мы искренне этому рады» [12, с. 37, 40, 44]. Другими аргументами являются постоянный рост числа практикующих мусульман в России²⁶, общность общественно-политических интересов России и Турции на пространстве Евразии. Али Эрбаш и его предшественники постоянно подчеркивают важность сотрудничества «двух значимых государств Евразийского региона. Развитие отношений в сфере ислама, который является общей религиозной традицией обеих стран, вносит серьезный вклад в благополучие мусульман России и Турции, способствует процветанию региона» [12, с. 37, 40, 44].

В апреле 2019 г. в ходе визита муфтия ДУМ РФ Р. Гайнутдина в Турцию А. Эрбаш поблагодарил его, отметив, что они «всегда поддерживали российских мусульман в предоставлении религиозного образования и религиозных услуг... Потому что мы две нации, две страны, которые очень близки друг к другу. Нам больше, чем когда-либо, нужны единство, солидарность и развитие нашего братства»²⁷.

Итак, в стремлении утвердить доминирующую в Турции версию исламской традиции, адаптируя ее и для внешнего употребления, Диянетом делается ставка на сотрудничество с культурно и лингвистически близкими мусульманскими общинами Евразии в широком смысле, выходя за рамки сугубо религиозно-образовательной сферы. Несмотря на доминирование славянского и православного начал, Россия рассматривается как объект интереса, подчеркивается ее особая роль в истории ислама ранее («советские мусульмане смело боролись с атеизмом советской эпохи») и на современном этапе, в особенности на пространстве Евразии.

Взаимодействие Диянета с российскими муфтиятами

Динамика взаимодействия изучаемых субъектов во многом определяется характером межгосударственных взаимодействий, встречами лидеров двух государств. Од-

²⁴ <https://tdv.org/tr-TR/kurumsal/>

²⁵ <https://tdv.org/tr-TR/faaliyetlerimiz/egitim-kultur/>

²⁶ Эрбаш: Чуткость молодых мусульман в России радует нас. 24.10.2023 // <https://www.diyanehaber.com.tr/erbas-rusyadaki-genc-muslumanlarin-duyarliliklari-bizi-mutlu-ediyor>

²⁷ Эрбаш: Нам нужно единство и солидарность больше, чем когда-либо. 24 апреля 2019 г. // <https://diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detail/25556/baskan-erbas-birlige-beraberlige-her-zamankinden-daha-fazla-ihiyacimiz-var>; Эти земли имеют глубокую исламскую историю. 23 сентября 2019 г. // <https://www.diyanehaber.com.tr/en-US/Institutional/Detail/25970/bu-topraklar-islama-dair-koklu-gecmise-sahiptir>

нако реакция одного из российских муфтиятов (ДУМ РФ), не поддержавшего разрыв отношений между странами после инцидента со сбитым российским самолетом в Сирии в 2015 г., ярко продемонстрировала, что их позиция не всегда совпадает с государственной.

Мы позволим себе не погружаться в предысторию сотрудничества в образовательной сфере, строительстве мечетей, активной «ифтар-дипломатии»²⁸, которое много лет практикуется турецкой стороной и вписывается в основные направления деятельности Фонда²⁹. Остановимся на современных реалиях.

В публичных выступлениях А. Эрбаш постоянно подчеркивает готовность продолжать работу по строительству мечетей на территории России и «развивать сотрудничество во всех сферах». О.Ф. Савуран – до начала 2024 г. советник по делам религии посольства Турецкой Республики в Москве – в качестве основных направлений взаимодействия в последние годы называл следующие: создание Евразийского исламского совета³⁰, строительство Российского исламского университета в Уфе, научное сотрудничество (перевод на русский язык восьмитомника «Ислам через призму хадисов», презентованный в декабре 2022 г. в Москве³¹) [9, с. 33–34]. В 2022 г. с целью обмена опытом Российскую Федерацию посетила турецкая женская делегация³².

²⁸ В турецких посольствах и консульствах, а также на других площадках, много лет в крупных городах России (Москва, Казань, Дербент и пр.) на средства турецкой стороны проводятся ифтары, различные благотворительные акции («Шатер рамадана» и пр.) в дни крупных мусульманских праздников. Например: в «Шатре Рамадана» прошел вечер Турции. 2018 // <https://mosdum.ru/v-shatre-ramadana-proshel-vecher-turtsii/>; Вечер Турции в Шатре Рамадана. 2021 // <https://dumrf.ru/common/event/18851?ysclid=1wud8ugzqk638657527>; В посольстве Турции в Москве состоялся ифтар от лица посла Танжу Бильгича. 2024 // <https://dumrf.ru/common/event/23304>; Консул Турции был в ифтаре в «Ярдям-Помощь». 2023 // <https://yardemfond.ru/2023/03/29/konsul-turtsii-provel-iftar-v-yardam-pomoshh/>; В Дербенте пройдет ифтар с участием послов из девяти мусульманских стран. 2024 // <https://tass.ru/obshchestvo/20438879> и пр.

²⁹ Первые систематические контакты с турецкими единоверцами начались в позднесоветское время в Москве в Московской соборной мечети, средства на реконструкцию которой просил у единоверцев еще в 1989 г. будущий муфтий ДУМ РФ. Начался активный обмен кадрами, развернулись турецкие образовательные программы. Тогда же в штате посольства Турецкой Республики в Москве появился советник по делам религии, направленный из Диянета, который вел активную организационную работу с российскими единоверцами [Подробнее: Гайнутдин Р. Из истории отношений мусульман России и Турции // Минарет Ислама. 2023. № 4. – С. 6–7, 12].

³⁰ Евразийский исламский совет – организация под руководством Управления по делам религий Турецкой Республики, созданная с целью обмена идеями с участием религиозных деятелей, муфтиев и представителей тюркских республик и стран, где расположены мусульманские общины «с тюркской идентичностью».

³¹ Глава управления по делам религии Эрбаш представил русский перевод книги «Ислам в свете хадисов». 16 апреля 2022 г. // <https://www.diyamet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/34053/diyamet-isleri-baskani-erbas-hadislerle-islam-adli-eserin-rusca-cevirisini-tanitti>

³² Подписан «Меморандум о взаимопонимании и сотрудничестве по вопросам фетв» с Россией. 12 декабря 2022 г. // <https://diyanet.gov.tr/fr-fr/Institutionnel/d%C3%A9tail/34054>

Традиционное направление сотрудничества – образование российских студентов в Турции по программам Фонда³³. В отчете Диянета за 2023 г. указывается, что курсы повышения квалификации священнослужителей из Российской Федерации в Турции в этом году прошли 10 человек³⁴.

Ежегодно Фонд занимается благотворительностью во время религиозных праздников: оказывает помощь продуктами нуждающимся, в том числе учебным заведениям, в общинах под юрисдикцией ДУМ РФ, Духовного управления мусульман азиатской части России, Духовного собрания мусульман России и Духовного управления мусульман Республики Башкортостан (далее – ДУМ РБ)³⁵. В 2019–2020 гг. эти акции в месяц рамадан проводились в Москве, Санкт-Петербурге, Татарстане, Башкортостане, Ставропольском крае, Адыгее, Дагестане и Калмыкии³⁶.

О намерении расширять сотрудничество с Фондом в январе 2019 г. заявлял муфтий Духовного управления мусульман Республики Татарстан К. Самигуллин. Он отметил, что успешно проводятся совместные мероприятия в Рамадан и Курбан-Байрам³⁷.

Наиболее прочными являются связи с Диянетом у ДУМ РФ и ЦДУМ России. В сентябре 2022 г. были открыты новые корпуса Российского исламского университета ЦДУМ России, строительство которых финансировалось муфтием Стамбула и Стамбульским филиалом Фонда по обращению уфимского муфтия Т. Таджуддина [19, с. 464–484]. На открытии Т. Таджуддин отметил большой вклад турецкой стороны: «На протяжении пяти лет в мечетях Стамбула собирались пожертвования на строительство. За это время сменились четыре муфтия, и три из них сегодня здесь, вместе с нами»³⁸.

О каких-либо других строительных проектах на территории Российской Федерации, законченных в последние годы или реализуемых сейчас, в официальных документах Фонда не сообщается.

Другой общероссийский муфтият – ДУМ РФ – часто публично подчеркивает глубину подобных контактов. Остальные муфтияты ему в этом заметно уступают, на что указывает и количество соответствующих инфоповодов (см. табл. 1).

³³ Председатель управления по делам религий Эрбаш принял делегацию Духовного управления мусульман Российской Федерации и Совета муфтиев России. 24 октября 2023 г. // <https://www.diyamet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/35916/diyamet-isleri-baskani-erbas-rusya-federasyonu-musulmanlari-dini-idaresi-ve-rusya-muftuler-konseyi-heyetini-kabul-etti>

³⁴ <https://stratejigelistirme.diyamet.gov.tr/Documents/2023%20Y%C4%B1%C4%B1%20Faaliyet%20Raporu.pdf>

³⁵ Помощь в Рамадан доставлена нуждающимся мусульманам в России. 2019 // <https://tdv.org/tr-TR/rusyadaki-ihtiyac-sahibi-musulmanlara-ramazan-yardimi-ulasdirildi/>; Турецкий религиозный фонд (TDV) раздал пакеты помощи примерно 300 нуждающимся семьям во время Рамадана в России. 2020 // <https://tdv.org/tr-TR/turkiye-diyamet-vakfindan-rusyadaki-ihtiyac-sahiplerine-ramazan-yardimi/>

³⁶ Рука помощи Турецкого религиозного фонда 20 тысячам семей в России. 2019 // <https://tdv.org/tr-TR/turkiye-diyamet-vakfindan-rusyada-20-bin-aileye-yardim-eli/>; Турецкий религиозный фонд (TDV) доставил жертвенное мясо нуждающимся в Российской Федерации. 2020 // <https://tdv.org/tr-TR/turkiye-diyamet-vakfi-rusyada-kurban-eti-dagitti/>

³⁷ Посещение TDV представителями Духовного управления мусульман Татарстана. 2019 // <https://tdv.org/tr-TR/tataristan-musulmanlari-dini-idare-heyetinden-tdvye-ziyaret/>

³⁸ В столице Башкортостана состоялось открытие новых корпусов Российского исламского университета ЦДУМ России // <https://cdum.ru/news/44/11424/>

Таблица 1. Количество инфоповодов, связанных с деятельностью Диянета, на сайтах российских муфтиятов (2019–2023)

Муфтият	Кол-во упоминаний на сайтах организаций			Общее кол-во
	Участие в совместных мероприятиях в России и в Турции	Поздравления, интервью российской и турецкой прессе	Совместные научно-просветительские мероприятия, акции и пр.	
ДУМ РФ	23	17	4	44
ДСМР	3	2	–	5
ЦДУМ России	3	–	1	4
ДУМ РБ	4	–	–	4
КЦМСК	1	–	–	1

В чем причина подобной близости? Мы уже отмечали, что эти отношения имеют историю. Напомним, что помощь Турецкой Республики в возведении Московской соборной мечети в 2005–2015 гг., переданная через Фонд, составила 14 миллионов долларов [4, с. 6–7, 12]. В конце 1980 – начале 1990-х гг. турецкая сторона оказывала значительную помощь материального и образовательного плана российским единоверцам. Лишь с начала 2000-х гг. ее масштабы несколько сократились.

Помощь Диянета высоко оценивается лидерами ДУМ РФ. Можно найти публичные высказывания Р. Гайнутдина в духе: «Как российские мусульмане мы всегда молимся нашему Господу за здоровье Президента Эрдогана и турецкого народа и желаем им добра»³⁹.

Связи оформляются и через систему действующих договоров о сотрудничестве между муфтиятом и Диянетом⁴⁰.

Немаловажно, что для ДУМ РФ подобное взаимодействие позволяет обосновать лидерские амбиции внутри страны и за ее пределами, а также войти в глобальный круг стран исламского мира⁴¹. В настоящий момент в идеологическом отношении обращает

³⁹ <https://diyanet.gov.tr/fr-fr/Institutionnel/d%C3%A9tail/34054>; <https://diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/25556/baskan-erbas-birlige-beraberlige-her-zamankinden-daha-fazla-ihitiyacimizar>; <https://www.diyanet.gov.tr/en-US/Institutional/Detail/25970/bu-topraklar-islama-dair-koklu-gecmise-sahiptir>

⁴⁰ Еще в ноябре 2008 г. был подписан Протокол о сотрудничестве между Советом муфтиев России (эрац ДУМ РФ) и Диянетом. В декабре 2022 г. – Меморандум о сотрудничестве в сфере богословско-правовых заключений (фетв), который предполагает взаимодействие в вопросах фетвотворчества. В декабре 2023 г. было оформлено взаимодействие муфтията с Центром исламских исследований Фонда (ISAM) с целью публикации новых совместных богословских работ [4, с. 9, 22–23].

⁴¹ Первый заместитель председателя ДУМ РФ Дамир Мухетдинов во вводной статье спецвыпуска журнала «Минарет ислама» указывает, что «российские мусульманские народы, поддерживая долгие тесные связи с Османской империей, внесли значительный вклад в формирование мировой исламской культуры. Эта связующая нить религиозной общности сохраняется и на современном этапе...» [7, с. 3].

на себя внимание и пересечение неоевразийского дискурса ДУМ РФ и объединительно-универсалистских установок Диянета.

Так, Р. Гайнутдин отмечает: «Что мне, безусловно, импонирует в нашем братском сотрудничестве с Управлением по делам религии Турецкой Республики, это то понимание общности и единства судеб мусульманских народов Евразии, которое я неизменно встречал в лице всех председателей Управления, с кем мне довелось работать. Малая Азия, Средняя Азия и Казахстан, Поволжье, Сибирь, Крым, Закавказье, Балканы, Восточная Европа – все это самостоятельные цивилизационные очаги мирового ислама, но вместе с тем наши культуры взаимосвязаны тысячами исторических эпизодов, нанизанных на общую нить братства и тысячелетнего соседства тюркоязычных и славяноязычных народов Евразии» [4, с. 17–18].

Первый заместитель председателя ДУМ РФ Дамир Мухетдинов в своей статье настаивает: «Евразийский православно-мусульманский, славяно-тюрко-кавказский симбиоз – это не нечто сумбурное, сиюминутное. Это не просто реакция на давление извне и расширение антимосковской коалиции. Это – суть, судьба России»⁴².

Можно согласиться с М. Кэмпером, что этот неоевразийский дискурс «предполагает историческую и органическую связь между восточнославянским и тюркским мирами, между православным и мусульманским народами – континентальной цивилизацией, противостоящей «атлантистскому» Западу» и преподносится государству как преимущество российской политики мягкой силы [16, с. 220–221].

Взаимодействие ведется и с Координационным центром мусульман Северного Кавказа и Духовным управлением мусульман Республики Татарстан, но об этом мало информации в открытых материалах Диянета и его Фонда. В интернет-ресурсах имеются лишь отдельные упоминания о выстраивании контактов Фонда и муфтиятов Координационного центра мусульман Северного Кавказа. Визит ряда северокавказских муфтиев имел место в начале 2019 года. Тогда глава делегации поблагодарил турецкую сторону за помощь образовательным учреждениям, за организацию курсов Корана, реализацию проекта «Пусть моим подарком будет Коран», благотворительные акции⁴³. Выше мы упоминали о мероприятиях Фонда в Ставропольском крае, Адыгее, Дагестане и Калмыкии.

Заключение

Рассмотренные материалы дают основание сделать следующие выводы. С идеологической точки зрения, а также с учетом сложившейся практики взаимодействия, концептуальная рамка Диянета о мусульманском единстве пересекается с конструктом неоевразийского толка, выразителями которого (с той или иной степенью активности и успешности) являются ведущие российские мусульманские организации (прежде всего ДУМ РФ и ЦДУМ России). Диянетом тщательно создается образ мирного мусульманского пространства, обращенный к странам евразийского региона. На данном этапе ничто не указывает на наличие более широких, глобалистских амбиций.

Пересекающимися можно считать и установки на поддержание «умеренности», суфизма, которые разделяются ключевыми российскими муфтиятами.

⁴² Мухетдинов Д. Евразийский православно-мусульманский симбиоз давно пора принять как данность (<https://dumrf.ru/common/opinions/22139>).

⁴³ Благотворительная помощь TDV укрепляет наше братство. 2019 // <https://tdv.org/tr-TR/tdvnin-yarpmis-oldugu-hayri-hizmetler-kardesligimizi-pekistiriyor/>

В отношении внутренней и внешней аудитории используется эссенциалистский подход, подразумевающий разделение на «правильный/неправильный», «аутентичный/неаутентичный», «истинный/ложный» ислам, производителем и пропагандистом которого назначается Диянет. При таком подходе все религиозные организации и практики делятся на «законные» и «нелегитимные», что также перекликается с российскими реалиями, в которых существуют муфтияты.

Наиболее устойчивые отношения у Диянета с ДУМ РФ и ЦДУМ России. В первом случае намечается расширение форматов сотрудничества, что соответствует текущей стратегии деятельности турецкой стороны.

Отсутствие в публичном поле информации о формах взаимодействия Диянета с северокавказскими муфтиятами, с одной стороны, указывает на то, что, они в меньшей степени могут считаться его постоянными надежными партнерами, а также на то, что имеющиеся связи тщательно оберегаются от публичности. Последняя часть тезиса, на наш взгляд, применима и к муфтияту Татарстана.

Следует подчеркнуть, как и в начале 1990-х гг., российские мусульманские организации для турецкой стороны преимущественно выступают в роли получателей помощи – реципиентов, а не доноров.

Литература

1. *Аватков В.А., Гузаеров Р.И.* Конструирование социальной реальности на тюркском пространстве. Этнолингвистический аспект // Свободная мысль. 2023. № 4 (1700). – С. 69–76.
2. *Аватков В.А., Сбитнева А.И.* Новый национализм Турецкой Республики // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер.: Политология. 2022. Т. 24, № 2. – С. 291–302.
3. *Башаран В.И.* Диалог как основа взаимоотношений между Центральным духовным управлением мусульман Российской Федерации и Управления по делам религии Турецкой Республики // Достижения науки и образования. 2020. № 11 (65). – С. 13–17.
4. *Гайнутдин Р.* Из истории отношений мусульман России и Турции // Минарет Ислама. 2023. № 4. – С. 5–24.
5. *Демешко Н.Э., Мурадов Г.Л., Ирхин А.А., Москаленко О.А.* Русский и Тюркский миры на пространстве Евразии // Вестник МГИМО-Университета. 2024. Т. 16, № 6. – С. 153–182.
6. *Лукьянов Г., Кулиева Н., Миронов А.* Политика Турции в ЦА: обоснованы ли амбиции? // Republic. 04.02.2022 – Режим доступа: <https://russiancouncil.ru/analytics-and-comments/analytics/politika-turtsii-v-tsa-obosnovany-li-ambitsii/> (дата обращения: 08.06.2024).
7. *Мухетдинов Д.* Слово редактора // Минарет Ислама. 2023. № 4. – С. 3–4.
8. *Надеин-Раевский В. А.* История пантюркизма и его современные сторонники. Ч. 1. Пантюркизм: основные вехи истории // Перспективы. Электронный журнал. 2022. № 1 (28). – С. 62–73.
9. *Омер Фарук Савуран.* Духовно-дипломатические отношения между Турецкой Республикой и Российской Федерацией // Минарет Ислама. 2023. № 4. – С. 25–36.

10. Усенов А.М. Османско-пантюркистская стратегия Турции в странах Центральной Азии: способы и этапы достижения геополитических целей // *Вестник Кыргызско-Российского славянского университета*. 2020. Т. 20, № 11. – С. 185–191.
11. Щегловин Ю.Б. О деятельности Управления по делам религий Турции // *Republic*. 17.09.2020 – Режим доступа: <http://www.iimes.ru/?p=73052> (дата обращения: 08.06.2024).
12. Эрбаш А. Мусульмане России и Турции: богатое прошлое, славное настоящее // *Минарет Ислама*. 2023. № 4. – С. 37–44.
13. Bay E., Alimbekov A., Mete M., Cüçük E., Yokuş E. “Türk Dünyası Birliği” Algısı // *Gazi Akademik Bakış*. 2017. № 21. – S. 55–85.
14. Emir K. *Secularism and State Religion in Modern Turkey: Law, Policy Making and the Diyanet*. – I.B. Tauris & Co Ltd, 2018. – 320 p.
15. Istar Gozaydin, Ahmet Erdi Ozturk. *The Management of Religion in Turkey* // *Republic*. 05.12.2014 – Режим доступа: <https://www.turkeyinstitute.org.uk/assets/docs/The-Management-of-Religion-in-Turkey.pdf> (дата обращения: 08.06.2024).
16. Kemper M. *Religious political technology: Damir Mukhetdinov’s ‘Russian Islam’* // *The Image of Islam in Russia*. Routledge. 2020. – Pp. 41–60.
17. Sarfati Y. *Religious authority in Turkey: Hegemony and resistance* // *Rice University Center for the Middle East. Baker Institute for Public Policy*. 2019. – Pp. 1–17.
18. Seufert G. *The Changing Nature of the Turkish State Authority for Religious Affairs (ARA) and Turkish Islam in Europe* // *SWP Working Papers* 2. 2020. – Pp. 4–43.
19. Sönmez M.F. *Türkiye Diyanet Vakfının tarihçesi ve faaliyetleri* // *Uluslararası Geçmişten Günümüze Karabük ve Çevresinde Dini, İlmi ve Kültürel Hayat Sempozyumu*. – Karabük, 2019. – S. 464–484.
20. Uzunoğlu A. *Diyanet Vakfı (Türkiye Diyanet Vakfı)* // *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1994. – S. 460–464.
21. Yaldız F. *The Political Vision of the Organization of Turkic States: an Analysis of the Turkic World Vision 2040* // *Eurasian Research Journal*. 2023. Vol. 5, no. 2. – Pp. 61–79.
22. Yılmaz I. *Islamic populism and creating desirable citizens in Erdogan's new Turkey* // *Mediterranean Quarterly*. 2018. Vol. 29, no. 4. – Pp. 52–76.

References

1. Avatkov V.A., Guzaerov R.I. Structuring of social reality in the Turkic space. *Free Thought*. 2023, no. 4 (1700). – Pp. 69–76. (In Russian)
2. Avatkov V.A., Sbitneva A.I. The New Nationalism of the Turkish Republic. *Bulletin of the Peoples' Friendship University of Russia. Series: Political Science*. 2022. Vol. 24, no. 2. – Pp. 291–302. (In Russian)
3. Basharan V.I. Dialogue as the basis of relations between the Central Spiritual Directorate of Muslims of the Russian Federation and the Directorate for Religious Affairs of the Republic of Turkey. *Achievements of science and education*. 2020, no. 11 (65). – Pp. 13–17. (In Russian)
4. Demeshko N.E., Muradov G. L., Irkhin A. A., Moskalenko O. A. The Russian and Turkic Worlds in Eurasia. *Bulletin of MGIMO University*. 2024. Vol. 16, no. 6. – Pp. 153–182. (In Russian)
5. Gajnutdin R. From the history of relations between Muslims in Russia and Turkey. *The Minaret of Islam*. 2023, no. 4. – Pp. 5–24. (In Russian)

6. Lukyanov G., Kulieva N., Mironov A. Turkey's policy in Central Asia: are ambitions justified? *Republic*. 04.02.2022 – URL: <https://russiancouncil.ru/analytics-and-comments/analytics/politika-turtsii-v-tsa-obosnovany-li-ambitsii/> (reference date: 08.06.2024).
7. Muhetdinov D. The editor's word. *The Minaret of Islam*. 2023, no. 4. – Pp. 3–4. (In Russian)
8. Nadein-Raevskii V.A. The history of pan-Turkism and its modern supporters. Part 1. Pan-Turkism: the milestones of history. *The Prospects. E-journal*. 2022, no. 1 (28). – Pp. 62–73. (In Russian)
9. Omer Faruk Savuran. Spiritual and diplomatic relations between the Republic of Turkey and the Russian Federation. *The Minaret of Islam*. 2023, no. 4. – Pp. 25–36. (In Russian)
10. Usenov A.M. The Ottoman-Pan-Turkist strategy of Turkey in the countries of Central Asia: ways and stages of achieving geopolitical goals. *Bulletin of Kyrgyz-Russian Slavic University*. 2020. Vol. 20, no. 11. – Pp. 185–191. (In Russian)
11. Shcheglov Yu.B. About the activities of the Department of Religious Affairs of Turkey. *Republic*. 09.17.2020. – URL: <http://www.iimes.ru/?p=73052> (reference date: 06/05/2024). (In Russian)
12. Erbash A. Muslims of Russia and Turkey: rich past, glorious present. *The Minaret of Islam*. 2023, no. – Pp. 37–44. (In Russian)
13. Bay E., Alimbekov A., Mete M., Cüçük E., Yokuş E. “Türk Dünyası Birliği” Algısı // Gazi Akademik Bakış. 2017. Vol. 11, no. 21. – S. 55–85. (In Turkish)
14. Emir K. *Secularism and State Religion in Modern Turkey: Law, Policy Making and the Diyanet*. I.B. Tauris & Co Ltd, 2018. – 320 p.
15. Istar Gozaydın, Ahmet Erdi Ozturk. The Management of Religion in Turkey. *Republic*. 05.12.2014 – URL: <https://www.turkeyinstitute.org.uk/assets/docs/The-Management-of-Religion-in-Turkey.pdf> (reference date: 08/05/2024).
16. Kemper M. Religious political technology: Damir Mukhetdinov's 'Russian Islam'. *The Image of Islam in Russia*. Routledge. 2020. – Pp. 41–60.
17. Sarfati Y. Religious authority in Turkey: Hegemony and resistance. *Rice University Center for the Middle East. Baker Institute for Public Policy*. 2019. – Pp. 1–17.
18. Seufert G. The Changing Nature of the Turkish State Authority for Religious Affairs (ARA) and Turkish Islam in Europe. *SWP Working Papers* 2. 2020. – Pp. 4–43.
19. Sönmez M.F. Türkiye Diyanet Vakfının tarihçesi ve faaliyetleri // *Uluslararası Geçmişten Günümüze Karabük ve Çevresinde Dini, İlmi ve Kültürel Hayat Sempozyumu*. Karabük, 2019. – Pp. 464–484. (In Turkish)
20. Uzunoğlu A. Diyanet Vakfı (Türkiye Diyanet Vakfı). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1994. – Pp. 460–464. (In Turkish)
21. Yıldız F. The Political Vision of the Organization of Turkic States: an Analysis of the Turkic World Vision 2040. *Eurasian Research Journal*. 2023. Vol. 5, no. 2. – Pp. 61–79.
22. Yılmaz I. Islamic populism and creating desirable citizens in Erdogan's new Turkey. *Mediterranean Quarterly*. 2018. Vol. 29, no. 4. – Pp. 52–76.

DOI: 10.21779/2077-8155-2024-15-2-32-43

УДК 94:323(594)

*М.В. Кирчанов*¹

Содержание статьи
Введение.
Идеология современного исламизма, 2021–2023 гг.
Проблемы усиления исламизма.
«Пуританизация» радикального ислама.
Выборы 2024 г. и радикальный ислам.
Выводы.

Информация о статье
Поступила в редакцию: 04.05.2024
Передана на рецензию: 07.05.2024
Получена рецензия: 26.05.2024
Принята в номер: 30.06.2024

Трансформация радикального политического ислама в современной Индонезии в первой половине 2020-х гг.

Воронежский государственный университет; maksym_kyrchanoff@hotmail.com

Аннотация. В статье рассматриваются актуальные особенности и основные характеристики развития радикального политического ислама в современной Индонезии в первой половине 2020-х гг. Новизна исследования состоит в анализе социальной и идеологической истории современного индонезийского радикального ислама в первой половине 2020-х годов. Методологически статья относится к современной междисциплинарной историографии. Предполагается, что актуальная история современного радикального ислама начинается с запрета Фронта защитников ислама. Идеология современного исламизма анализируется через призму интеллектуальной истории и истории идей. Политическая программа радикального ислама воспринимается как совокупность идеологических конструктов и изобретенных традиций. Идеологические противоречия и организационные трудности развития исламизма в Индонезии стали существенными факторами, которые влияют на векторы и траектории развития исламизма. Проанализированы идеологические особенности развития индонезийского радикального политического ислама. В статье показано, что радикальный ислам в Индонезии является единственной реальной альтернативой политической и идеологической программе, предлагаемой правящими светскими политическими элитами.

Ключевые слова: ислам, радикализм, исламизм, фрагментация уммы, организации радикального ислама в Индонезии, (ре)консолидация исламизма

DOI: 10.21779/2077-8155-2024-15-2-32-43

UDC 94:323(594)

*М.В. Кирчанов*²

Content of the article
Introduction
Ideology of modern Islamism, 2021–2023.
Problems of Islamism strengthening.

Information about the article

Received: 04.05.2024
Submitted for review: 07.05.2024
Review received: 26.05.2024
Accepted for publication: 30.06.2024

¹ *Максим Валерьевич Кирчанов* – доктор исторических наук, доцент кафедры регионоведения и экономики зарубежных стран и кафедры истории зарубежных стран и востоковедения Воронежского государственного университета.

² *Maxim Valeryevich Kyrchanoff* – Doctor of Sc. (History), associate professor at the Department of Regional Studies and Economics of Foreign Countries and the Department of History of Foreign Countries and Oriental Studies of Voronezh State University.

“Puritanization” of radical Islam.
2024 elections and radical Islam.
Conclusions.

The Transformation of Radical Political Islam in Modern Indonesia in the First Half of the 2020s

Voronezh State University; maksym_kyrchanoff@hotmail.com

Abstract. The author studies the current features and main characteristics of the development of radical political Islam in modern Indonesia in the first half of the 2020s. The novelty of the study lies in the analysis of the social and ideological history of modern Indonesian radical Islam in the first half of the 2020s. Methodologically, the article belongs to modern interdisciplinary historiography. It is assumed that the current history of modern radical Islam begins with the banning of the Islamic Defenders Front. The ideology of modern Islamism is analysed through the prism of intellectual history and the history of ideas. The political programme of radical Islam is perceived as a set of ideological constructs and invented traditions. It is assumed that ideological contradictions and organisational difficulties in the development of Islamism in Indonesia have become significant factors that influence the vectors and trajectories of the development of Islamism. The ideological features of the development of Indonesian radical political Islam are analysed. The author believes that the development of radical Islam is updating the collective demand of some segments of modern Indonesian society for political Islam as an alternative to secularism. The article shows that radical Islam in Indonesia is the only real alternative to the political and ideological programme proposed by the ruling secular political elites. The purpose of the article is to analyze the main vectors of transformation of political Islamism. The author’s objectives are 1) to analyze the organizational foundations of radical political Islam, 2) to clarify the ideological programmes and preferences that are put forward and developed within the framework of radical Islamist discourse, 3) to study the prospects and possible trajectories and vectors of development of radical political Islam in modern Indonesia.

Keywords: Islam, radicalism, Islamism, fragmentation of the ummah, radical Islamic organizations in Indonesia, (re)consolidation of Islamism.

Введение

В современный период в Индонезии в рамках политической программы исламисты выдвигают идеи превращения этого государства в исламское, указывая на необходимость ликвидации светской конституции и шариатизации права. Кроме этого, особое внимание исламистами уделяется критике панчасилы, принципы которой, по их мнению, противоречат нормам и традициям ислама. С этой точки зрения политический ислам на территории Индонезии демонстрирует поразительную стабильность и преемственность между различными политическими организациями, которые продвигают и актуализируют в общественных и публичных пространствах программу радикального исламизма. Что касается организационного измерения, то в этом контексте радикальный политический ислам, конечно же, претерпел самые существенные изменения. Запрет Фронта защитников ислама фактически содействовал временной институционализации ситуации организационного вакуума в лагере радикальных сторонников политического ислама, вынудив их адаптироваться к сложившейся ситуации.

Принимая во внимание вышеперечисленные характеристики, которые отличают политическую динамику современного индонезийского общества, в центре авторского внимания в представленной статье будут проблемы (ре)консолидации и трансформации политического пространства, занятого и контролируемого сторонниками радикального

ислама в современной Индонезии. Целью статьи является анализ основных особенностей и направлений развития радикального ислама в современном индонезийском обществе. Задачами автора являются: 1) анализ организационных основ радикального политического ислама, 2) рассмотрение идеологических программ и предпочтений, которые выдвигаются и развиваются в рамках радикального исламистского дискурса, 3) изучение перспектив и возможных траекторий и векторов развития радикального политического ислама в современной Индонезии.

Анализируя радикальный исламистский дискурс, автор полагает, что его можно рассматривать через призму нескольких теоретических подходов. Во-первых, с точки зрения интеллектуальной истории. В этом контексте исламизм, представленный в дискурсивных пространствах и практиках индонезийского общества, следует воспринимать как часть актуальной современной интеллектуальной истории или истории идей. Во-вторых, политический ислам можно воспринимать как политический конструкт, предлагаемый и продвигаемый усилиями интеллектуалов, относящихся не к светским политическим элитам, а к религиозным оппозиционерам и критикам существующего режима. В-третьих, мы можем анализировать политический ислам через призму теории изобретения традиции.

В этом контексте политическая идеология ислама и связанная с ней практика, которые используются сторонниками радикальных течений в умме, могут быть отнесены к многочисленным изобретенным традициям, противостоящим идеологическим принципам светского индонезийского национализма. Исходя из этих методологических оснований, автор полагает, что анализ идеологического дискурса современного индонезийского радикального ислама через призму реконсолидации политического пространства, в рамках которого действуют сторонники радикального ислама, следует вести, опираясь на достижения как отечественной, так и зарубежной исторической науки, сфокусированной на изучении истории идей ислама и его политической динамики, которая характеризуется функционированием и представленностью политического ислама в публичных пространствах Индонезии.

Идеология современного исламизма (2021–2023 гг.)

В плане идеологии Фронт, в отличие от своего предшественника, претерпел незначительные изменения, в целом исламистская направленность программы осталась прежней, на что указывает утверждение о необходимости более широкого использования ислама как социально ответственной религии в общественной и политической жизни [7]. Несмотря на характерную для ислама в Индонезии склонность к модернизации и обновлению [6], как политический ислам, так и радикальные течения в нем отличались значительной устойчивостью и стабильностью. Фронт исламского братства, как и Фронт защитников ислама, который ему предшествовал, фактически отражал общественный запрос части индонезийского социума, так как исламистская политическая активность стала формой организации ислама [31], что для него было недостижимо в других сферах.

В целом, эти идеи Фронта могут быть определены как чрезвычайно общие, что позволяет воспринимать и интерпретировать его программу не как исламистскую, а как постисламистскую. Поэтому для современной Индонезии исламизм не является исключительно политической или идеологической проблемой. Ситуация усугубляется глубиной укорененностью ислама в индонезийской идентичности, в первую очередь на социальном уровне, так как именно ислам воспринимается в качестве наиболее оптимальной формы для выражения социального и политического запроса той части уммы, ко-

торая недовольна секулярными элитами [5]. Формой такого запроса в современной Индонезии исторически, начиная с достижения государственной независимости, является исламизм. В индонезийской аналитике подчеркивается, что исламизм представляет собой ислам вне политических и идеологических контекстов современности XX – в первой четверти XXI века [17].

Появление последнего в Индонезии стало следствием одновременного и параллельного соразвития различных точек зрения на роль и место ислама в индонезийской политике. Шахрир Карим, комментируя сложности и противоречия функционирования политического ислама, подчеркивает, что в Индонезии сложились три позиции относительно мусульманской политики. Во-первых, ислам и государство могут и должны быть интегрированы, так как исторически не могут быть разделены. Поэтому индонезийское государство должно быть одновременно политическим и религиозным институтом. Во-вторых, ислам и государство связаны отношениями симбиотического характера, так как они необходимы друг другу. В-третьих, отношения между исламом и государством носят светский характер и, исходя из этого, ислам – религия, но не основа государственного устройства [21].

В сложившейся ситуации исламизм в Индонезии, который вынужден учитывать все три позиции, существует и действует как политическая идеология и движение, конечной целью которого является полная имплементация шариата в государственное устройство, что предусматривает отмену светской модели [11]. Поэтому политика, исламистов фактически представляет собой компромисс между ними и светскими правящими элитами. В такой ситуации на протяжении первой половины 2020-х гг., в преддверье президентских выборов 2024 г., исламисты не игнорировали возможность консультаций и переговоров со светскими элитами, что указывало на попытки с их стороны адаптироваться к сложившейся системе и интегрировать себя в политическую культуру [26], в которой для исламизма в версии Фронта защитников ислама не было места, так как исламисты себя в ней не видели, а светские элиты воспринимали их исключительно как угрозу. Фронт в качестве основных программных принципов позиционирует делиберализацию и дерадикализацию, что предусматривает, с одной стороны, реализацию нескольких пунктов, включая защиту ислама как религии большинства индонезийцев, формальное признание идеологии панчасилы и критику либерализма, атеизма и коммунизма, которые воспринимаются как искусственно привнесенные и чуждые верующим учения [7]. С другой, исламисты стремятся перехватить инициативу у правящих светских элит, фактически интегрируя в собственный политический язык секулярные идеи о необходимости борьбы против террористов и сепаратистов [7].

Если ранее восприятие панчасилы было поводом для конфронтации между националистами и исламистами и разделения исламистских групп на формально умеренные и фактически радикальные [32], то на протяжении первой половины 2020-х гг. идеологи исламизма осознали, что панчасилу лучше принимать или имитировать ее принятие. Идеологические трансформации Фронта исламского братства фактически отражают как противоречия в восприятии панчасилы, так и изменения восприятия идеологии исламистами [8]. Трансформация восприятия панчасилы исламистами свидетельствует об идеологической трансформации. На современном этапе стали заметны тенденции к вынужденному признанию примата принципов панчасилы в индонезийской политике. Нарративы, актуализирующие идеи панчасилы или даже направленные на ее защиту, следует воспринимать как политическую риторику, связанную с общими тенденциями усиления ислама [9].

Политический класс Индонезии на протяжении первой четверти XXI века актуализировал свои консервативные идеологические предпочтения, ограниченные верностью исламу. Вместе с тем несмотря на то, что большинство элит формируется за счет мусульманской уммы, а христиане составляют в правящей группе меньшинство, лидеры страны следуют исламским предписаниям в политике формально. В этой ситуации универсальной стратегией в отношениях элит и исламистов стал оппортунизм, причем именно его стремятся придерживаться обе стороны: элиты симпатизируют религиозным консерваторам, а исламисты стремятся не выходить за пределы отведенного им политического поля [22]. Исламисты в этой ситуации, вероятно, чувствуют изменения идеологической конъюнктуры, понимая неизбежность снижения доверия граждан к идеологии панчасилы, с одной стороны, и изменение соотношения между светским национализмом и исламом в пользу последнего, с другой. Если в 2005 г число сторонников панчасилы составляло 85,2 %, в 2010 г. – 81,7 %, в 2015 г. – 79,4 %, в 2018 г. – 75,3 % [16]. В такой ситуации освободившиеся идеологические ниши стремятся занять исламисты. В этом контексте исламизм не только свидетельствует об эрозии идеологии панчасилы, но и указывает на позитивное влияние исламизма как фактора, который стимулирует участие индонезийцев в политике [12].

Проблемы усиления исламизма

Усиление идеологии исламизма в современной Индонезии стало следствием не только роста традиционализма, но и результатом политической и социальной модернизации, которая привела к росту среднего класса и уровня образования в стране. Большинство активных сторонников исламизма как минимум имеют диплом об окончании университета и степень бакалавра [27]. Мусульманский средний класс в Индонезии склонен придерживаться адаптивной политической стратегии, разделяя принципы политического прагматизма, что позволяет синтезировать ценности исламизма с возможностями модернизации. Кроме этого, такой подход дает исламистам возможность выражать свою исламскую идентичность с помощью формально разрешенных методов политического участия.

Поэтому индонезийскими экспертами подчеркивается, что история Индонезии после обретения государственной независимости самым тесным образом связана с исламом, так как его не только исповедует большинство индонезийцев, но именно в нем они склонны видеть универсальное решение социальных и политических проблем, не решаемых светскими элитами в рамках той модернизационной стратегии, которой они придерживаются [25]. В этом контексте Фронт фактически развивает постисламистскую программу, так как формально предлагает такой политический проект, который имитирует демократию, открыто ее не отрицая, одновременно апеллируя к социальной защищенности граждан, которая, по мнению исламистов, является явно недостаточной [26]. Такая трансформация идеологии исламизма в Индонезии стала возможной в результате активности ведущих общественных мусульманских организаций, включая «Мухаммадию» и «Нахдлатул Улама».

По мнению экспертов, активность таких организаций запустила процессы как объективизации, так и субстанциализации ислама [10]. Первая привела к превращению ислама в актор политики, а вторая – к его большей видимости в публичных и общественных пространствах. В такой ситуации демократизация оказалась подверженной процессам теологизации, невозможной без активизации исламистских групп, предпочитающих интерпретировать политику с точки зрения ислама. Вероятно, поэтому в Уставе Фронта исламского братства, например, утверждается, что ислам является осно-

вой идеологии движения, что, однако, не мешает исламистам демонстрировать верность принципам панчасилы, основанной на декларировании монотеизма [7]. Исламистов в этой ситуации смущает и волнует то, что единобожие, к которому апеллируют светские элиты, не может восприниматься как исключительно мусульманское.

Подобная идеологическая «мутация» исламистов, скорее всего носит вынужденный характер, что гарантирует их функционирование и умеренное внимание со стороны властей. Вместе с тем рост умеренных тенденций или имитация умеренности содействует росту фрагментации исламистского политического дискурса, так как для новых поколений политически активных мусульман такая мутация Фронта кажется неуместной и нежелательной, что толкает их в направлении салафизма [3], вынуждая Фронт корректировать и соотносить свои действия с интересами элит. Комментируя особенности развития политического ислама в его наиболее радикальных формах, современное индонезийское экспертное сообщество подчеркивает: «исламизм можно определить как мусульманское движение, которое твердо привержено политическим действиям для реализации того, что они считают исламской повесткой дня... движение утвердило ислам как идеологию, которая должна быть реализована на уровне государственного устройства в форме создания Исламского государства. Сторонники этого хотят скопировать модель исламской практики эпохи Пророка, перенеся ее в современную эпоху» [16].

Анализируя эту особенность исламизма в современной Индонезии, во внимание следует принимать то, что радикальный дискурс представляет собой не просто радикальное, но фактически нереализуемое в реальности учение, основанное на буквальном восприятии ислама и игнорировании исторически сложившейся поликультурной специфики индонезийской государственности [28]. Реализация такой концепции в современной политике переходит в область политической утопии. Именно поэтому исламизм Фронта защитников ислама мутировал в постисламизм Фронта исламского братства, так как последний соединяет идеи предшественника с популистским дискурсом.

«Пуританизация» радикального ислама

Тенденции к «пуританизации» ислама [2] как политической идеологии, стимулируемой как местными салафитскими группами [18], так и внешними влияниями [20], появились не по инициативе Фронта исламского братства, но в рамках активности предшествующих ему организаций и движений. Связь между Фронтом и салафитами проявляется в общем понимании и восприятии ислама. Сторонники Фронта и индонезийские салафиты представляют собой политически связанные движения. Салафитов и Фронт сближает участие в распространении ислама, с одной стороны. С другой, лидеры Фронта и салафитов считают свое видение ислама единственно верным. Поэтому и для Фронта, и для салафитов характерен буквализм в понимании и толковании Корана. Во внимание следует принимать и склонность как Фронта, так и его потенциальных салафитских союзников к последовательной архаизации ислама, так как ислам времен Мухаммеда и первых халифов воспринимается в качестве исключительно правильной модели. Кроме этого, для такой идеологии характерны признание собственной исключительности и стремление превратить радикальный ислам в доминирующий, что проявляется в обвинении умеренных мусульман в отступлении от веры и ее искажении [24]. Более того, активность формально «академических», но фактически политических мусульманских групп, создание которых было вдохновлено, например, малайзийским

влиянием [3], внесла свой вклад в формирование позитивного образа радикального ислама.

Используя такую благоприятную для него политическую и идеологическую конъюнктуру, Фронт исламского братства стремится актуализировать свою подчёркнуто нейтральную позицию, периодически распространяя через СМИ информацию, что сообщения о поддержке с его стороны отдельных кандидатов на президентских выборах 2024 г. не соответствуют действительности [29]. Вместе с тем Фронт все же склонен позиционировать себя в качестве альтернативы светским партиям, которые, по мнению его идеологов, стали чрезвычайно интегрированными в рыночные отношения. Поэтому лидер Фронта Хабиб Ханиф Алаттас подчеркивает, что «мы не занимаемся политикой из-за денег, мы не занимаемся политикой для того, чтобы добиваться должностей, мы делаем это ради Аллаха. Если бы это не было на благо людей, если бы это не было для борьбы за интересы народа, клянусь Аллахом, нет смысла заниматься политикой, лучше бы я преподавал в исламской школе-интернате или читал бы лекции по Призыву» [19].

В целом, в своей деятельности Фронт исламского братства выделяет несколько приоритетов, включая защиту ислама, защиту государства, мусульманский Призыв, развитие исламского образования, правоохранительную деятельность, права человека, гуманизм, помощь в ликвидации последствий стихийных бедствий [14]. Приверженцы радикального ислама, осознав, что прямая конкуренция с правящими элитами в политической сфере является малопродуктивной, стремятся конкурировать с властями в решении социальных проблем [23], понимая, что успехи в этом направлении могут привести к росту числа сторонников.

В этой ситуации Фронт стремится занять место светских политических элит, так как включившись в решение и урегулирование социальных проблем, исламисты, с одной стороны, содействуют формированию и развитию собственного положительного образа. С другой, позиционируя себя как формально лояльную организацию, сторонники Фронта фактически стремятся зачистить политическое поле от конкурирующих групп, используя ресурсы властей. Для решения этой задачи они активно включились в просветительскую деятельность, критикуя радикалов [30]. При этом в сфере идеологии Фронт исламского братства продолжает развивать и продвигать традиционные для исламизма идеи, включая антисиионизм. Например, в 2023 г. идеологи движения подчеркивали свою солидарность с Палестиной, оправдывая критику Израиля тем, что сионизм идеологически противоречит принципам панчасилы [13].

Выборы 2024 г. и радикальный ислам

14 февраля 2024 г. в Индонезии состоялись очередные президентские выборы, отмеченные традиционной для индонезийской политической культуры после 1998 г. дихотомией конкуренции между кандидатами, поддерживающими светский курс и выступающими за исламскую альтернативу. 72-летний министр обороны Прабово Субианто, который считается креатурой предшествовавшего президента Джоко Видодо, победил, набрав 58 % голосов. Бывший губернатор Джакарты Анис Басведан, пользующийся поддержкой исламистов, получил 23 %.

В целом результаты выборов свидетельствуют о том, что, с одной стороны, секулярно-исламистская фрагментация относится к числу реалий и системных характеристик политической культуры Индонезии, а с другой, проводимая ранее политика социальной и экономической модернизации, основанной на светской модели развития, продолжится и, вероятно, не претерпит значительных изменений. Что касается дальнейше-

го развития отношений между светскими элитами и исламистами, то результаты выборов в одинаковой степени «развязали руки» двум сегментам индонезийского общества. На протяжении 2021–2024 гг. власти, ликвидировав Фронт защитников ислама, не принимали решительных мер в отношении Фронта исламского братства – организации, которая фактически стала его политической и идеологической реинкарнацией. Исламисты, в свою очередь, внесли коррективы в собственную стратегию, временно отказавшись от решительной критики политики властей и от нападков на панчасилу – официальную государственную идеологию.

В сложившейся ситуации результаты выборов фактически означают завершение временного консенсуса между светскими элитами и их исламистскими критиками и оппонентами. Поэтому, вероятно, следует в ближайшей хронологической перспективе прогнозировать восстановление традиционной модели отношений между исламистами и элитами, в основе которой будет конфронтация, что предусматривает как возвращение в активную политику Мухаммеда Ризика Шихаба, который на протяжении 2021–2024 гг. вынужденно оставался на вторых ролях в исламистском движении, так и активизацию репрессивного воздействия со стороны властей.

Выводы

Подводя итоги, следует принимать во внимание те факторы, которые существенным образом влияют на векторы развития радикального ислама, определяя траектории его политической трансформации в современной Индонезии.

Мы можем предположить, что радикальный политический ислам здесь оказался в состоянии организационного кризиса, что практически никак не отразилось на интеллектуальной и идеологической активности его теоретиков. Что касается действующих организаций, которые условно могут быть определены как преемники и наследники Фронта защитников ислама, то их деятельность в современной Индонезии по активности и степени влияния несопоставима с деятельностью и Фрона защитников ислама.

С учетом этого до запрета мы можем прогнозировать развитие ситуации следующим образом. С одной стороны, в идеологическом плане радикальный политический ислам в Индонезии будет оставаться едва ли не единственной альтернативой существующему политическому режиму и предлагаемой им программе социальной, экономической и политической модернизации, основанной на применении технократической модели. С другой стороны, в организационной и структурной сфере радикальный ислам будет оставаться маргинальным политическим фактором, так как сторонники исламизма не в состоянии консолидироваться, что не позволяет им создать эффективно действующую стабильную политическую организацию.

Таким образом, политический ислам в его радикальной версии в современной Индонезии будет функционировать и в ближайшей хронологической перспективе. Проведение в 2024 г. президентских выборов не снимет с повестки дня угрозу исламизма и вызовы, исходящие от сторонников радикальной исламизации и шариатизации общества, что указывает на важность и необходимость дальнейшего междисциплинарного изучения современного радикального политического ислама в Индонезии.

Литература

1. *Abdullah A.* Agama dan Pancasila dalam Identitas Keindonesiaan // Negara Pancasila, Darul 'Ahdī Wasy-Syahadah: Perspektif Teologis dan Ideologis / eds. Muamaroh, B. Setiawan. Yogyakarta: Majelis Pendidikan Kader Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2017. – Pp. 79–103.
2. *Ahyar M., Murdan,* Sociological Study of Puritanism Reasoning and Strengthening of Religious Inclusivity Attitude in the Endemic Era // Indonesian Journal of Islamic Literature and Muslim Society. 2022. Vol. 7, no. 1. – Pp. 73–93.
3. *Aidulsyah F.* The rise of urban Salafism in Indonesia: The social-media and pop culture of new Indonesian Islamic youth // Asian Journal of Social Science. 2023. Vol. 51, no. 4. – Pp. 252–259.
4. *Aidulsyah F., Mizuno Y.* The Entanglement Between Anti-Liberalism and Conservatism: The INSISTS and MIUMI Effect within the “212 Movement” in Indonesia // Journal of Indonesian Islam. 2020. Vol. 14, no. 1. – Pp. 1–25. – URL: <http://jiis.uinsby.ac.id/index.php/JIIs/article/view/1340>
5. Alasan Islamisme Tumbuh Subur di Beberapa Belahan Dunia // Islamina. 2021. Januar 17. – URL.: <https://islamina.id/alasan-islamisme-tumbuh-subur-di-beberapa-belahan-dunia/>
6. *Alhidayatillah N.* Pembaharuan Pemikiran dalam Islam // Jurnal An-Nida. 2018. Vol. 42, no. 1. – Pp. 87–100.
7. Anggaran Dasar Front Persaudaraan Islam (FPI). – URL: <https://www.faktakini.info/2021/09/anggaran-dasar-front-persaudaraan-islam.html>
8. *Arif S.* Kontradiksi Pandangan HTI Atas Pancasila // Jurnal Keamanan Nasional. 2012. Vol. 2, no. 1. – Pp. 19–34.
9. Assyaukanie L. Islam and the Secular State in Indonesia. Singapore: ISEAS, 2009.
10. *Bachtiar H., Baidhawzy Z.* Theologising democracy in the context of Muhammadiyah’s ijtihad // Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies. 2022. Vol. 12, no. 1. – Pp. 165–200.
11. Bagaimana Perkembangan Islamisme di Indonesia Saat Ini? // Islamina. 2021. Februar 24. – URL.: <https://islamina.id/bagaimana-perkembangan-islamisme-di-indonesia-saat-ini/>
12. *Dahlan M.* Geneologi Islamisme di Kalangan Muslim Millennial Indonesia // El-Afkar: Jurnal Pemikiran Keislaman dan Tafsir Hadis. 2020. Vol. 9, no. 1. – URL: <https://ejournal.iainbengkulu.ac.id/index.php/elafkar/article/view/3234>
13. Dewan Pimpinan Pusat – Front Persaudaraan Islam. Nomor: 001 / PS / DPP – FPI / Jumadil Ula /1445 h. – URL: <https://kaltim.akurat.co/news/1343326817/surat-pernyataan-sikap-dari-front-persaudaraan-islam>
14. Eks Imam FPI Banten Jadi Ketum Front Persaudaraan Islam // CNN Indonesia. 2021. September 7. – URL: <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20210907101015-20-690719/eks-imam-fpi-banten-jadi-ketum-front-persaudaraan-islam>
15. *Gazali H.* Cacat Pikir Gagasan Islamisme // Islamina. 2021. Juli 8. – URL.: <https://islamina.id/cacat-pikir-gagasan-islamisme/>
16. *Gazali H.* Duri Islamisme dalam Sejarah NKRI // Islamina. 2023. Januar 19. – URL: <https://islamina.id/duri-islamisme-dalam-sejarah-nkri/>
17. *Hadi S.* Lasem: Harmoni dan Kontestasi Masyarakat Bineka // Islam Nusantara: Journal for the Study of Islamic History and Culture. 2020. Vol. 1, no. 1. – Pp. 163–208.
18. *Hasyim,* Teologi Muslim Puritan: Geneologi dan Ajaran Salafi. – Jakarta: Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2017.

19. Indonesia ke Depan Mendapat Pemimpin yang Saleh // *Warta Ekonomi*. 2023. Juli 31. – URL: <https://wartaekonomi.co.id/read508978/fpi-indonesia-ke-depan-mendapat-pemimpin-yang-saleh>
20. *Irawan*, Islam Puritan dalam Pandangan Khaled M. Abdou El Fadl. Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2009.
21. *Karim S.* Islamisme dan Demokratisasi di Indonesia Pasca Reformasi: Analisis Sosio-Politik // *Sulesana: Jurnal Wawasan Keislaman*. 2012. Vol. 7, no. 2. – Pp. 149–159.
22. *Madinier R.* Indonesia: A Delicate Balance Between Muslim Orthodoxy and Nationalism // *Orient XXI*. 2023. April 28. – URL: <https://orientxxi.info/magazine/indonesia-a-delicate-balance-between-muslim-orthodoxy-and-nationalism,6416>
23. *Mahadika A., Satria V.* Gerakan Filantropi Di Masa Pandemi: Studi Netnografi Hilal Merah Indonesia Sayap Juang Front Persaudaraan Islam (FPI) // *Brawijaya Journal of Social Science*. 2022. Vol. 1, no. 2. Social Problems and COVID-19 Pandemic. – Pp. 17–39.
24. *Pall Z.* Gerak laju Transnasionalisme Salafiyah di Asia Tenggara // *Kyoto Review of Southeast Asia*. 2023. No 35. – URL: <https://kyotoreview.org/bahasa-indonesia/modalities-of-salafi-transnationalism-in-southeast-asia-bahasa/>
25. Potret Islamisme di Indonesia // *Islamina*. 2021. Februar 21. – URL: <https://islamina.id/potret-islamisme-di-indonesia/>
26. *Qodir Z.* Post-Islamism and Reform Islamic Law: The Challenges and Future of Political Islam in Indonesia // *Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah*. 2023. Vol 23, no. 2. – URL: <https://journal.uinjkt.ac.id/index.php/ahkam/article/view/31484/13326>
27. *Ridho S.* Islamisme, Demokrasi, Dan Gaya Hidup: Kelas Menengah Muslim Di Indonesia. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2022.
28. *Sukardi I.* Islamic state utopia: investigating Khilafatul Muslimin movement in contemporary Indonesia // *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*. 2023. Vol. 13, no. 2. – Pp. 339–367.
29. *Syakur M.A.* Front Persaudaraan Islam: Waspada FPI Palsu! // *Hidayatullah*. 2022. Juni 7. – URL: <https://hidayatullah.com/berita/nasional/2022/06/06/231230/front-persaudaraan-islam-waspada-fpi-palsu.html>
30. *Uray Faisal U.* Strategi Dakwah Front Persaudaraan Islam (FPI) Dalam Membentengi Warga Kota Pontianak Dari Aliran Radikalisme // *J-MD: Jurnal Manajemen Dakwah*. 2021. Vol. 2, no. 1. – Pp. 48–60. – URL: <https://e-journal.iainptk.ac.id/index.php/j-md/article/view/266>
31. *Zahra N., Fatimah F.* Konsep PAN-islamisme menurut pemikiran Jamaluddin Al-Afghani dalam perkembangan partai politik di Indonesia // *Jurnal Educatio: Jurnal Pendidikan Indonesia*. 2023. Vol. 9, no. 1. – URL: <https://jurnal.iicet.org/index.php/j-edu/article/view/2802>
32. *Zamani D.* Islam Dan Pancasila Dalam Perdebatan Ormas-Ormas Islam // *Risalah: Jurnal Pendidikan dan Studi Islam*. 2021. Vol. 7, no. 1. – Pp. 28–43.

References

1. Abdullah A. Agama dan Pancasila dalam Identitas Keindonesiaan. *Negara Pancasila, Darul 'Ahdi Wasy-Syahadah: Perspektif Teologis dan Ideologi*. eds. Muamaroh, B. Setiawan. – Yogyakarta: Majelis Pendidikan Kader Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2017. – Pp. 79–103.

2. Ahyar M., Murdan, Sociological Study of Puritanism Reasoning and Strengthening of Religious Inclusivity Attitude in the Endemic Era. *Indonesian Journal of Islamic Literature and Muslim Society*. 2022. Vol. 7, no. 1. – Pp. 73–93.
3. Aidulsyah F. The rise of urban Salafism in Indonesia: The social-media and pop culture of new Indonesian Islamic youth. *Asian Journal of Social Science*. 2023. Vol. 51, no. 4. – Pp. 252–259.
4. Aidulsyah F., Mizuno Y. The Entanglement Between Anti-Liberalism and Conservatism: The INSISTS and MIUMI Effect within the “212 Movement” in Indonesia. *Journal of Indonesian Islam*. 2020. Vol. 14, no. 1. – Pp. 1–25. – URL: <http://jiis.uinsby.ac.id/index.php/JIIs/article/view/1340>
5. Alasan Islamisme Tumbuh Subur di Beberapa Belahan Dunia. *Islamina*. 2021. Januari 17. – URL: <https://islamina.id/alasan-islamisme-tumbuh-subur-di-beberapa-belahan-dunia/>
6. Alhidayatillah N. Pembaharuan Pemikiran dalam Islam. *Jurnal An-Nida*. 2018. Vol. 42, no. 1. – Pp. 87–100.
7. Anggaran Dasar Front Persaudaraan Islam (FPI). – URL: <https://www.faktakini.info/2021/09/anggaran-dasar-front-persaudaraan-islam.html>
8. Arif S. Kontradiksi Pandangan HTI Atas Pancasila. *Jurnal Keamanan Nasional*. 2012. Vol. 2, no. 1. – Pp. 19–34.
9. Assyaukanie L. *Islam and the Secular State in Indonesia*. Singapore: ISEAS, 2009.
10. Bachtiar H., Baidhawzy Z. Theologising democracy in the context of Muhammadiyah’s ijtihad. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*. 2022. Vol. 12, no. 1. – Pp. 165–200.
11. Bagaimana Perkembangan Islamisme di Indonesia Saat Ini? *Islamina*. 2021. Februari 24. – URL: <https://islamina.id/bagaimana-perkembangan-islamisme-di-indonesia-saat-ini/>
12. Dahlan M. Geneologi Islamisme di Kalangan Muslim Millennial Indonesia. *El-Afkar: Jurnal Pemikiran Keislaman dan Tafsir Hadis*. 2020. Vol. 9, no. 1. – URL: <https://ejournal.iainbengkulu.ac.id/index.php/elafkar/article/view/3234>
13. Dewan Pimpinan Pusat – Front Persaudaraan Islam. Nomor: 001 / PS / DPP – FPI / Jumadil Ula /1445 h. – URL: <https://kaltim.akurat.co/news/1343326817/surat-pernyataan-sikap-dari-front-persaudaraan-islam>
14. Eks Imam FPI Banten Jadi Ketum Front Persaudaraan Islam. *CNN Indonesia*. 2021. September 7. – URL: <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20210907101015-20-690719/eks-imam-fpi-banten-jadi-ketum-front-persaudaraan-islam>
15. Gazali H. Cacat Pikir Gagasan Islamisme. *Islamina*. 2021. Juli 8. – URL: <https://islamina.id/cacat-pikir-gagasan-islamisme/>
16. Gazali H. Duri Islamisme dalam Sejarah NKRI. *Islamina*. 2023. Januari 19. – URL: <https://islamina.id/duri-islamisme-dalam-sejarah-nkri/>
17. Hadi S. Lasem: Harmoni dan Kontestasi Masyarakat Bineka. *Islam Nusantara: Journal for the Study of Islamic History and Culture*. 2020. Vol. 1, no. 1. – Pp. 163–208.
18. Hasyim, *Teologi Muslim Puritan: Geneologi dan Ajaran Salafi*. Jakarta: Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2017.
19. Indonesia ke Depan Mendapat Pemimpin yang Saleh. *Warta Ekonomi*. 2023. Juli 31. – URL: <https://wartaekonomi.co.id/read508978/fpi-indonesia-ke-depan-mendapat-pemimpin-yang-saleh>
20. Irawan, *Islam Puritan dalam Pandangan Khaled M. Abdou El Fadl*. Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2009.

21. Karim S. Islamisme dan Demokratisasi di Indonesia Pasca Reformasi: Analisis Sosio-Politik. *Sulesana: Jurnal Wawasan Keislaman*. 2012. Vol. 7, no. 2. – Pp. 149–159.
22. Madinier R. Indonesia: A Delicate Balance Between Muslim Orthodoxy and Nationalism. *Orient XXI*. 2023. April 28. – URL: <https://orientxxi.info/magazine/indonesia-a-delicate-balance-between-muslim-orthodoxy-and-nationalism,6416>
23. Mahadika A., Satria V. Gerakan Filantropi Di Masa Pandemi: Studi Netnografi Hilal Merah Indonesia Sayap Juang Front Persaudaraan Islam (FPI). *Brawijaya Journal of Social Science*. 2022. Vol. 1, no. 2. Social Problems and COVID-19 Pandemic. – Pp. 17–39.
24. Pall Z. Gerak laju Transnasionalisme Salafiyah di Asia Tenggara. *Kyoto Review of Southeast Asia*. 2023. No 35. – URL: <https://kyotoreview.org/bahasa-indonesia/modalities-of-salafi-transnationalism-in-southeast-asia-bahasa/>
25. Potret Islamisme di Indonesia. *Islamina*. 2021. Februar 21. – URL: <https://islamina.id/potret-islamisme-di-indonesia/>
26. Qodir Z. Post-Islamism and Reform Islamic Law: The Challenges and Future of Political Islam in Indonesia. *Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah*. 2023. Vol. 23, no. 2. – URL: <https://journal.uinjkt.ac.id/index.php/ahkam/article/view/31484/13326>
27. Ridho S. *Islamisme, Demokrasi, Dan Gaya Hidup: Kelas Menengah Muslim Di Indonesia*. – Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2022.
28. Sukardi I. Islamic state utopia: investigating Khilafatul Muslimin movement in contemporary Indonesia. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*. 2023. Vol. 13, no. 2. – Pp. 339–367.
29. Syakur M.A. Front Persaudaraan Islam: Waspada FPI Palsu! *Hidayatullah*. 2022. Juni 7. – URL: <https://hidayatullah.com/berita/nasional/2022/06/06/231230/front-persaudaraan-islam-waspada-fpi-palsu.html>
30. Uray Faisal U. Strategi Dakwah Front Persaudaraan Islam (FPI) Dalam Membentengi Warga Kota Pontianak Dari Aliran Radikalisme. *J-MD: Jurnal Manajemen Dakwah*. 2021. Vol. 2, no. 1. – Pp. 48–60. – URL.: <https://e-journal.iainptk.ac.id/index.php/j-md/article/view/266>
31. Zahra N., Fatimah F. Konsep PAN-islamisme menurut pemikiran Jamaluddin Al-Afghani dalam perkembangan partai politik di Indonesia. *Jurnal Educatio: Jurnal Pendidikan Indonesia*. 2023. Vol. 9, no. 1. – URL.: <https://jurnal.iicet.org/index.php/j-edu/article/view/2802>
32. Zamani D. Islam Dan Pancasila Dalam Perdebatan Ormas-Ormas Islam. *Risalah: Jurnal Pendidikan dan Studi Islam*. 2021. Vol. 7, no. 1. – Pp. 28–43.



ИСЛАМ В РОССИИ
Ответственный за рубрику: Байтенова Н.Ж.
© Исламоведение. 2024. Т. 15, № 2 (60)

ISLAM IN RUSSIA
Person in charge of the section: *Baitenova N.Zh.*
© Islamic Studies (Islamovedenie). 2024. Vol. 15,
no. 2 (60)

DOI: 10.21779/2077-8155-2024-15-1-44–61

УДК 297.1

Содержание статьи

Информация о статье

Д.А. Гусенова¹

К постановке проблемы.
Мусульманский город: специфические особенности.
Фактор религиозного экстремизма и радикализма.
Заключение.

Поступила в редакцию: 10.05.2024
Передана на рецензию: 15.05.2024
Получена рецензия: 07.06.2024
Принята в номер: 30.06.2024

Мусульманский город на туристической карте России: основные проблемы и перспективы развития

Дагестанский государственный университет; gusenowa03111978@yandex.ru

Аннотация. В статье рассмотрены некоторые особенности мусульманского города как туристического пространства, спецификация которого обусловлена особенностью исламского вероучения. Теоретические наработки немецкого социолога Макса Вебера по поводу социологии города, его экскурс в историю образования городов и городского управления, позволили нам объяснить сохранившиеся в городской культуре Дагестана традиционализм и консерватизм, которые по определению должны быть более характерны для сельской общины, но распространены среди горожан и выступают сдерживающим фактором развития туризма. В качестве подтверждающего фактологического материала выступают приведённые результаты пилотажного исследования, показавшие некоторую озабоченность различных категорий респондентов по поводу роста турпотоков, которые могут привести к социальной напряжённости в регионе. Проводимая в республике политика по развитию туристической отрасли, шаги, которые предпринимаются правительством и ведомствами – всё это напоминает «иорданский сценарий» развития туризма, который является тупиковым для Дагестана и может спровоцировать протестные настроения в беспокойном и без того регионе.

Ключевые слова: туризм, развитие туризма в Дагестане, мусульманский город, социология города, социология туризма.

DOI: 10.21779/2077-8155-2024-15-2-44–61

UDC 297.1

Content of the article

Information about the article

Д.А. Гусенова²

To the problem statement.
Muslim City: specific features.
The factor of religious extremism and radicalism.
Conclusion.

Received: 10.05.2024
Submitted for review: 15.05.2024
Review received: 7.06.2024
Accepted for publication: 30.06.2024

¹ Джамия Адамкадиевна Гусенова – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социально-политических наук Дагестанского государственного университета.

² Djamilya Adamkadiyevna Gusenova – Cand. Sc. (Philosophy), associate professor at the Department of Philosophy and Social and Political Sciences of Dagestan State University.

The Muslim City on the Tourist Map of Russia: the Main Problems and Future Development

Dagestan State University; gusenowa03111978@yandex.ru

Abstract. The author considers some features of the Muslim city as a tourist space determined by the peculiarities of the Islamic creed. The theoretical studies by the German sociologist Max Weber on the sociology of the city, his historical digression regarding urban formation and urban management allow to explain the traditionalism and conservatism preserved in the urban culture of the Dagestan city. By definition, they should be more characteristic of a rural community, but are common among city residents acting as a deterrent to the development of tourism. The results of a pilot study presented by the author serve as supporting factual material demonstrating some concern among various categories of respondents at the growth of tourist flows, which may lead to social tension in the region. The author notes that the current policy on the development of the tourism industry resembles the "Jordanian scenario", which may be a stalemate for Dagestan and can provoke protest sentiments in an already troubled region.

Keywords: tourism, tourism development in Dagestan, Muslim city, sociology of the city, sociology of tourism.

К постановке проблемы

Не секрет, что для туристических дестинаций особенно важны объекты, в которых находят отражение духовный облик и внутренний мир человека. Речь идет о сакральных объектах культуры, которые в конечном счете способны уберечь человека от обезличивания, помочь ему ощутить связь времен и поколений, получить поддержку, необходимую в трудную минуту. Потому знакомство с инокультурной средой, её религией, укладом, гастрономией и т. д., является важной и наиболее востребованной частью программы туристического маршрута. Без посещения духовных и культурных центров поездка не рассматривается как целостная, завершённая. Поэтому представляется, что условная туристическая карта России может «маркироваться» не только по линиям административных округов и муниципальных образований, но и по тематическому содержанию (например, религиозному), позволяющему в полном объёме увидеть всё культурное многообразие нашей страны и связать воедино даже отдалённые друг от друга регионы.

При всей очевидности отличия мусульманского города как туристического пространства от всех остальных, на теоретико-методологическом уровне этот вопрос остаётся не осмысленным в контексте российской действительности. Исторически российское социокультурное пространство формировалось как полиэтничное и поликонфессиональное образование, в котором мусульманская культура гармонично сосуществовала с православно-христианской доминантой. При этом долгое время не наблюдались интенсивные пространственные перемещения, и народы в подавляющем большинстве только по необходимости (торговой, образовательной, по причине ссылки и т. д.) выезжали за пределы своего региона.

Исследователи туризма могут здесь возразить и напомнить, что в советское время хорошо налаженный курортно-оздоровительный сегмент, замещавший нынешний туристический, способствовал активному межкультурному обмену. Но дело в том, что в советское время подавляющее большинство граждан, отдохавших в национальных республиках, размещались на территории курортов и санаториев, которые были отно-

сительно закрытыми и охраняемыми учреждениями, не предполагающими массового тесного межкультурного взаимодействия.

Таблица 1

Являетесь ли вы религиозным человеком?



В современных условиях активных миграционных процессов и роста популярности туристических поездок, возросла интенсивность межэтнических и межконфессиональных контактов, и соответственно противоречий. Стали очевидными отличия менталитетов, традиций, правил, устоев, различное понимание уместности/неуместности некоторых поступков в публичном пространстве и т. д. Это сказалось на социальном самочувствии обеих сторон: принимающей и прибывающей. С целью опосредованного выявления ключевых маркеров социального самочувствия принимающей стороны через отношение к туристам в феврале 2024 года мы провели пилотажное (первичное) социологическое исследование – опрос среди махачкалинцев, охвативший 196 человек.

Вопросы формулировались по наиболее часто встречающимся комментариям-возмущениям в адрес туристов в дагестанских пабликах, а именно, по поводу дресс-кода туристов, резкого повышения цен и общей нравственной атмосферы в республике. Опрос проводился электронным способом с использованием Яндекс-формы³. Возрастной состав: 1) до 15 лет – 0; 2) 16–25 лет – 6,7 %; 3) 26–36 лет – 6,7 %; 4) 37–55 лет – 60 %; 5) более 56 лет – 27,6 %. Учитывая нашу исследовательскую задачу и ограниченное число опрошенных, мы не можем утверждать, что получили срез общественного мнения. Мы и не ставили такой цели, поскольку считаем это темой отдельной статьи. Но это позволило нам выявить ряд проблем в этой области и в статье мы попытаемся рассмотреть некоторые из них.

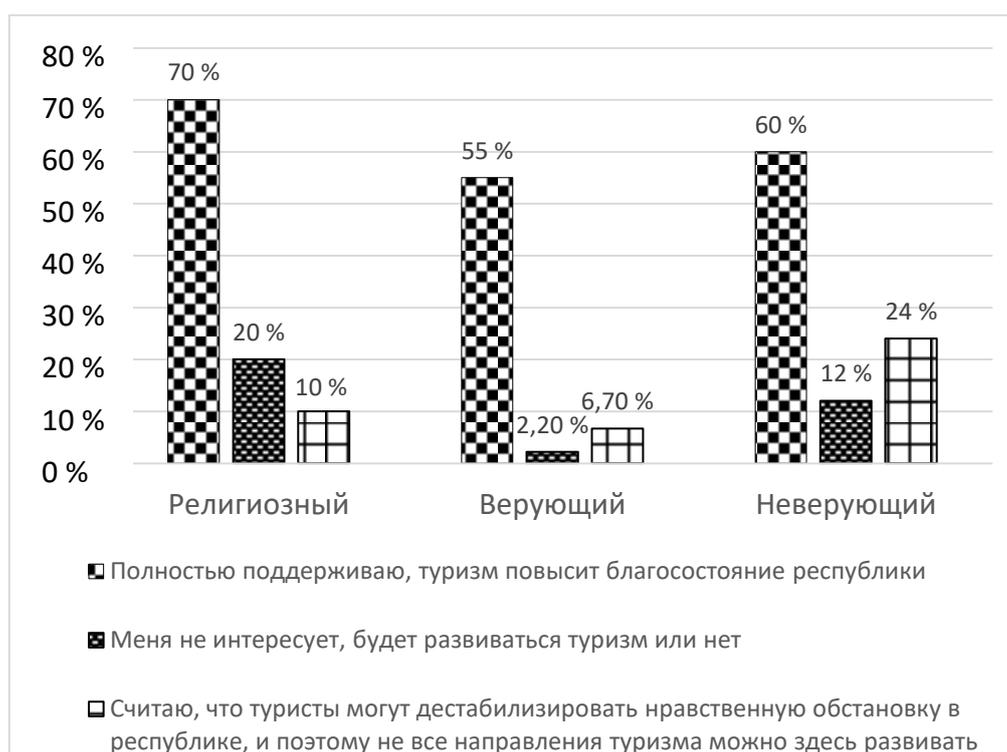
В нашем исследовании респонденты были поделены по степени религиозности, потому что нас интересовало социальное самочувствие дагестанцев. К категории «Я верующий, но религиозные предписания выполняю лишь по возможности» отнесли се-

³ <https://forms.yandex.ru/u/6484d8ddeb6146198182bae7/>

бя 60 % опрошенных. К категории «Да, я религиозный и стараюсь исполнять все предписания» отметили – 22 %; и к категории «Я неверующий и не исполняю никаких религиозных предписаний» – ответили 17,8 % респондентов (см. табл. 1). В дальнейшем, наш анализ социологических опросов опирался на эти три категории респондентов.

Таблица 2

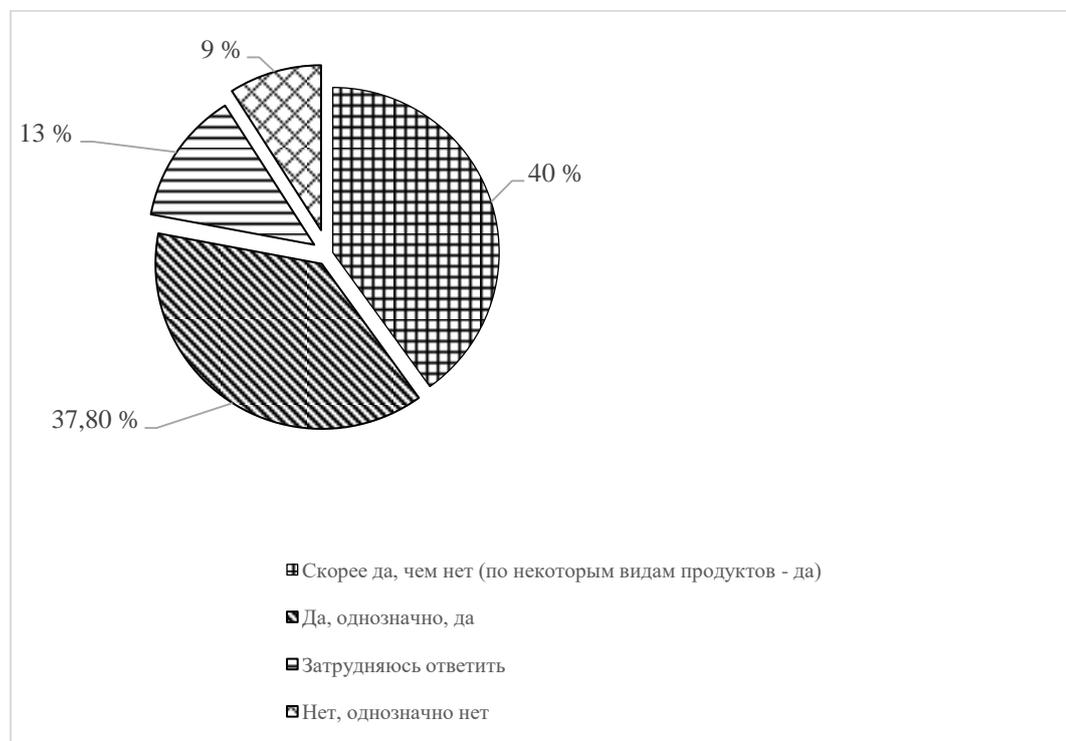
Как Вы относитесь к тому, что в республике начал развиваться туризм и в регион приезжают люди из других регионов и других культур?



Наше исследование показало, что у всех категорий опрошенных имеются опасения по поводу того, что «туристы могут дестабилизировать нравственную обстановку в республике, и поэтому не все направления туризма можно здесь развивать» (см. табл. 2). Однако интересно то, что так считают 24 % «неверующих», и всего 10 % «религиозных». Возможно, что эти опасения не имеют прямого отношения именно к религиозной идентичности и больше увязаны с общим консервативным настроем самих респондентов. При всей очевидности экономической целесообразности развития туризма в Дагестане в этом существуют определённые социальные риски.

Таблица 3

Считаете ли вы, что подорожание цен на некоторые продовольственные товары и услуги – результат наплыва туристов?



Эти социальные риски не в последнюю очередь связаны с общим ухудшением материального благополучия респондентов из-за высокой инфляции, подорожания которые они увязывают с «наплывом» туристов (см. табл. 3). Мы не стали при рассмотрении этого вопроса разделять опрашиваемых по категориям и поэтому отразим общую картину.

Однозначно, что рост цен не связан с туристами ответили только 9 % опрошенных. «Да, однозначно, да» ответили 37,8 %; «Скорее да, чем нет (по некоторым видам продуктов – да)» – 40 % и затруднились ответить 13 % опрошенных. Нам представляется, что в этой позиции респондентов заложен определённый потенциал для возможных протестных настроений.

И ещё один вопрос, который нас интересовал: «Смутит ли Вас ситуация, когда Вы идёте по улице и видите туриста/туристку в коротких шортах и с глубоким декольте (у женщины)? Как Вы поступите в таком случае?» (см. табл. 4). Обратим внимание, что процент тех, кого смутит данная ситуация достаточно высок – 40 %. Это укрепляет нас во мнении, что среди опрашиваемых махачкалинцев достаточно много людей, придерживающихся консервативных взглядов.

Какие выводы можно сделать из результатов этого небольшого опроса? Во-первых, несмотря на территориальную принадлежность к городу и вроде бы априори к городской либеральной культуре, среди опрошенных относительно высок процент тех, кто демонстрирует консервативные традиционалистские взгляды, которые больше присущи сельским жителям. Во-вторых, несмотря на широкую социальную поддержку среди респондентов развития туризма в Дагестане, тем не менее, у значительной части существует убеждённость, что развитие этой отрасли сказывается негативно на их соб-

ственном материальном благополучии. В-третьих, опрошенные высказали существующую в дагестанском обществе обеспокоенность тем, как развитие этой сферы услуг скажется на социальном самочувствии дагестанцев.

Таблица 4

Смутит ли Вас ситуация, когда Вы идёте по улице и видите туриста / туристку в коротких шортах и с глубоким декольте (у женщины)? Как Вы поступите в таком случае?



В исследовании мы сфокусируем внимание на этих трёх ключевых выводах, не останавливаясь подробно на туристических достопримечательностях региона, сделаем акцент на специфике его развития в условиях обременения религиозной обусловленностью, которую Макс Вебер назвал доминантой хозяйственной этики.

Мусульманский город: специфические особенности

Социально-экономические особенности. В современной научной литературе большинством исследователей на понятийном уровне признаётся феномен «мусульманского города», как сформировавшегося под влиянием ислама на его архитектуру, хотя мы не обнаружили подробного анализа его отличительных черт. Наиболее теоретически обоснованной можно считать предложенную М. Вебером концепцию исламского и западноевропейского средневекового города, в которой он описывает его структуру в связи с влиянием религиозных идей на общественную жизнь и хозяйственную деятельность людей. Вебер считал, что города исламского Востока в строгом смысле этого слова лишь поселениями. Поэтому, говоря о мусульманских городах как об аутентичном социокультурном пространстве, мы попытаемся обозначить эти отличительные особенности.

Пользуясь классификацией М. Вебера, можно отметить, что мусульманские города исторически в подавляющем большинстве были торговыми, ввиду своего удачного расположения на Великом шёлковом пути, по многочисленным ответвлениям которого, собственно, и происходило распространение исламского вероучения. Если говорить о специфической особенности этих городов, то для них характерен такой исторический тип городского поселения в котором «городская земельная рента, обусловленная монопольным „положением на торговых путях” земельных участков в городе и, следовательно, косвенно имеющая своим источником именно городское ремесло и торговлю, стекается в руки городской аристократии... Такой город экономически является не городом землевладельцев, живущих на ренту с имений, а городом торговым или ремесленным, в зависимости от преобладающего характера занятий его жителей» [6, с. 14].

Нами в более ранних исследованиях уже отмечалось, что в коранических текстах упоминаются представители различных сфер деятельности, в том числе имеющие отношение к государственной власти, к оккультной, духовной и торговой деятельности, поэты, врачеватели, пастухи, собиратели жемчуга, мореплаватели и т. д. [7], и почти не упоминается ремесленничество, хоть как-то связанное с земледелием. Основным источником дохода в таких городах является «рента с городских земельных участков... выплачиваемая городскими предпринимателями за владение домами» [6, с. 15]. Вебер считал, что покупательная способность в таких городах «складывается не из подати с городских доходов, а из доходов от аренды земли вне города» [6, с. 15], когда крупные потребители: аристократия или городское чиновничество получают доход от выгодной продажи в розницу иногородних товаров на местном рынке, либо занимаются сбытом товаров местных производителей вне города, либо приобретают иногородние товары и сами вывозят их, пользуясь иногда складами в данном городе. Поэтому не всегда зажиточная прослойка населения, изымающая доходы с городских предпринимателей, территориально имела отношение к самому городу: они могли селиться за городом или жить совсем в другом регионе. Для обеспечения безопасности при городском строительстве «территориально обособленный укрепленный военный лагерь был расположен рядом с базаром» [6, с. 31]. В таких городах «конкурентом светского господина бурга или города иногда становился главный священнослужитель храма или правитель города, являющийся духовным лицом, ибо территории вокруг храмов богов, пользовавшихся широкой известностью, предоставляли межэтнической, а, следовательно, политически незащищенной торговле сакральную защиту, и на нее могло опираться поселение городского типа, которое экономически поддерживалось храмовыми доходами» [6, с. 33].

М. Вебер утверждал, что в политико-управленческом смысле на Востоке города, городские общины существовали в зачаточных формах за некоторым исключением, поскольку несмотря на то, что они (города) обладали и крепостями, и ремесленно-промышленными центрами, для них не было характерно наличие «обособленного сословия бюргеров», автономного управления, отсутствовали «корпоративный характер города, а также понятие гражданина города в отличие от жителя села» [6, с. 35], тогда как на Западе в городах всё это имело место. В том же «Китае житель города был в правовом отношении частью своего рода, а через него — своей родной деревни; в ней находился храм предков, связь с нею он тщательно поддерживал» [6, с. 36]. Это же было характерно и для городов арабского побережья времён пророка Мухаммеда (в том числе и Мекки) – типичных родовых поселений [6, с. 43]. По крайней мере вплоть до начала XIX века «правители и их должностные лица вынуждены были считаться с

...возможной обструкцией старейшин крестьянских родов, корпораций купцов и других профессиональных ассоциаций городов» [6, с. 43–44].

Межплеменные распри в Мекке, по утверждению М. Вебера, сдерживались необходимостью поддержания негласного соглашения о мире и о распределении возможностей на получение доходов от организации паломничества (хаджа). Отсутствие хоть какой-либо ассоциации, способной превратить город в единую корпорацию, отмечено социологом не только в отношении Мекки, но и Константинополя со времени исламского господства и вплоть до современного Веберу XIX века, когда «наряду с чисто военными объединениями янычар и сипотов с религиозными организациями улемов и дервишей в качестве представителей интересов горожан выступали только купеческие гильдии и цехи, но не было представительства города как такового» [6, с. 47].

Это тот случай, когда сельская община более организована, автономна и влиятельна, чем городская. [1]. Аналогичной является ситуация и в Дагестане, когда значительная часть городских жителей поддерживают связь с родным аулом, *тухумом*, осуществляют погребение покойных в родном селе, а порой даже сохраняют прописку там. Поэтому в дагестанских городах либеральные идеи, которые свойственны городской культуре, не столь выражены и распространены.

М. Вебер усматривал причину этих процессов в специфике самой религии. «Христианская община была по своей глубочайшей сущности конфессиональной ассоциацией верующих индивидов, а не ритуальной ассоциацией родов» [6, с. 66]. В отличие от ислама, который не сумел преодолеть «земляческую солидарность арабских племен и родовые узы, так как в первое время был религией войска завоевателей, разделенного на племена и роды» [6, с. 62], христианство сумело разорвать родоплеменные отношения и лишит «род всякого ритуального значения» [6, с. 66], выстроив через это преодоление конституированную автономную городскую общину.

Добавим здесь, что проблема обособленного существования этноконфессиональных общностей внутри городской общины была актуальна и в отношении евреев, переселившихся в Европу. На них, как и на мусульман, с одной стороны, возлагались религиозные запреты вступать в брак с иноверцами, и в социальной практике это привело к обособлению еврейских общин, в результате чего они не смогли ассоциироваться с городским сообществом, поскольку оставались под влиянием религиозных лидеров. С другой стороны, в самих европейских государствах существовали запреты на замещение евреями ряда государственных должностей, что отягощало их обособление. Именно в различных религиозных запретах Вебер усматривал причину того, что мусульманские города в подавляющем большинстве не смогли избавиться от бремени родовых уз и не пошли по пути формирования набора привилегий по территориальному принципу принадлежности. Поэтому мы сегодня имеем в городском пространстве Дагестана значительное число консервативно настроенных горожан, в недостаточной степени готовых к социализации в мультикультурной среде. А туризм – та сфера деятельности, которая может развиваться только в такой среде.

Если даже отбросить идею специфики мусульманского города как аутентичного социокультурного пространства и для «чистоты эксперимента» сосредоточиться на особенностях проживания мусульман в инорелигиозной среде, то инструментальную помощь здесь окажут различные архивные материалы, статистические данные и переписные листы проживания мусульманских общин в русских регионах Российской империи. И хотя интенсивное развитие региона должно способствовать более высокому уровню урбанизации населения, на практике на примере мусульманской общины Го-

больской губернии Брюханова Е.А. и коллектив авторов показали, что, напротив, это привело к «образованию и институционализации отдельных этно-конфессиональных сообществ и диаспор в городах» [5, с. 136].

Исследуемая мусульманская диаспора в Тобольской губернии формировалась в XIX веке из-за обязанности молодых людей проходить военную службу, а также института ссылки. Авторы на основании анализа статистических данных по численности мусульман в уездах и городах Сибири, проведённого по материалам переписи 1897 г., проследили занятость большей части мусульманского населения – это «торговля, извоз, служба в вооруженных силах и работа в сфере обслуживания» [5, с. 143]. Они отмечают, что для мусульманских общин «было характерно, с одной стороны, стремление к сохранению семейных традиций, религии и культуры, с другой – городской образ жизни и вовлеченность в экономику городов» [5, с. 147]. Занятость значительной части мусульман в торговле отмечена в Первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г., из которой следует, что «большинство инородцев (41,6 % в Москве и 40 % в Петербурге) было занято в области торговли» [10, с. 237]. Берснева И.В. также отмечает, что мусульманские диаспоры, прежде всего татары, в крупных мегаполисах России в силу своей слабой урбанизации были относительно малочисленны, несмотря на внутреннюю политику инкорпорации в социальную среду полиэтничной Российской империи, и что, «на протяжении длительного времени проживали довольно компактно и обособленно в центральных частях столичных городов, а сферой их интересов была по преимуществу торговля» [4, с. 14].

Добавим к этому и тот факт, что мусульманский город – это ещё и определённый набор продовольственной продукции и кухни, дозволенные исламом, на что указывают современные исследования [12–13]. Так называемая халяльная продукция основными потребителями которой являются мусульмане – один из строго соблюдаемых религиозных канонов. Ещё в период существования Российской империи у мусульманских общин в столичных городах, к примеру в Петербурге, «имелись собственные кофейни и мясные лавки» [3, с. 164].

В сегодняшней действительности урбанизационные и модернизационные процессы стирают этнокультурные различия между городами. Потому с точки зрения туристической дестинации становится важным то, какое впечатление пытается произвести, какие эмоции вызвать тот или иной город, регион, туристический продукт.

В советский период исследования, направленные на изучение городов или регионов с преобладающим мусульманским населением с точки зрения влияния ислама на формирование и планирование городского пространства, практически не велись [9]. В научной литературе зачастую мусульманский город «узнаётся» через так называемые «махалля» или магалы, которые обретают современный смысл в качестве городского «квартала». И таких населённых пунктов немного в России. В пример можно привести Дербент, сохранивший в старой части города свою самобытность. Если обратить внимание на строительный массив других дагестанских городов: Махачкалы. Буйнакска, Хасавюрта, Кизилюрта и т. д., то невооружённым глазом видно значительное преобладание индивидуальных построек над многоквартирными домами как архитектурное воплощение сельской общины в городском пространстве.

Мусульманские города исторически имели свои архитектурные строения светского и религиозного предназначения. Главным культовым сооружением, указывающим на религиозную принадлежность является мечеть. К числу имеющих религиозное значение и представленных во многих мусульманских регионах можно отнести и такие архитектурные сооружения, как медресе и мактабы (мусульманские учебные заведе-

ния), ханака, текие (суфийская обитель), завия (келья), мавзолей, зиярат (усыпальница святого). К.Х. Стародуб, описывая особенности исламского зодчества, подметил в нём принцип «скрытой архитектуры»: глухие фасады, которые скрывают разнообразно оформленные помещения, открытые во внутренний двор с фонтаном, водоемом, цветущей зеленью [14].

И если на заре зарождения ислама «культовые здания были просты и функциональны» [2, с. 8], то в наши дни наблюдаются иные тенденции. С. Мозер, исследовав новые мусульманские города: Путраджайе (Малайзия), Грозный (Чеченская Республика) и Масдаре (Объединенные Арабские Эмираты) [21], в каждом из них обнаружил внимание к воссозданию чувства «религиозности через архитектуру и планирование», когда каждый из указанных городов «стремился к отличительному „исламскому” стилю там, где его раньше не существовало» [21]. Автор обозначил это как продукт «пан-исламистского воображения», свидетельствующий «не о росте мусульманского фундаментализма, а об использовании ислама для решения светских вопросов, связанных с государственным строительством, соперничеством с конкурирующими группами...» [21]. В этом просматриваются и попытки со стороны региона заявить о своей антиглобалистской позиции.

Фактор религиозного экстремизма и радикализма

Как известно, такие социальные феномены как традиционализм, консерватизм, радикализм, экстремизм и терроризм, являются идеологическими, отличающимися помимо своей идейной составляющей, поставленных задачи и конечной цели, ещё и степенью крайности взглядов. Поэтому традиционализм, «законсервированный» исламом в мусульманских регионах мира, может создавать перманентные угрозы для сохранения социальной стабильности и выступать сдерживающим фактором любых модернизационных процессов, в т. ч. имеющих отношение к развитию туристической отрасли.

Не является исключением в этом плане и Дагестан. Вплоть до 2013 года в Республике Дагестан наблюдалась активность международных террористических и экстремистских организаций, которые занимались вымогательством, убийством и похищением людей, продвигая среди местного населения радикально-консервативные идеи. После ввода российских войск в Сирийскую арабскую республику, стабилизации политической обстановки в этом регионе, а также проведения некоторой оперативно-следственной работы в Дагестане, ситуация с религиозно-политическим экстремизмом в республике значительно улучшилась. Это поспособствовало улучшению общего информационного и криминогенного фона вокруг Дагестана.

Начиная с 2015 года статистические данные показывают более динамичный прирост туристических потоков (рис. 1), и туристы в этом смысле являются «лакмусовой бумагой» стабилизации ситуации в регионе.

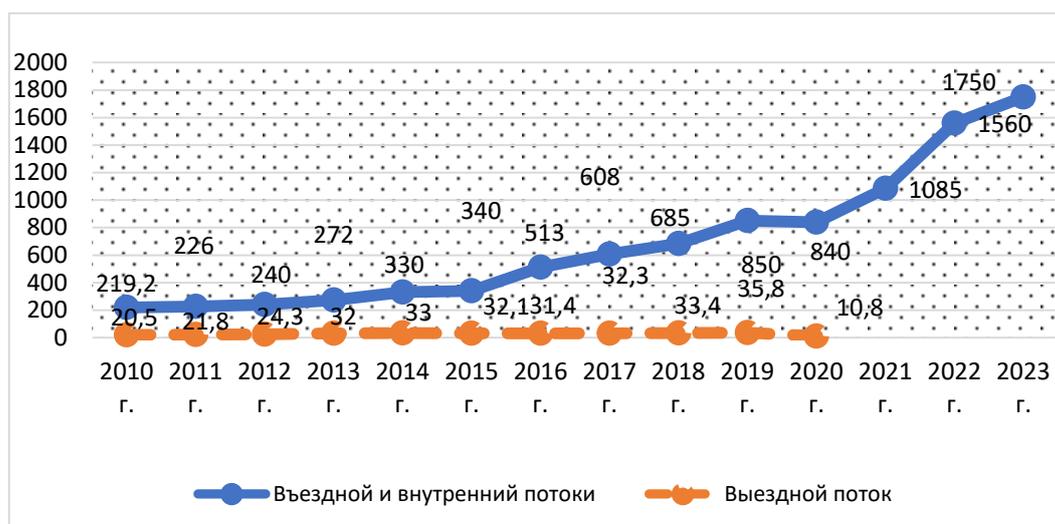


Рис 1. Динамика турпотоков в Республике Дагестан с 2010 г по 2023 гг. (в тыс. чел)

В 2021 году в Дагестане наблюдался рост туристических потоков из российских регионов. Консервативно настроенные граждане, используя исламскую риторику, вступали в открытый конфликт с приезжими по поводу оценочных суждений дресс-кода. И хотя это были единичные случаи, тем не менее, в сети разражировано большое количество различных негативных комментариев и видеороликов⁴. Кузеева З.З. объясняет это тем, что «местные жители Дагестана скорее всего испытывают тревогу, что с большим потоком людей республика может потерять свою самобытность, свою колоритную культуру, и агрессия здесь как первая реакция на непривычные действия, является своего рода защитной броней» [8, с. 141].

Мусульманским регионам, занимающимся развитием туризма, всегда следует учитывать печальный опыт Египта, когда на волне социальных протестов под лозунгами «наведения порядка в туристической сфере», а именно переориентации этой сферы экономики на более приемлемый вид туризма с точки зрения исламских канонів, в ходе избирательной кампании 2011 года к власти в стране пришли представители радикального движения «Братья мусульмане».

Иорданский сценарий. Аналогичные дагестанским проблемы были в 2009 году зафиксированы и в Иордании. Здесь также наблюдались различные формы недовольства среди местного мусульманского населения на фоне резкого роста турпотоков: с 2 384 474 туристов в 2002 г. до 7 100 503 – в 2008 г. [16, с. 93]. Статистика посещаемых мест показывает, что туристические интересы здесь в основном были сосредоточены на экзотических, религиозных и археологических достопримечательностях, в основном массиве поселений Иордании. Несмотря на это, основное внимание со стороны властей было направлено на удовлетворение потребностей туристов, а не на местную инфраструктуру и общественные услуги, что вызывало сильное чувство недовольства, а в некоторых случаях и конфликты между принимающей общиной и местными властями [16, с. 93].

⁴ Побывавшие в Дагестане россияне рассказали об упреках со стороны местных жителей / Lenta.ru. 8 ноября 2022. – Режим доступа: <https://lenta.ru/news/2022/11/08/dagestan/?ysclid=lwmhm2vnkc31440021>

Помимо нехватки сельскохозяйственной продукции из-за просчётов во внутренней политике, иорданское правительство столкнулось с трудностями в обеспечении производственных секторов, также, «никаких существенных мер по улучшению первичной инфраструктуры в городских жилых районах и кварталах трущоб предпринято не было» [16, с. 95]. Не была решена и проблема с безработицей в туристических районах страны, которая здесь была в два раза выше, чем в целом по стране. Так, в туристическом регионе Акаба в 2002 году на 85 000 населения безработными были около 15 %, (по сравнению с 7,14 % в целом по стране), а в 2007 г. около – 11,7 %. Поэтому обсуждаемые нами проблемы лежат в плоскости не только идеологических разногласий, но и социально-экономических, а именно рационального использования доходов, поступающих от туристического сектора, и существующего в контексте этого конфликта интересов между частными предпринимателями, вовлечёнными в туристическую индустрию и местным населением.

В Иордании, как и в Дагестане, жители сельской местности и пустыни руководствуются строгими консервативными традициями, на которые влияют исламские принципы и обычаи. И при этом они, по отзывам приезжающих, отличаются исключительным гостеприимством и щедростью. В действительности предмет конфликта здесь существует не столько между туристами и местными жителями, сколько между населением и властями, которые не смогли использовать туризм в качестве драйвера экономического развития в регионе. Повсеместно при грамотно выстроенной экономической политике туризм должен давать мультипликативный эффект: улучшать инфраструктуру, поддерживать в хорошем состоянии местные достопримечательности, стимулировать развитие строительства, пищевой и транспортной отраслей, народных художественных промыслов, производства сувенирной продукции, а в сегменте трудоустройства коэффициент занятости должен составлять на 1 туриста – 4 трудоустроенных местных жителя.

В ряде случаев некоторая удалённость туристических объектов от населённых пунктов при недостаточном понимании со стороны властей туристического потенциала вынуждает идти по пути создания наиболее благоприятных условий именно для туристов, вызывая раздражение у местных жителей. Например, в той же Иордании автобусные стоянки, зоны отдыха, коммерческие лавки с сувенирной продукцией и т. д., размещены для удобства туристов недалеко от самого туристического объекта, как в случае с Джерашем, что не позволяет посетителям попасть в сам населённый пункт, где местные жители могли бы предложить свои товары. Лишь немногие, кто непосредственно вовлечён в процесс, имеют возможность извлечь из этого материальную выгоду. Гораздо выгоднее, как в случае со старым центром Мадабы, когда «туристы обязаны въезжать в центр города, потому что все исторические здания расположены в пределах центра» [16, с. 95], как и в дагестанском Дербенте.

Аналогичная ситуация сложилась и в другом иорданском городе – Петре, расположенном в долине Аравы, в узком каньоне Сик. В 2009 году лидер местной общины во время семинара Иорданской инженерной ассоциации осудил администрацию города «за непрозрачность в распределении прибыли, полученной от туризма» [16, с. 96]. Петра является центром притяжения для многих туристов и правительство Иордании активно вкладывается в развитие городской инфраструктуры. Так, с 2004 по 2009 гг. местные власти Петры «инвестировали 23 миллиона долларов США в развитие улиц, садов и сферы услуг» [20]. Но и здесь речь идёт о создании благоприятных условий для туристов, а не местных жителей. В другом иорданском туристическом городе – Вади

Муса местные власти также проигнорировали «насуточные потребности инфраструктуры города с точки зрения его гидрогеологии, восстановления трещин и общественных служб» [16, с. 96].

Предпринимаемые правительством меры в сфере туризма и урбанизации повлияли на социальную структуру населения, а именно, сократилось число занятых в сельском хозяйстве: в 2006 году их доля снизилась до 3,1 % <...>. 24 % из них составляли работники, прибывшие из других стран» [22]. Стремительная урбанизация сельских районов Иордании вынудила ЮНЕСКО принять декларацию о признании нематериальной культуры бедуинов Петры и Вади-Рам в 2005 году достоянием человечества. Как отмечает Ахмед абу Аль-Хайджа, в результате такого стремительного вовлечения бедуинских народов в туристический сектор, по наблюдениям исследователей внутри иорданского общества, возникло «парадоксальное противоречие между мужчинами и женщинами некоторых общин бедуинов после опыта работы с западными туристами в районе Петры. Мужчины носят западную одежду, говорят на разных языках и используют западные способы общения, в то время как женщины продолжают носить традиционную одежду, говорят на бедуинском диалекте и общаются в соответствии со своей традиционной культурой и формой самовыражения» [16, с. 96]. Это соответственно привело ещё к одному виду конфликта, в той или иной степени связанному с туризмом и затрагивающему семью изнутри, когда «мужчины, столкнувшись с чем-то чуждым, теперь имеют несколько иные ценности, чем их родственницы-женщины, которые не сталкивались с таким же воздействием» [16, с. 96].

Другая проблема – реконструкция аутентичных пространств под нужды туристов, т. е. перестройка некоторых традиционных городских и сельских центров, частных зданий и социальных агломераций в туристические курорты, отели, мастерские народного промысла и т. д., когда целые традиционные деревни перестраивались в туристические этнодеревни без учета интересов традиционно ориентированной социальной структуры. Для создания этих этнодеревень правительство шло на непопулярные меры, такие как переселение местных жителей в другие места. Например, опыт деревни Тайбет-Заман, расположенной в 10 км от места археологических раскопок в Петре, лишившейся своей собственности без каких-либо экономических выгод и используемой в качестве туристического объекта, был признан негативным, поскольку это спровоцировало протестные настроения бывших жителей.

Это те самые случаи, когда, желая развивать у себя в регионе туризм, местная администрация идет на меры, ставящие под удар саму отрасль, дискредитирующие её, превращая в источник социального напряжения. Так же, как это делается сегодня в Дагестане. В Иордании работа над развитием туристического сегмента была сосредоточена главным образом на благоустройстве туристической инфраструктуры: туристических троп, панорамных смотровых площадок, на превращении проезжей части в пешеходные зоны и зоны рекреации, старых домов в дома-музеи и т. д. Всё это являлось для Иордании лишь поверхностным, «косметическим» инфраструктурным решением «без серьезных попыток создания инструментов, систем или практик, связанных с наследием, которые обеспечивали бы непрерывность городского обновления и участие общества в долгосрочной перспективе» [19, с. 300].

Опыт Иордании показывает, что без решения проблем, значимых для местного населения, вопросы обеспечения безопасности туристов и стабильности политической ситуации в регионе решить невозможно. Никакая пропаганда толерантного отношения к приезжим и взывание к общечеловеческим гуманистическим ценностям не помогут. Устойчивость развития туризма в Дагестане зависит от стабильной политической об-

становки на всём Кавказе, который остаётся, пользуясь терминологией геополитики, «мягким подбрюшьем» России.

Стабильность политической обстановки в регионе в свою очередь зависит от уровня поддержки местным населением институтов власти. Чувствительность российских туристов к политическим проблемам на Северном Кавказе и в частности в Дагестане весьма велика, в особенности в условиях любого проявления антагонизма в их адрес, что может привести к их переориентации на другие туристические направления: Краснодар, Крым и др. Поэтому важно, чтобы не только бизнес извлекал прибыль из этой сферы, но и решались социально-экономические проблемы местных общин. И если для представителей бизнеса объекты культурного наследия являются прежде всего туристическими объектами, то для местных общин они представляют собой аутентичные пространства: места силы, духовные истоки и т. д. Поэтому модернизация туристических культурно-исторических объектов должна осуществляться «снизу вверх», через инициативы местного населения, которое не должно рассматривать данный процесс как новую форму «колонизации» их территории, а осознавать свою роль хозяйствующего субъекта, вовлеченного в создание надлежащей окружающей среды, её благоустройство, и «оживление» истории с целью укрепления чувства этноконфессиональной и этнотерриториальной принадлежности, а также социальной сплоченности.

Ещё одна, схожая с дагестанской проблема – потребление питьевой воды в Иордании, вызывавшая раздражение местных жителей. Иордания является второй страной в мире с наибольшим дефицитом воды. Так, «в 2017 году годовой объем осадков в стране составил 8165 млн кубометров, из которых 93,5 % приходится на испарение, в то время как 2,1 % приходится на наводнения, а 4,4 % – на подпитку грунтовыми водами» [17, с. 38]. Помимо природно-климатических причин, огромной проблемой в Иордании являются коммерческие потери воды, в том числе забор воды из несанкционированных колодцев, не приносящих доход, беженцы, пребывающие в стране с начала сирийского конфликта, нестабильность водоснабжения, отсутствие возможностей улучшения инфраструктуры водоснабжения из-за низких тарифов и задолженностей по оплате за поставляемую в цистернах воду из-за низкого уровня жизни местного населения. «В Аммане, например, вода подается в жилые районы один или максимум два раза в неделю..., в то время как вода в роскошных бассейнах регулярно пополняется в пятизвездочных туристических отелях» [16, с. 98]. Всё это создаёт дополнительное социальное напряжение среди местного населения.

В Дагестане нет таких серьёзных проблем с водой, как в Иордании, однако здесь они тоже имеются и лежат в плоскости эксплуатации коммунальной инфраструктуры, доставшейся ещё с советского времени, которая по некоторым оценкам на 2023 год изношена на 75–85 %⁵. По этой причине из-за частых аварий на подстанциях водо-, электро- и газоснабжения в населённых пунктах Дагестана происходят массовые уличные беспорядки⁶, втягивающие дагестанцев в водоворот противостояния с действующими

⁵ В Минэнерго Дагестана сообщили, что коммунальная инфраструктура изношена на 75–85 % // ТАСС. 18 августа 2023. <https://tass.ru/obschestvo/18539901?ysclid=ly1lg01894320458879>

⁶ Например: Жители Махачкалы, оставшиеся без газа, устроили митинг // сайт Аргументы и факты. 02.12.2021. https://dag.aif.ru/incidents/zhiteli_mahachkaly_ostavshiesya_bez_gaza_ustroili_miting; В Дагестане с 7 августа стоит 40-градусная жара. Население нескольких городов и районов республики осталось без электричества. Власти объявляли о временных отключениях света из-за аномальной погоды / Сайт РБК. 10 авг. 2023, https://www.rbc.ru/politics/10/08/2023/64d3fd0a9a794733527f0824?from=materials_on_subject;

щей властью, которая не может по разным причинам решить эту проблему коренным образом, и тем самым усугубляет протестные настроения в обществе. Правительство и научное сообщество почему-то не измеряют в рамках социометрии глубину и характер этих социальных протестных настроений. А зря. Налицо – закрепление уличных протестов и массовых беспорядков в качестве формы коммуникации и/или взаимодействия общества с властью как устоявшейся, «привычной» модели, и демонстрация реактивного медиаповедения у пассионарной части дагестанского общества. В итоге – протестные настроения получившие кумулятивный эффект в виде различных уродливых социальных проявлений, основательно «облагороженных» исламскими лозунгами, как например, то, что вечером 29 октября 2023 года наблюдал весь мир – погром в махачкалинском аэропорту «Уйташ», вошедший в Википедию как «Антисемитские беспорядки в аэропорту Махачкалы», произошедшие «на почве исламского антисемитизма»⁷, которого в Дагестане попросту не может быть в силу множества историко-культурных причин.

Что делать с раздражающим фактором – дресс-кодом? Проблема соблюдения дресс-кода приезжими немусульманами существует повсеместно в мусульманских регионах мира. Изучая зарубежный опыт, следует обратить внимание на разработанные туроператорами рекомендации по посещению некоторых стран мира, в т. ч. мусульманских государств. Так, «некоторые мусульманские страны Северной Африки и большинство стран Ближнего Востока известны тем, что там не только требуют соблюдения принятого дресс-кода от туристов, но и могут привлечь нарушителей к административной или уголовной ответственности» [8, с. 130]. Как и в Дагестане, там отмечаются эпизоды, когда местные граждане могут подойти к туристке и сделать замечание по поводу непокрытой головы или слишком глубокого декольте и т. д.

Это касается не только мусульманских регионов. Перед посещением культовых мест вне зависимости от региона, также рекомендуется взять с собой надлежащую одежду, иначе вход будет воспрещён. Ещё в 2016 году министр культуры и туризма Индии Махеш Шарма заявил, что «иностранным туристкам не рекомендуется надевать юбки во время посещения небольших городов». Ещё один пример можно привести в отношении внешнего облика туристов в Саудовской Аравии и Объединённых Арабских Эмиратах, где нельзя открывать руки, ноги и шею даже мужчинам, и в страну могут просто не пустить ещё на границе.

Заключение

Любой российский мусульманский город как туристическая дестинация нуждается в хорошо продуманной концепции своего развития, а также проведении всесторонней разъяснительной работы среди местного населения принимающей стороны на предмет целесообразности развития туризма в регионе. С учетом имеющегося опыта развития туризма в других мусульманских регионах мира, в том числе и Иордании, в

Жители Махачкалы вышли на акцию протеста из-за трехдневных отключений света // Сайт. Кавказ. Реалии. Июнь 30, 2024. <https://d1dctevdgtwfk.cloudfront.net/a/zhiteli-mahachkaly-vyshli-na-aktsiyu-protesta-iz-za-trehdnevnyh-otklyucheniy-sveta/33014332.html>

⁷ Антисемитские беспорядки в аэропорту Махачкалы // Википедия. <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%90%D0%BD%D1%82%D0%B8%D1%81%D0%B5%D0%BC%D0%B8%D1%82%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B5%D0%B1%D0%B5%D1%81%D0%BF%D0%BE%D1%80%D1%8F%D0%B4%D0%BA%D0%B8%D0%B2%D0%B0%D1%8D%D1%80%D0%BE%D0%BF%D0%BE%D1%80%D1%82%D1%83%D0%9C%D0%B0%D1%85%D0%B0%D1%87%D0%BA%D0%B0%D0%BB%D1%8B>

Дагестане необходимо пересмотреть систему муниципального планирования в концепции развития туризма в сторону увеличения уровня вовлечения местного населения в этот сегмент экономики; более сбалансированных инвестиций для снижения социально-экономической дифференциации между городом и селом, туристическими и нетуристическими пространствами; введения значительных налоговых послаблений для местных жителей, предлагающих свои бизнес-услуги в отдалённых от населённых пунктов туристических объектах.

Важным подспорьем может стать и популяризация среди населения собственной этнической культуры, её истории, традиций, ценностей (без перегибов в сторону национализма), не только в её нематериальных но и материальных аспектах. Последнее может поспособствовать продвижению народных художественных промыслов. Полезной может оказаться и осведомлённость местного населения о современных тенденциях развития туристической отрасли в формате публичных лекций для понимания потенциальных возможностей применения своих навыков и ресурсов. Это позволит более динамично приобщать местное население к развитию туризма в регионе.

Литература

1. *Агларов М.А.* Сельская община в Нагорном Дагестане в XVII – начале XIX в. – М.: Наука, 1988. – 237 с.
2. *Альжанов А.М., Туманик А.Г.* Основные этапы и памятники истории мусульманской культовой архитектуры // Творчество и современность. 2018. № 1 (5). – С. 7–11.
3. *Бахтияров А.А.* Брюхо Петербурга. Очерки столичной жизни. – Л.: РИА «Ферт», 1994. – 224 с.
4. *Берснева И.В.* Мусульманские общины столичных городов России в XIV – начале XX веков // Международный журнал гуманитарных и естественных наук. 2019. № 1–1. – С. 12–16
5. *Брюханова Е.А., Неженцева Н.В., Чекрыжова О.И.* Мусульманское население в городах Сибири: по материалам переписи 1897 года // Журнал фронтальных исследований. 2021. Т. 6, № 4 (24). – С. 135–154.
6. *Вебер М.* Образ общества. Избранное: пер. с нем. – М.: Юрист, 1994. – 704 с.
7. *Гусенова Д.А.* Почему торговля является наиболее одобряемым видом хозяйствования в исламе? // Kant. 2020. № 3 (36). – С. 125–129.
8. *Кузеева З.З.* Дагестанский туризм и дресс-код // Культурное наследие Северного Кавказа как ресурс межнационального согласия: программа и тез. докл. участ. IX Межд. науч. форума (Краснодар, 21–24 сентября 2023 г.). – М.: Институт наследия, 2023. – С. 141.
9. *Надырова Х.Г.* Средневековые «исламские» города в зарубежной историографии // Известия КазГАСУ. 2011. № 1 (15). – С. 46–50.
10. Первая Всеобщая перепись населения Российской империи. – СПб: Изд. Центр. Стат. комитета Мин-ва внутренних дел, 1897–1905. Т. 24. – С. 237.
11. *Рыбак Д.* Побывавшие в Дагестане россияне рассказали об упреках со стороны местных жителей / Lenta.ru. 8 ноября 2022. – Режим доступа: <https://lenta.ru/news/2022/11/08/dagestan/?ysclid=lwmhm2vnkc31440021>
12. *Сефербеков Р.И.* Современная культура питания сельского населения Дагестана: традиционное и новое // Вестник Дагестанского государственного университета Сер. 2. Гуманитарные науки. 2022. Т. 37, вып. 1. – С. 7–23.

13. Сефербеков Р.И., Булатов Б.Б., Зильнукарова Э.М.-Г., Гасанова М.А., Сефербеков М.Р. Антропология дагестанского города: влияние глобализации на трансформацию культуры и быта горожан Дагестана в постсоветский период. – 2-е изд., доп. – Махачкала: Алеф, 2022. – 312 с.

14. Стародуб Т.Х. Мусульманские культовые здания в системе средневекового арабского города // Городская художественная культура Востока: сб. ст. Гос. музея искусства народов Востока. – М., 1990. – С. 190–200.

15. Шейбак В.В., Рахимова Н.Н. Аспекты безопасности россиянина, выезжающего за границу // Актуальные проблемы геологии, географии, техносферной и экологической безопасности: сборник статей XLIII Студенческой научной конференции геолого-географического факультета. – Оренбург: ИП Востриков К «Полиарт», 2021. – С. 128–132.

16. Ahmed Abu Al Haija. Jordan: Tourism and conflict with local communities // Habitat International. 2011, no. 35. – Pp. 93–100.

17. Atef Al-Kharabsheh. Challenges to Sustainable Water Management in Jordan // Jordan Journal of Earth and Environmental Sciences. 2020, no. 11 (1). – Pp. 38–48.

18. Bosworth C.E. Historic Cities of the Islamic World. – Leiden, Brill, 2007. – P. 615.

19. Daher R. Urban regeneration/heritage tourism endeavours: the case of salt, Jordan “Local Actors, International Donors, and the State” // International Journal Heritage Studies, September, 2005, № 11(4). – Pp. 289–308.

20. Hamdouni H. Petra region and transportation (trans.), in the workshop of Petra infrastructure and tourism. Jordan: Jordanian Engineering Association, 2009.

21. Moser S. New Cities in the Muslim World: The Cultural Politics of Planning an ‘Islamic’ City // Hopkins, P., Kong, L., Olson, E. (ed.) Religion and Place. Landscape, Politics and Piety. – London: Springer, Dordrecht. 2013. – Pp 39–55.

22. Shtewi M. Overview on labour force in Jordan, in the seminar: Labour force in Jordan and future horizons. – Jordan: Philadelphia University, 2008.

References

1. Aglarov M.A. *Rural life in Nagorno-Karabakh in the 17th – early 19th centuries*. Moscow. Nauka, 1988. – 237 p. (In Russian)

2. Alzhanov A.M., Tumanik A. G. The main stages and monuments of the history of Muslim cult architecture. *Creativity and Modernity*. 2018, no. 1 (5). – Pp. 7–11. (In Russian)

3. Bakhtiyarov A.A. *The Belly of St. Petersburg. Essays on metropolitan life*. Leningrad, RIA Fert, 1994. – 224 p. (In Russian)

4. Bersneva I.V. Muslim communities in Russian capital cities in the 14th – early 20th centuries. *International Journal of Humanities and Natural Sciences*. 2019, no. 1–1. – Pp. 12–16. (In Russian)

5. Bryukhanova E.A., Nezhentseva N.V., Chekryzhova O.I. The Muslim population in the cities of Siberia: based on the census of 1897. *Journal of Frontier Studies*. 2021. Vol. 6, no. 4 (24). – Pp. 135–154. (In Russian)

6. Weber M. *Favorites. The Image of Society*. Transl. from German. – Moscow. Yurist, 1994. – 704 p. (In Russian)

7. Gusenova D.A. Why is trade the only type of activity in Russia? *KANT* 2020, no. 3 (36). – Pp. 125–129. (In Russian)

8. Kuzeeva Z.Z. Dagestan tourism and dress code. *Cultural heritage of the North Caucasus as a resource of interethnic harmony: programme and proceedings of the 9th Interna-*

tional Academic Forum (Krasnodar, September 21-24, 2023). Moscow. Institut Naslediya, 2023. – 246 p. (In Russian)

9. Nadyrova H.G. Medieval “Islamic” cities in Western historiography. *Izvestia KazGASU*, 2011, no. 1 (15). – Pp. 46–50. (In Russian)

10. *The first General Population Census of the Russian Empire. St. Petersburg: Publishing House of the Center. Stat. by the Committee of the Ministry of Internal Affairs. 1897–1905. Vol. 24. – P. 237.* (In Russian)

11. Rybak D. *People who visited Dagestan speak about rebukes on the part of the local population.* Lenta.ru. November 8, 2022. – URL: <https://lenta.ru/news/2022/11/08/dagestan/?ysclid=lwmhm2vnkc31440021>

12. Seferbekov R.I. Modern food culture of the rural population of Dagestan: the traditional and new. *Bulletin of Dagestan State University Series 2. Humanities*. 2022. Vol. 37. Is. 1. – Pp. 7–23. (In Russian)

13. Seferbekov R.I., Bulatov B.B., Zulpukarova E.M.-G., Gasanova M.A., Seferbekov M.R. *Anthropology of the Dagestani city: the influence of globalization on the transformation of culture and everyday life of Dagestani citizens in the post-Soviet period. 2nd additional edition.* Makhachkala: Alef, 2022. – 312 p. (In Russian)

14. Starodub T.H. Muslim religious buildings in the system of a medieval Arab city. *Urban art culture of the East: collection of the State Museum of Art of the Peoples of the East.* – Moscow, 1990. – Pp. 190–200. (In Russian)

15. Sheibak V., Rakhimova N.N. The aspects of safety of Russians citizens traveling abroad. *Topical problems of geology, geography, technosphere and environmental safety: collection of articles of the XLIII Students’ Academic Conference of the Faculty of Geology and Geography.* – Orenburg: IP Vostrikov K “Polyart”, 2021. – Pp. 128–132. (In Russian)

16. Ahmed Abu Al-Haya. Jordan: Tourism and conflicts with local communities. *Habitat International*. 2011, no. 35. – Pp. 93–100.

17. Atef Al-Kharabshe. Problems of sustainable water resources management in Jordan. *Jordanian Journal of Earth and Environmental Sciences*. 2020, no. 11 (1). – Pp. 38–48.

18. Bosworth K.E. *Historical cities of the Islamic world.* – Leiden, Brill, 2007. – 615 p.

19. Daher R. Urban Regeneration/Cultural tourism projects: the example of Salt, Jordan “Local participants, international donors and the State”. *International Journal of Heritage Studies*. September 2005, no. 11 (4). – Pp. 289–308.

20. Khamduni H. *Petra region and Transport (lane), at the seminar "Infrastructure and Tourism of Petra"*. – Jordan: Jordan Engineering Association, 2009.

21. Moser S. New Cities in the Muslim World: the cultural policy of planning an "Islamic" City. In: Hopkins P., Kong L., Olson E. *Religion and Place. Landscape, politics and piety.* – London. Springer, dordrecht. 2013. – 236 p.

22. Shtevi M. *Overview of the labor force in Jordan at the seminar "Labor force in Jordan and prospects for the future"*. – Jordan: University of Philadelphia, 2008.



DOI: 10.21779/2077-8155-2024-15-2-62-74

УДК 297.1+398

Содержание статьи

Информация о статье

Р. И. Сефербеков¹
С. М. Галбацев²

Введение.
Календарные и аграрные обряды.
Семейно-бытовые обряды.
Заключение.

Поступила в редакцию: 26.05.2024
Передана на рецензию: 29.05.2024
Получена рецензия: 15.06.2024
Принята в номер: 30.06.2024

Из календарной и семейно-бытовой обрядности
аварцев Гумбета: местный и исламский компоненты

Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского федерального исследовательского центра РАН; ruslan-seferbekov@yandex.ru;

Северо-Кавказский институт (филиал) ВГУЮ (РПА Минюста России); surxaj@bk.ru

Аннотация. В статье на основе собранного в селениях Гумбетовского и Казбековского районов Дагестана полевого материала и литературных источников с использованием общенаучных методов (историко-генетический, ретроспективный и системный) и специальных методов этнологии (опрос, наблюдение) дан анализ корреляции местного и исламского компонентов в календарной и семейно-бытовой обрядности одной из субэтнических групп аварцев – гумбетовцев. Исламская составляющая в форме проведения обрядов «зикр», «мавлид», чтения сур из Корана, участия в ритуалах мусульманских священнослужителей, раздачи милостыни *садакья* органически вплетена в проявляющие устойчивость архаические традиционные церемонии. Это обстоятельство свидетельствует о сложившейся многовековой практике бытования особой синкретической формы верований народов Дагестана, называемой «народный ислам». Он демонстрирует недостаточное знание большинством населения исламских канонических норм, нежелание в силу особенностей этнической психологии и менталитета отказываться от укоренившейся в духовной культуре традиционной обрядности, которая является значимой составляющей этнической, религиозной и культурной идентичностей в эпоху глобализации.

Ключевые слова: календарные и семейно-бытовые обряды, аварцы Гумбета, советский период и Новейшее время, «народный ислам».

¹ Руслан Ибрагимович Сефербеков – главный научный сотрудник отдела этнографии Института истории, археологии и этнографии Дагестанского федерального исследовательского центра РАН, доктор исторических наук; orcid.org/0000-0002-0901-8499.

² Сурхай Магомедович Галбацев – преподаватель кафедры общеобразовательных и правовых дисциплин Северо-Кавказского института (филиал) ВГУЮ (РПА Минюста России).

DOI: 10.21779/2077-8155-2024-15-2-62-74

UDC 297.1+398

	Content of the article	Information about the article
<i>R.I. Seferbekov</i> ³	Introduction.	Received: 26.05.2024
<i>S.M. Galbacev</i> ⁴	Calendar and agricultural rituals.	Submitted for review: 29.05.2024
	Family and household rituals.	Review received: 15.06.2024
	Conclusion.	Accepted for publication: 30.06.2024

From Calendar and Family Rituals of Gumbet Avars: Local and Islamic Components

Institute of History, Archeology and Ethnography of Dagestan Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences; ruslan-seferbekov@yandex.ru

Department of General Education and Legal Disciplines of the North Caucasian Institute (branch) of VSUYU (RPA of the Ministry of Justice of Russia)

Abstract. The paper is based on literary sources and field material collected in the villages of Gumbetovsky and Kazbekovsky districts of Dagestan. The authors, who apply general scientific methods (historical-genetic, retrospective and systemic ones) and specific methods of ethnology (survey and observation), provide an analysis of the correlation of local and Islamic components in the calendar and everyday family rituals of one subethnic group – Gumbet Avars. The Islamic component in the form of *zikh* and *mawlid* rituals, reading surahs from the Qur'an, participation in the rituals of Muslim clergy, distribution of *sadaqa* (alms) is organically woven into archaic traditional ceremonies that show stability. This circumstance testifies to the centuries-old practice of “folk Islam” – the existence of a special syncretic form of belief among the peoples of Dagestan. It demonstrates the poor knowledge of the Islamic canons by the majority of the population, their reluctance, due to the peculiarities of ethnic psychology and mentality, to abandon traditional rituals rooted in the spiritual culture, which is a significant component of ethnic, religious and cultural identities in the era of globalization.

Keywords: calendar and family rituals, Gumbet Avars, Soviet period and modern times, “folk Islam”.

Введение

Одной из задач современного российского кавказоведения является изучение календарных и семейно-бытовых праздников и обрядов, а также бытового функционирования религии в регионе. Это особенно актуально в плане сохранности традиционной обрядности и верований, этнической, религиозной и культурной идентичности в эпоху глобализации. Традиционная календарная и семейно-бытовая обрядность аварцев в определенной степени была изучена российскими кавказоведами. Однако, не были исследованы современные ритуалы и верования и их соотношение с исламом.

В статье даны результаты исследования исламского компонента в календарных ритуалах и обрядах жизненного цикла у аварцев Гумбета – субэтнической группы аварского этноса, расселённого в основном в Гумбетовском и частично в Казбековском рай-

³ *Ruslan Ibragimovich Seferbekov* – Dr. Sc. (History), chief researcher at the Department of Ethnography, Institute of History, Archeology and Ethnography, Dagestan Federal Research Center, Russian Academy of Sciences; orcid.org/0000-0002-0901-8499.

⁴ *Surkhai Magomedovich Galbacev* – Lecturer at the Department of General Education and Legal Disciplines of the North Caucasian Institute (branch) of VSUYU (RPA of the Ministry of Justice of Russia).

онах Республики Дагестан. В задачу входит описание современной календарной и семейно-бытовой обрядности гумбетовцев с фиксацией их местной и исламской составляющих.

При написании статьи мы применили методы исторической науки: историко-генетический метод, позволивший выявить причинно-следственные связи сохранения традиционных верований в обрядности, их корреляции с исламом в ходе исторического развития; ретроспективный метод, давший возможность выявить причины консервации архаичных верований в настоящее время; системный метод, позволивший осознать комплексы обрядов и верований аварцев Гумбета как целостную систему их идентичностей.

Также инструментальной основой статьи послужил собранный летом 2023 г. методами опроса и наблюдения полевой этнографический материал в с. Аргвани, Данух, Ингиши, Сивух и Телетль Гумбетовского района и в с. Артлух Казбековского района Дагестана.

Календарные и аграрные обряды

При изучении народного календаря, верований и религиозных представлений, проявляющихся в обрядах и обычаях календарного цикла, важно разграничить те из них, которые утратили свой религиозный смысл и, трансформировавшись и наполнившись новым содержанием, приобрели значение символов, от тех, которые продолжают сохранять связь с религией [5, с. 6].

В соответствии со сложившимся у аварцев Гумбета сельскохозяйственным календарём в с. Артлух ежегодно 18 марта отмечают день весеннего равноденствия (*их чIараб кьо*), во время которого собравшиеся на годекане старейшины читают первую суру Корана Аль-Фатиха (*АлхIам*). Женщины варят традиционную мучную халву (*бахъухъ*) и раздают её по всем дворам села. В остальных селениях в эти дни проводят праздник первой борозды *Оц бай* («Запрячь быка»), в начале которого устраивают обряд *зикр* [1, с. 77], затем проводят ритуальную борозду, после которой начинаются спортивные соревнования – скачки, бег, борьба, метание камня.

День зимнего солнцестояния *хасел чIун сордо* аварцы Гумбета отмечают тем, что варят ритуальную зернобобовую кашу («мугъ») и раздают её соседям и родственникам.

Наряду с календарными праздниками большое место в общественной жизни гумбетовцев занимают *обряды вызывания дождя* во время засухи. Для вызывания дождя жители с. Данух поднимаются на вершину горы «Галабакли», где устраивают *зикр*, после которого участники обряда раздают присутствующим милостыню (*садакъа*) [3, с. 202]. Такой же обряд проводят и на Харибском перевале. Затем процессия направляется на южную окраину с. Данух, в местность *Бугъун чIвалеб бакI* («Место жертвенного забоя [скота]»), где имеется специальная площадка для забоя жертвенного скота, чьё мясо затем раздают как «садакъа».

Помимо молебнов на вершинах гор и перевалов аварцы Гумбета проводили обряд с участием ряженого *ЦIадул хIама* («Дождевой осёл»). В с. Телетль, где в последний раз этот обряд проводили в 2007 г., в роли ряженой выступала блаженная, которую обрядили в ветви кустарника, называемого на аварском языке *тутукI, некI*. В с. Аргвани, где обряд проводили в 70-х гг. XX в., ряженым был закутанный в траву подросток-сирота. В с. Киятль этот обряд проводят до сих пор.

Особые действия аварцы Гумбета предпринимали при выпадении града. Во многих селениях вплоть до 70-х гг. XX в. во время града для его прекращения во двор дома выходила пожилая женщина без головного убора.

Тесно связаны с календарём аграрные обычаи и обряды. Один из них – *Баццил кIал бухъизе* («Завязать пасть волку») – проводится до сих пор. К нему прибегали в том случае, когда терялась домашняя скотина и была опасность, что её могут задрать волки. В с. Аргвани, где этот обряд проводят до сих пор, мулла или знающий суть и детали этого ритуала человек, читая определенные суры из Корана, завязывает на веревке 9 узелков. Если скот находили невредимым, то узелки развязывали. В с. Телетль на веревке завязывают 7 или 9 узелков. Рассказывают, что в 40-е гг. XX в. женщина из этого селения по имени Абидат направлялась вечером зимой верхом на осле из хутора в своё селение. Вскоре за ней увязался волк. Абидат не растерялась, она громко произносила суры из Корана и завязала 7 узелков на веревке, благодаря чему волк, который, класая зубами, старался ухватить её и осла, не смог нанести им вреда.

Таким образом, исламские ритуалы органически вплетены в дошедшие до нашего времени архаические календарные и аграрные обряды, что свидетельствует об их устойчивости и функциональности.

Семейно-бытовые обряды

Как и у других народов Дагестана [7; 11–12] и Северного Кавказа [19], неотъемлемой частью семейного быта аварцев Гумбета являются обряды жизненного цикла. Некоторые из них были нами частично описаны [17; 18]. Следует подчеркнуть, что у гумбетовцев они отличаются своей консервативностью. Достаточно вспомнить хотя бы то, что такие древние формы брака, как левират и сорорат, сохранялись у гумбетовцев вплоть до позднего советского периода.

Обряды, связанные с рождением ребёнка. Как и у других дагестанцев, родильные обряды гумбетовцев были направлены на защиту здоровья и жизни беременной, роженицы, матери и ребенка. Большим несчастьем для женщины было бесплодие, для излечения которого ей давали есть мясо определенных видов дичи. Например, в с. Артлух бесплодной давали есть мясо куропатки («мокъокъ») или улара («Ганса»).

Для беременных существовали особые, связанные с архаичными верованиями, ограничения в пище. В народе считали, что беременной можно есть всё, что она пожелает. Однако некоторые виды пищи могли затянуть родовой период или же нанести вред её ещё неродившемуся ребёнку. Верили, что, если беременная отведала конину, то родовой период у неё затянется. Для того чтобы избежать этого, она должна была накормить лошадь овсом из своего подола. В с. Ингиши по этой же причине беременной противопоказана была зайчатина. Беременной нельзя было есть мясо домашнего животного, которое покусал, но не загрыз волк – опасались, что ребенок родится с «волчьей пастью», что будет часто плакать, и у него будет болеть живот (с. Артлух). Такие же пищевые ограничения бытовали у кайтагских кумыков [2].

Беременной запрещалось убивать змей из опасения, что злость и агрессивность этой рептилии может перейти на её будущего ребенка (с. Сивух).

Нельзя было неродившемуся ещё ребёнку покупать заранее одежду и готовить люльку (с. Телетль).

У гумбетовцев старшего поколения всё ещё сохраняется вера в демонов-антагонистов беременных [16]. По поверьям, этот демон – *КъумIучI* («Обитающая вне дома») – ночью крал плод из утробы женщин, оставляя на пороге (с. Сивух) или на постели (с. Ингиши) несколько капелек крови (с. Сивух) как знак своего пребывания. По свидетельству старожил, в прошлом такие случаи были нередки.

По сновидениям [21, с. 196] и форме живота беременной старались определить пол будущего ребенка. Если беременной во сне приснится конь, то, значит, у неё родит-

ся мальчик, а если серьги – девочка. Если у неё живот округлый, значит, родится девочка, а если заостренный – мальчик.

При трудных родах для их облегчения муж роженицы стрелял вблизи неё из ружья, чтобы напугать её (с. Артлух) или же перешагивал через неё трижды туда и обратно (с. Ингиши). Иногда через роженицу переступал не муж, а женщина, родившая двойню (с. Артлух). В некоторых случаях при трудных родах к роженице приглашали женщину, которая видела, как «сплелись две змеи» (*Клиго жемараб рохь*) (с. Сивух). Как лекарство ей давали пить воду, в которую клали змеиный выползок (с. Артлух).

Если беременная не могла разродиться и умирала до родов, то вместе с ней в могилу клали еще один саван – для её неродившегося ребёнка (с. Сивух).

В течение 40 дней после родов роженице нельзя было брать в руки острые колющие и режущие предметы (нож, ножницы, иголку), так как верили, что они могут навредить её ребенку (с. Аргвани).

Наречение именем. Как и другие дагестанцы [13], гумбетовцы в течение недели после рождения ребенка нарекают его именем. В последние десятилетия детей называют в основном мусульманскими именами: Абдулла, Абубакр, АхИмад, Адам, Аббас, Анас, Асхаб, Мавлидин, Махач, Махди, Мухаммад, Рамазан, Рустам, Саад, Саид, Усама, Хабиб, Хаджимурад, Халид, Шамиль; Айшат, Азра, Аминат, Атикат, Бика, Зумурат, Мадина, Макка, Марьям, Меседу, Муслимат, Райяна, Рамлат, Рахил, Руфайда, Сафия, Сумая, Фатима, Хава, Хадижат, Халимат, Хавсат.

По случаю имянаречения устраивается «мавлид» [15, с. 163] с обильным угощением.

Укладывание в люльку. Ребенка укладывает в люльку женщина, отличающаяся крепким сном (с. Сивух). Чтобы ребенок хорошо спал, применяли универсальный для большинства народов Дагестана способ – в его люльку сначала укладывали кошку (с. Артлух). С этой же целью под подушку малыша клали бутень (*кьвали*) (с. Телетль), а под матрас – «ослиную траву» (*хIамил сакI*) (с. Данух).

Ограничения и табу. У гумбетовцев сохранились связанные со взглядом и другими заболеваниями ограничения и табу. Если сын очень похож на своего отца, ему шьют одежду из отцовской рубахи – чтобы его не сглазили (с. Телетль). В первые 40 дней после рождения к ребенку нельзя было заходить с сырым мясом и приходиться с кладбища (с. Артлух). В отсутствие ребенка люльку чем-нибудь накрывают сверху, чтобы в неё не забралась шайтаны (с. Телетль).

По представлениям, ребенок во сне улыбается, значит, «его развлекают опекающие его ангелы» (с. Данух). Взрослым в этот момент нельзя улыбаться, т. к. ангелы, подумав, что их передразнивают, могут обидеться и покинуть ребенка (с. Телетль). Когда малыш во сне улыбается, взрослым в этот момент нельзя улыбаться и трогать ребенка – «ангелы разбегутся» (с. Ингиши).

Если ребенок плачет во сне, значит, его пугают шайтаны, нашептывая ему следующие слова: «У тебя отец и мать умрут» (с. Телетль).

Ребёнка нежелательно подносить к зеркалу (границе миров), увидев своё отражение, он может испугаться (с. Артлух). Полагали, что, если ребёнка показывать в зеркало, он вырастет хилым и слабым (с. Сивух). После вечернего намаза вообще нежелательно смотреться в зеркало – «там можно увидеть шайтана» (с. Телетль).

Боясь задержки речи, ребенка не сажали на лошадь (с. Телетль), осла (с. Аргвани, Ингиши), корову (с. Ингиши) до того, как он начнет говорить.

Ребенку не давали смотреть вслед идущей на кладбище процессии с покойником – «он утянет за собой ребёнка» (с. Телетль). До того, как ребенку исполнится один год,

его постиранную одежду не вывешивали на улице из боязни, что её сглазят и она может навредить малышу (с. Ингиши).

Стрижка утробных волос. Одной из обязательных процедур, которым подвергается новорожденный, является стрижка утробных волос. Стрижет ребёнку волосы его дедушка или отец. Утробные волосы бреют на 7-й день (с. Телетль), на 30 или 40-й день (с. Ингиши, Данух) после рождения ребенка.

В с. Артлух сбритые утробные волосы кладут под матрас люльки, в которой спит ребенок. Когда малыш начинает говорить, ему показывают эти волосы и спрашивают: «Чьи они?». В зависимости от ответа ребенка ему предсказывают счастливую или несчастливую жизнь. Волосы затем выбрасывают или кладут под притолокой в хлеву или же затыкают их в щели между камнями кладки стены дома.

В с. Ингиши утробные волосы кладут в люльку ребенка, а затем, когда он начинает говорить – затыкают в щели между камнями в кладке старинного дома.

В с. Аргвани сбритые утробные волосы и состриженные утробные ногти вместе с высушенной отпавшей пуповиной ребенка завязывают в узелок и подвешивают на перекладине люльки.

В с. Телетль сбритые волосы кладут в щель между камнями в кладке стены мечети или *зиярата* на могиле местного *хафиза* Муртазаали.

В с. Сивух волосы кладут между камнями в стене мечети.

В с. Данух состриженные волосы хранят, положив их между страниц Корана.

Появление первого молочного зуба и его выпадение. Когда у малыша начинают прорезываться молочные зубы, родственницы с отцовской стороны массируют ему дёсны – «чтобы зубы были крепкими» (с. Ингиши). Считается нежелательным, чтобы первый молочный зуб во рту ребенка увидели его мама (с. Сивух) или папа (с. Телетль), так как существует поверье, что «остальные зубы будут прорезаться мучительно для малыша».

После того как у ребенка выпадут первые молочные зубы, его дёсна обмазывают мёдом и мучной халвой («бахъухъ») (с. Телетль). В образовавшееся после выпавшего зуба дупло кладут кусочек мучной халвы (с. Ингиши).

В с. Артлух первый выпавший молочный зуб, стоя спиной к жилищу, забрасывают на крышу дома, в котором живут долгожители, с пожеланием, чтобы ребенок жил так же долго. По этому случаю варят зернобобовую кашу «мугъ» и раздают соседям и родственникам.

В с. Аргвани первый выпавший молочный зуб закидывают под ларь (*гъамас ца-гъур*) с мукой со словами: *Гъаб рокъол ца ма дуге, дур маххул ца – дие!* («Мой костяной зуб – тебе, твой железный – мне»).

В с. Ингиши выпавший молочный зуб клали в отверстие в углу дверного порога со словами: *Дуда меседил цаби рижаги!* («Чтоб у тебя выросли золотые зубы!»). Иногда его клали в щель между камнями кладки дома состоятельного человека.

В с. Телетль выпавший молочный зуб кладут в дырочку в углу дверного порога.

Учитывая, что дверной порог и углы жилища обладали у народов Дагестана особой семантической значимостью «как объемно-пространственные локусы, в которых может появиться и действовать мифический «хозяин», покровительствующий / не покровительствующий живущей здесь семье» [9, с. 28, 39], данный обычай можно рассматривать как жертвоприношение домовому (первым выпавшим зубом) с тем, чтобы добиться его покровительства над ребенком.

Первые шаги. Когда ребенок делает первые шаги, меж его ног (сзади наперед) пропускают хлебную баранку (*гор*) (с. Телетль, Сивух), которую затем разламывают на куски и раздают присутствующим.

В с. Сивух, если ребенок вовремя не начинал ходить, то его 3 или 7 раз протаскивали между ветвями У-образного (вилообразного) дерева, а в с. Ингиши сажали верхом на лошадь.

Если ребенок вечером спотыкался и падал, то считали, что ему подставили подножку шайтаны. Для очищения этого места от нечистой силы и чтобы ребенок впоследствии не заболел, читали суру *Къулъу*, обрызгивали землю водой и разбивали на ней три яйца.

Обрезание («суннат») делают ребенку в возрасте 3–7 лет. В с. Ингиши эту операцию обычно проделывал местный «мастер» (*суннатчи*) Ахкубек Ханмагомедов (ум. в 1990 г.).

Обряды и обычаи по защите ребенка в вечернее время. Особые приёмы защиты от нечистой силы предпринимались в вечернее время, когда она активизировалась и могла нанести вред ребенку. В с. Аргвани возвращающаяся ночью домой молодая мать с ребенком кладет в пеленки малыша кусочек хлеба как оберег от нечистой силы. В с. Телетль, если собирались в вечернее время вынести на улицу ребенка, которому ещё не исполнился один год, то в пеленки ему клали кусочек хлеба и чеснок как обереги от сглаза и злых духов.

В с. Артлух, если матери с грудным ребенком необходимо было вечером куда-либо выйти в гости или по делу, то она по пути своего следования крошила позади себя кусочки хлеба как подношение для демона кладбища *Бакъараб рухI* («Голодный дух»), который появлялся в селении в тёмное время суток в белом одеянии и пугал людей. Для того чтобы обезопасить ребёнка от козней нечистой силы, его лоб обмазывали сажей (оберег).

В с. Сивух мать, несущая грудного ребенка в вечернее время по улице, крошила кусочки хлеба вдоль дороги, чтобы *дандиял* («потусторонние» [сущности]) не навредили её малышу.

В с. Телетль, чтобы ребенка не сглазили и чтобы уберечь его вечером на улице от козней злых джиннов и шайтанов, пятки, лоб и за ушами малыша обмазывали сажей. С этой же целью сзади на левом плече на одежду ребенка пришивали амулет (*сабаб*).

Возвращаясь из «дома, где оплакивали покойника» (*маглурукъ*), кормящая мама промывала проточной водой своё лицо и глаза – имелось поверье, что в противном случае её ребёнок вырастет хилым.

Вера в демонические персонажи. Как и другие мусульмане, гумбетовцы верят в существование джиннов и шайтанов [8, с. 186]. Перекрёсток трёх дорог (Мехельта – Ингиши – Тлярата) называется *Шайтан кIкIал* (Ущелье шайтана). В 3 км к северо-западу от с. Ингиши находится ущелье, в котором якобы водятся шайтаны. Когда женщины идут на мельницу молоть зерно, шайтаны будто бы бросают в них камнями. Шайтаны могут принимать облик людей, но их можно распознать по косым глазам. Помимо названного ущелья, шайтаны водятся и на мельницах.

Помимо веры в персонажей мусульманской мифологии, у аварцев Гумбета до сих пор бытуют поверья в существовании образов традиционной демонологии. Одним из них является домовая *ХъегIело*, который, как говорят, мог являться ночью в зоо- и антропоморфном облике (с. Ингиши) и водится в тех домах, где в брёвнах перекрытия потолка была использована вилообразная балка в форме буквы «У» (с. Артлух, Телетль). Рассказывают также, что *ХъегIело* обладает волшебными предметами – «золотой

шапочкой» (*меседил такъи*) и «золотым посохом» (*меседил гланса*). Если человек, на которого навалился *Хъегъело*, сумеет выскользнуть из-под него и завладеть этими предметами, то он обретет богатство, а домовый исполнит любое его желание и больше не будет докучать ему по ночам (с. Аргвани, Ингиши, Телетль). Для того чтобы домовый не донимал человека, ему приказывали исполнить невыполнимое, например, построить золотую лестницу (*меседил мали*) от земли до неба, или перелить дуршлагом море с одного места на другое, или же принести воду в сите (с. Телетль).

В с. Сивух домового знают под именем *Реседобо*. Он будто бы обладает волшебной тростью (*гланса*). Для того чтобы он больше не приходил, надо было читать перед сном *Къулгъу* или, находясь в туалете, что-нибудь съесть.

Похоронные обычаи и обряды. Частью семейно-бытовых обрядов гумбетовцев являются похоронные обряды, которые частично нами описаны (траур и поминки) [18]. Аварцы Гумбета, как и большинство дагестанцев, проводят их по установленным в *мазхабе* имама аш-Шафи‘и правилам [20]. Большое место в их верованиях о культуре смерти [14] играли сновидения [21, с. 196]. В с. Артлух полагали, что, если во сне приснились выпавшие с кровью зубы, то это было к добру. Если же зубы (верхние зубы – родственник по отцовской линии, нижние зубы – по материнской) выпали без крови – это к смерти кого-либо из близких. К смерти были и другие приснившиеся во сне приметы: грязная вода (ассоциация с водой, в которой обмывали покойника), сырое мясо (связывается с трупом), разрушенная крыша дома (отождествляется с хаосом, разрушением, смертью), свадьба (по закону зеркальной симметрии – похороны). Если покойник во сне что-либо даёт тебе – это к добру и, наоборот, если ты даёшь ему какую-либо вещь по его просьбе – к несчастью, к убыли. Потерять во сне обувь – к смерти кого-либо из близких. Плохой сон никому не рассказывают из опасения, что он сбудется. Если же ты не можешь удержаться и хочешь им с кем-нибудь поделиться, то следует подойти к любому камню и рассказать ему свой сон. В таком случае плохой сон не сбудется.

В с. Телетль верили, что выпавшие во сне передние зубы – к смерти близких родственников. Видеть себя во сне на белом коне – к смерти. Если пожилая женщина увидит себя во сне беременной – к болезни. Видеть во сне грязную воду – к сплетням о тебе. Если увидеть во сне змею, значит, о тебе сплетничают женщины, а если собаку – мужчины.

В с. Сивух обрушившиеся во сне угол или крыша дома были приметой смерти кого-либо из близких. Приснившиеся выпавшие с кровью зубы – были приметой смерти близкого родственника, а если без крови – к добру. Видеть во сне сырое мясо, грязную воду (приснившаяся чистая вода – к добру), танцующим на свадьбе – к несчастью. Если приснилось, что садишься на коня – к исполнению желаний, если во сне совершил омовение для намаза – к удаче в делах. Если покойник во сне что-либо даёт тебе – это к добру. Рекомендовалось никому не рассказывать сны, иначе они больше не будут сниться.

По верованиям жителей с. Ингиши, приснившиеся грязная вода, потерянная обувь – к несчастью, к смерти. Чтобы не сбылись плохие сны, лучше никому их не рассказывать, а если всё-таки рассказал и, то необходимо произнести следующее заклинание: *«ЛъикIалъе, рохалие»* («К добру, к радости!»).

Предвестниками чьей-либо смерти были карканье вороны (*чIегIепаб гъедо*) и крик совы (руз). Если каркала ворона, то ей говорили: *«Мунго дуего!»* («Сама себе» [то есть «тебе того же», «чтобы твоё карканье обратилось против тебя же»]). Услышав во-

ронье карканье, было принято произносить заклинание: «*ЛъикIалъе батайги!*» («Пусть будет к добру!»). Стрекочущая без умолку сорока была вестницей прихода в дом гостей.

Приметой скорой смерти долго болеющего человека было побледнение покровов лица (с. Артлух), пожелтение ушей, выступание пота на верхней губе, глубокое западание глазных яблок (с. Аргвани), опухание ног (с. Ингиши).

Если человек умер с открытыми глазами, «значит, перед смертью хотел увидеть любимого человека» (с. Артлух).

Гумбетовцы верили, что душа человека выходит изо рта (с. Артлух, Ингиши), и она остается у тела ещё 7 дней (с. Артлух).

Умерший в возрасте до 15 лет подросток (то есть до исполнения совершеннолетия) считался безгрешным, которому на том свете уготована в качестве жены райская гурия (*хIурулгIин*) (с. Данух).

Сразу же после смерти человека в доме занавешивают зеркала. Питьевую воду, если она в кувшине не была прикрыта, выливают.

На живот покойника, чтобы он не распух, кладут Коран и зеркало. Рассказывают, что в 70-е гг. XX в. в с. Телетль умерла одна беременная женщина. Когда её завернули в саван, ей на живот положили бумажные ножницы, «чтобы ангелы на том свете перерезали пуповину её неродившемуся ребёнку».

Интересно отметить, что табасаранцы, чтобы живот покойника не распух», клали на него ножницы [4, с. 176].

Воду, в которой обмывали тело покойника, выливают в укромное место – туда, куда не ступает нога человека. Имелось поверье, что, если случайно наступишь на эту воду, «заболеешь» (с. Данух).

Громко оплакивать умершего и причитать по нему нельзя – «*Аллагъасул цим бахъуна*» («Аллах разозлится»), «*Хабаль гъов вукIина шокъролье лъим бахун*» («В могиле он будет по горло в воде») (с. Данух), «*Хобальуб хварасул черхалде цIадул теретал рортize руго*» («На покойника в могиле будут сыпаться огненные угли») (с. Сивух).

В плачах (способ коммуникации с душами потустороннего мира) [10, с. 105–106] и при выносе тела покойного (с. Артлух) женщины через усопшего передают привет («салам») ранее умершим. Говорят, что им «нравится, когда им передают приветы» (с. Телетль).

Тело человека измеряют верёвкой, чтобы по её длине выкопать могилу. После того как тело опускают в могилу, эту верёвку кладут туда же и закапывают (с. Артлух).

Иногда в саван кладут погребальную одежду для тех, кто погиб на войне или утонул – «чтобы покойный передал её им на том свете» (с. Артлух).

Если при закапывании тела на кладбище шёл дождь и хотя бы одна капля попала в могилу, «значит, будут ещё смерти». Чтобы избежать этого, над могилой держат одеяло (с. Аргвани).

Гумбетовцы справляют поминки на 3, 7, 52-й дни и на годовщину. На поминках устраивают обряд «зикр». До начала 90-х гг. XX в. всех пришедших на поминки угощали кусками курдюка. Сейчас им дают по 3 кг сахара, кусок курдюка и круглую тонкую лепёшку, обмазанную маслом (*панкъ*), сверху которой кладут мучную халву (*бахъухъ*) (с. Данух).

Бывали также случаи «прижизненных поминок» (с. Артлух). Одинокий человек, у которого не было близких родственников, при жизни раздавал садака, читал зикр и всё, что полагается после похорон

У гумбетовцев было принято кормить души умерших предков запахом пищи. В пятницу, после полуденного намаза, на раскаленную сковороду кидали кусочек жира

(*mIamlu*) и обносили её по всем комнатам жилища и вокруг дома, чтобы души умерших (посещающих дом в этот день) насытились запахом (с. Ингиши).

После похорон на могиле устанавливают памятник. После 2000-х гг. фотографии покойников на памятниках не устанавливают, а те, которые были прикреплены ранее – снимают.

Примечательно, что вышеописанные похоронные обряды аварцев Гумбета во многом совпадают с подобными же ритуалами у других народов Дагестана, например, у лезгин [6].

Заключение

Рассмотренные современные календарные и семейно-бытовые обряды и представления аварцев Гумбета свидетельствуют о живучести и устойчивости традиционных ритуалов и верований, в которые органично вплетены мусульманские религиозные установления. Присутствие синкретического «народного ислама» свидетельствует о важности в этнической, религиозной, культурной и обрядовой идентичностях гумбетовцев этих двух компонентов (ислама и традиционных верований). В то же время бытовое функционирование ислама у аварцев Гумбета показывает слабое знание ими исламских канонов, что мы можем наблюдать на примере живучести языческих по сути праздников (день весеннего равноденствия, день первой борозды, день зимнего солнцестояния) и проводимых на вершинах гор и перевалов обрядов вызывания дождя и солнца, в том числе и с участием ряженных; «завязывания пасти волку»; родильных обрядов (пищевые табу для беременной, приёмы облегчения трудных родов, укладывание ребенка в люльку, стрижка утробных волос, появление и выпадение первых молочных зубов, первые шаги малыша и др.); верований о демонах-антагонистах беременных и домовых; связанных с приметами о смерти интерпретаций сновидений; занавешивании зеркал; обычаев класть на живот покойника зеркало, передачи вместе с покойником приветов и вестей ранее умершим; разными сроками поминок; устойчивости ритуальных архаичных блюд (*мугь*, *бахъухъ*) и др.

Исламский компонент сопровождает перечисленные обряды проведением *зикра* и *мавлида*, произношением сур из Корана, раздачей милостыни (*садакъя*), наречением младенцев в основном мусульманскими именами, обрядом обрезания, верой в мусульманские мифологические персонажи (гурии, шайтаны и др.), запретами на громкое оплакивание и причитания по умершему, установлении на его памятнике фотографии.

Подобное причудливое тесное сочетание местных архаических ритуалов и верований с мусульманскими религиозными канонами, свойственное народам Дагестана, демонстрирует многовековое бытование дагестанского варианта «народного ислама», в том числе и в эпоху глобализации.

Информаторы

1. Абдулаева Асият Госеновна, 1960 г. р., с. Аргвани Гумбетовского р-на РД.
2. Абубакарова Азра Абдулвадудовна, 1961 г. р., с. Телетль Гумбетовского р-на РД.
3. Аbugасанова Джамилят Халилулаевна, 1971 г. р., с. Телетль Гумбетовского р-на РД.
4. Ахкубекова Гулисат Хабибовна, 1963 г. р., с. Ингиши Гумбетовского р-на РД.
5. Гаирбекова Хадижат Идрисовна, 1957 г. р., с. Артлух Казбековского р-на РД.
6. Гасандибирова Айшат Гасандибировна, 1952 г. р., с. Данух Гумбетовского р-на РД.
7. Джабраилова Хадижат Галбацдибировна, 1969 г. р., с. Сивух Гумбетовского р-на РД.
8. Магомеднасирова Муьминат Магомедовна, 1965 г. р., с. Данух Гумбетовского р-на РД.

9. Магомедова Сахиб Хайбулаевна, 1986 г. р., с. Чирката Гумбетовского р-на РД.
10. Ниматулаева Савдат Абушейховна, 1973 г. р., с. Ингиши Гумбетовского р-на РД.
11. Нурмагомедова Аминат Шуайбовна, 1941 г. р., с. Ингиши Гумбетовского р-на РД.
12. Султанахмедова Зумурат Госеновна, 1977 г. р., с. Артлух Казбековского р-на РД.
13. Хайбулаева Курманди Курбанулаевна, 1973 г. р., с. Сивух Гумбетовского р-на РД.

Литература

1. *Акимукин О.Ф.* Зикр // *Ислам: энциклопедический словарь* / отв. ред. С. М. Прозоров. – М.: Наука, ГРВЛ, 1991.
2. *Алимова Б.М.* Обряды и обычаи, связанные с рождением ребенка у кайтагских кумыков // *Брак и свадебные обычаи у народов Дагестана в XIX – начале XX в.: сб. ст. – Махачкала: Институт ИЯЛ Даг. филиала АН СССР, 1986. – С. 55–72.*
3. *Боголюбов А.С.* Садака // *Ислам: энциклопедический словарь* / отв. ред. С. М. Прозоров. – М.: Наука, ГРВЛ, 1991.
4. *Булатов Б.Б., Гашимов М.Ф., Сефербеков Р.И.* Культура и быт табасаранцев в XIX – XX веках. – Махачкала: Институт ИАЭ ДНЦ РАН, 2004. – 266 с.
5. *Булатова А.Г.* Сельскохозяйственный календарь и календарные обычаи и обряды народов Дагестана. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999. – 288 с.
6. *Гаджиев Г.А.* Пережитки древних представлений в похоронно-поминальных обрядах лезгин // *Семейный быт народов Дагестана в XIX–XX вв.* / отв. ред. М.-З.О. Османов. – Махачкала: Институт ИЯЛ Дагестанского филиала АН СССР, 1980. – С. 29–46.
7. *Гаджиева С.Ш.* Семья и брак у народов Дагестана в XIX – начале XX в. – М.: Наука, 1985. – 360 с.
8. *Грязневич П.А., Басилов В.Н.* Мусульманская мифология // *Мифы народов мира: энциклопедия; в 2 т.* / отв. ред. С. А. Токарев. – 2-е изд. – М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 2. – С. 184–187.
9. *Криничная Н.А.* Красный угол: об истоках и семантике сакрального локуса (по севернорусским материалам) // *Этнографическое обозрение*. 2009. № 2. – С. 28–42.
10. *Кузнецова В.П.* Плачи // *Народные знания. Фольклор. Народное искусство.* – М.: Наука, 1991. Вып. 4. – (Свод этнографических понятий и терминов).
11. *Мусаева М.К.* Традиционные обычаи и обряды народов Нагорного Дагестана, связанные с рождением и воспитанием ребенка. – Махачкала: Институт ИАЭ ДНЦ РАН, 2006. – 218 с.
12. *Мусаева М.К.* Этнография детства народов Дагестана. – Махачкала: Институт ИАЭ ДНЦ РАН, 2007. – 251 с.
13. *Мусаева М.К.* Выбор имени новорожденному: традиции и представления народов Дагестана в XIX – начале XX в. // *Дагестанский этнографический сборник* / отв. ред. М. А. Агларов. – Махачкала: Институт ИАЭ ДНЦ РАН; ДИНЭМ, 2011. Вып. V. – С. 127–132.
14. *Мусаева М.К.* Этнокультура смерти народов Дагестана: похоронно-поминальные обряды, обычаи и представления // *Материалы Всероссийской (с международным участием) научно-практической конференции «Проблемы истории, методологии, историографии и источниковедения народов Северного Кавказа: опыт и уроки»* (г. Нальчик, 30 июня – 2 июля 2022 г.) / под ред. П. А. Кузьмина. – Нальчик: КБГУ им. Х. М. Бербекова; Принт Центр, 2022. – С. 310–315.
15. *Резван Е.А.* Маулид // *Ислам: энциклопедический словарь* / отв. ред. С. М. Прозоров. – М.: Наука, ГРВЛ, 1991.

16. Сефербеков Р.И., Разаханов С.С., Галбацев С.М. Мифологические персонажи традиционных верований аварцев Гумбета (вторая половина XX – начало XXI в.) // История, археология и этнография Кавказа. 2022. Т. 18, № 3. – С. 805–822.

17. Сефербеков Р.И., Зильпукарова Э.М.-Г., Галбацев С.М. Современный брак и семейно-бытовые обряды аварцев Гумбета: традиции и инновации // Вопросы истории. 2022. № 11 (1). – С. 70–81.

18. Сефербеков Р.И., Галбацев С.М. Современные практики поминок и траура в похоронных обрядах аварцев Гумбета: исламский и неисламский компоненты // Исламоведение. 2023. Т. 14, № 3 (57). – С. 43–57.

19. Смирнова Я.С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа (вторая половина XIX – XX в.). – М.: Наука, 1983. – 264 с.

20. Сущность смерти и похоронный обряд: по *мазхабу* имама аш-Шафи'и; учебное пособие для студентов теологических и философских специальностей. – Махачкала: Институт теологии и международных отношений, 2009. – 394 с.

21. Токарев С.А. Сновидения // Религиозные верования. – М.: Наука, 1993. Вып. 5. – (Свод этнографических понятий и терминов).

22. Толстая С.М. Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // Славянский и балканский фольклор: Верования, текст, ритуал. – М.: Наука, 1994. – С. 111–129.

References

1. Akimoshkin O.F. Zikr. In: *Islam: encyclopedic dictionary* / ed. S.M. Prozorov. – Moscow. Nauka, GRVL, 1991. – 77 p. (In Russian)

2. Alimova B.M. Rites and customs associated with the birth of a child among the Kaitag Kumyks. *Marriage and wedding customs among the peoples of Dagestan in the 19th – early 20th centuries: Collected papers. Art.* – Makhachkala: Institute of IAL Dag. branch of the USSR Academy of Sciences, 1986. – Pp. 55–72. (In Russian)

3. Bogolyubov A.S. Sadaka. In: *Islam: encyclopedic dictionary*. Ed. S.M. Prozorov. – Moscow. Nauka, GRVL, 1991. – 202 p. (In Russian)

4. Bulatov B.B., Gashimov M. F., Seferbekov R. I. *Culture and life of Tabasarans in the 19th – 20th centuries*. – Makhachkala: Institute of the IAE DRC RAS, 2004. – 266 p. (In Russian)

5. Bulatova A.G. *Agricultural calendar and calendar-related customs and rituals of the peoples of Dagestan*. St. Petersburg: St. Petersburg Oriental Studies Publishing House, 1999. – 288 p. (In Russian)

6. Gadzhiev G.A. Remnants of ancient representations in the funeral and funeral rites of the Lezgins // *Family life of the peoples of Dagestan in the 19th – 20th centuries* / ed. M.-Z. O. Osmanov. – Makhachkala. Institute of Sciences of the Dagestan Branch of the USSR Academy of Sciences, 1980. – Pp. 29–46. (In Russian)

7. Gadzhieva S.Sh. *Family and marriage among the peoples of Dagestan in the 19th – early 20th centuries*. – Moscow. Nauka, 1985. – 360 p. (In Russian)

8. Gryaznevich P.A., Basilov V.N. Muslim mythology. In: *Myths of the peoples of the world: Encyclopedia: in 2 volumes* / ed. S.A. Tokarev. 2nd ed. – Moscow. Russian Encyclopedia, 1994. Vol. 2. – Pp. 184–187. (In Russian)

9. Krinichnaya N.A. The Red corner: on the origins and semantics of the sacred locus (based on North Russian materials). *Ethnographic review*. 2009. No. 2. – Pp. 28–42. (In Russian)

10. Kuznetsova V.P. Cries. In: *Folk knowledge. Folklore. Folk art: A collection of ethnographic concepts and terms*. Moscow. Nauka, 1991. Is. 4. – Pp. 105–106. (In Russian)
11. Musaeva M.K. *Traditional customs and rituals of the peoples of Highland Dagestan, associated with the birth and upbringing of a child*. – Makhachkala. Institute of the IAE DNC RAS, 2006. – 218 p. (In Russian)
12. Musaeva M.K. *Ethnography of the childhood of the peoples of Dagestan*. – Makhachkala. Institute of the IAE DNC RAS, 2007. – 251 p. (In Russian)
13. Musaeva M.K. Choosing a name for a newborn: traditions and representations of the peoples of Dagestan in the 19th – early 20th centuries // *Dagestan ethnographic collection / ans*. Editor-in-charge M. A. Aglarov. – Makhachkala: Institute of the IAE DNC of the Russian Academy of Sciences, Religion, 2011. Is. 5. – Pp. 127–132. (In Russian)
14. Musaeva M.K. Ethnoculture of death of the peoples of Dagestan: funeral rites, customs and representations // *Proceedings of the All-Russian (with international participation) scientific-practical conference “Problems of history, methodology, historiography and source studies of the peoples of the North Caucasus” (Nalchik, June 30 – July 2, 2022)* / Ed. P. A. Kuzminova. Nalchik: Print Center of Berbekov State University of Kabardino Balkaria, 2022. – Pp. 310–315. (In Russian)
15. Rezvan E. A. Mawlid. In: *Islam: encyclopedic dictionary* / Ed. S.M. Prozorov. – Moscow: Nauka, GRVL, 1991. – P. 163. (In Russian)
16. Seferbekov R.I., Razakhanov S.S., Galbacev S.M. Mythological characters of traditional beliefs of Gumbet Avars (second half of the 20th – early 21st centuries). *History, archeology and ethnography of the Caucasus*. 2022. Vol. 18, no. 3. – Pp. 805–822. (In Russian)
17. Seferbekov R.I., Zulpukarova E.M.-G., Galbacev S.M. Modern marriage, family and household rituals of Gumbet Avars: traditions and innovations. *Questions of history*. 2022. No. 11 (1). – Pp. 70–81. (In Russian)
18. Seferbekov R.I., Galbacev S.M. Modern practices of funeral and mourning in the funeral rites of Gumbet Avars: Islamic and non-Islamic components. *Islamovedenie*. 2023, Vol. 14, no. 3 (57). – Pp. 43–57. (In Russian)
19. Smirnova Ya.S. *Family and family life of the peoples of the North Caucasus (second half of the 19th – 20th centuries)*. – Moscow: Nauka, 1983. – 264 p. (In Russian)
20. *The nature of death and the funeral rite: According to the Madhhab of Imam al-Shafi‘i: A textbook for students of theological and philosophical specialties*. Makhachkala: Institute of Theology and International Relations, 2009. – 394 p. (In Russian)
21. Tokarev S.A. Dreams // *Religious beliefs: A collection of ethnographic concepts and terms*. – Moscow: Nauka, 1993. Is. 5. – P. 196. (In Russian)
22. Tolstaya S.M. Mirror in traditional Slavic beliefs and rituals. *Slavic and Balkan folklore: Beliefs, text, ritual*. – Moscow: Nauka, 1994. – Pp. 111–129. (In Russian)

DOI: 10.21779/2077-8155-2024-15-2-75–84

УДК 297.1

Содержание статьи

Информация о статье

*Р.У. Ходжаева*¹

Введение.
Роль Корана в развитии науки о риторике и толкование Корана в филологическом аспекте.
Влияние коранических мотивов, образов и лексики на макамы аз-Замахшари.
Заключение.

Поступила в редакцию: 20.04.2024
Передана на рецензию: 26.04.2024
Получена рецензия: 20.05.2024
Принята в номер: 30.06.2024

Коранические заимствования в макамах аз-Замахшари и их функциональная нагрузка

Ташкентский государственный университет востоковедения, Республика Узбекистан; ranohodjaeva1941@gmail.com

Аннотация. В статье рассматриваются коранические мотивы и образы в макамах Абуль-Касима Махмуда аз-Замахшари, знаменитого средневекового ученого-филолога, литератора и философа из Хорезма. Блестящий знаток и толкователь Корана, он в своем труде «Ал-Кашшаф» комментирует Священную книгу мусульман не только с точки зрения её религиозных предписаний, но также как филолог, одним из первых уделяет глубокое внимание изучению стилистических достоинств, лексического богатства, риторики, красоты изречений Корана. Влияние Корана сказывается и на художественном литературном наследии аз-Замахшари, включившего много коранических реминисценций и образов, несущих в произведениях литератора различные смысловые нагрузки. Перенос нравственно-этические и эстетические ценности Корана в свои макамы, аз-Замахшари решает и воспитательные задачи среди молодежи, направляя её на путь знания и созидания, формируя высокие нравственные устои.

Ключевые слова: макама, Коран, тафсир, адиб, риторика, смысловая нагрузка, устойчивые ассоциации, интертекстуальность связей, морально нравственные заповеди.

DOI: 10.21779/2077-8155-2024-15-2-75–84

UDC 297.1

Content of the article

Information about the article

*R. U. Khodjaeva*²

Introduction.
The role of the Qur'an in the development of rhetoric and the interpretation of the Qur'an in the philological aspect.
The influence of Qur'anic motifs, im-

Received: 20.04.2024
Submitted for review: 26.04.2024
Review received: 20.05.2024
Accepted for publication: 30.06.2024

¹ *Рано Умаровна Ходжаева* – профессор кафедры литературы стран Востока и сравнительного литературоведения Ташкентского государственного университета востоковедения Республики Узбекистан, доктор филологических наук.

² *Rano Umarovna Khodjaeva* – Doctor Sc. (Philology), professor at the Department of Oriental Literature and Comparative Literary Studies of Tashkent State University of Oriental Studies of the Republic of Uzbekistan.

ages and vocabulary on the maqams of
az-Zamakhshari.
Conclusion.

Qur'anic Borrowings in the Maqams by al-Zamakhshari and Their Functional Yield

*Tashkent State University of Oriental Studies, Republic of Uzbekistan;
ranoxodjaeva1941@gmail.com*

Abstract. The article examines Qur'anic motifs and images in the maqams by Abul-Qasim Mahmud al-Zamakhshari, the famous medieval philologist, writer and philosopher from Khwarezm. A brilliant exegete of the Qur'an, in his work *Al-Kashshaf*, al-Zamakhshari expounds the holy book of Muslims not only from the point of view of its religious precepts, but also as a philologist. He was one of the first scholars to focus on the stylistic merits, lexical richness, rhetoric, and the beauty of the Qur'anic maxims. The influence of the Qur'an also extends to the literary heritage of al-Zamakhshari, which includes numerous Qur'anic reminiscences and images that carry various semantic yield in the works of the writer. By transferring the moral, ethical and aesthetic values of the Qur'an into his maqams, az-Zamakhshari also solves educational tasks among young people, guiding them onto the path of knowledge and creation, forming high moral foundations.

Keywords: maqama, Qur'an, tafsir, adib, rhetoric, semantic yield, stable associations, intertextuality of connections, moral commandments.

Введение

Появление Корана, проповедническая деятельность пророка Мухаммада, распространение ислама в завоеванных арабами регионах и другие важные религиозно-общественные и политические события, имевшие место в VII в., оказали большое влияние на арабскую литературу, открыв перед ней новые горизонты художественного освоения быстро меняющейся действительности, особенно в духовной сфере. В арабскую литературу, сохранившую сформировавшийся в доисламский период традиционный композиционный стержень, уже в ранний исламский период включилось новое содержание, связанное с тематикой ислама и его Священной книгой. Восхваление в арабской касиде в жанре мадх эмиров, шейхов, племенных вождей и героев сменилось восхвалением пророка Мухаммада и его сподвижников, героев сражений за веру. Касыды первых мусульманских поэтов VII в., таких, как Кааб ибн Зухейр и Хассан ибн Сабит, воспевавших ислам и пророка Мухаммада, были плодами истинного вдохновения и верования. И даже в более позднее Средневековье, когда в арабской касиде жанр мадх вернулся к привычному восхвалению придворным поэтом правящего султана, эмира или царя с целью получить награду, в поэзии продолжала развиваться в разных вариациях тема восхваления Аллаха, его пророка Мухаммада и заветов Корана в жанре «аль-мадх ан-набавия». Примером может послужить знаменитая касида египетского поэта XIII в. Мухаммада аль-Бусири «Касидату-ль-Бурда», которая до сих пор читается в мечетях по случаю дня рождения пророка Мухаммада 12 числа третьего месяца мусульманского лунного календаря.

Роль Корана в развитии науки о риторике и толкование Корана в филологическом аспекте

Коран ускорил окончательное формирование единого арабского литературного языка – фусха, который использовался на всем обширном пространстве арабо-мусульманского мира как язык литературы и науки, религиозных обрядов и канцелярской документации. Язык Корана, его стиль считались высшим эталоном для подражания, неисчерпаемой сокровищницей лексического богатства и риторики. Литераторы и ученые, секретари диванов-канцелярий прямым текстом вводили цитаты в виде коранических изречений и фразеологических оборотов в свои труды и документы, ораторы вставляли в свои речи аяты и суры из Корана. Большое развитие на основе Корана получил жанр ораторского искусства – *хитаба*, который в виде пятничной проповеди в мечетях стал называться *хутба*. Коран также способствовал становлению новых жанров в арабской прозе. Если в арабской касыде с её устойчивой формой и традиционной композицией в виде перехода от одного внутреннего жанра к другому кораническое влияние сказалось больше на содержательном уровне с появлением религиозной мотивации, то в прозе Коран способствовал становлению в ней новых литературных жанров, таких как *расаил* и *адаб*.

Жанр *расаил* возник в результате деятельности государственных канцелярий-диванов на захваченных арабами территориях, когда во вновь созданном халифате возникла острая необходимость в деловой переписке и обмене новостями. В диванах обычно служили высокообразованные по тому времени секретари – *катибы*, зачастую обладающие литературным талантом. Помимо официальных писем секретари обменивались «братскими посланиями» – *расаил ихванийя*, в которых делились своими взглядами и чувствами, отношением к разным событиям и личностям. Эти послания были насыщены цитатами из Корана – авторы буквально соперничали между собой в использовании коранических изречений, сюжетов и образов. Со временем «братские послания» переродились в самостоятельный литературный жанр, написанный в виде послания мнимому адресату и насыщенный художественными элементами. Этот жанр используется и в литературе Нового и Новейшего времени, например в романе выдающегося египетского писателя Гамалея аль-Гитани «Послание любви и нежности» [13]. Что касается жанра *адаб*, он представлял собой смесь научно-популярных знаний по истории, географии, ботанике, астрономии и другим наукам, которыми в какой-то степени должен был владеть правоверный мусульманин, и дидактической литературы, в которую были вкраплены небольшие художественные произведения в виде поучительных рассказов, стихотворных отрывков, притчей и т. д. Жанр *адаб* соответствовал требованию известного хадиса – «поиск знания – долг каждого мусульманина и мусульманки».

В полной мере Коран способствовал появлению науки об арабской риторике – «Илму-ль-балага», отрасли которой изучали синтаксические конструкции, стилистические фигуры, переносные значения слов и другие различные изобразительные средства, используемые для усиления художественной выразительности и эмоционально-чувственного восприятия. Красноречие Корана, красота и выразительность его риторических оборотов, яркость образов выработали новый художественный вкус, явились источником вдохновения для литераторов всего средневекового мусульманского мира, в т. ч. для мыслителей Центральной Азии, где арабский язык в VIII–XII вв. являлся языком науки и литературы. Филологи региона, такие, как Абд аль-Кахир аль-Джуржони (ум. в 1081), Махмуд аз-Замахшари (1074–1144), Юсуф Сакаккий (1160–1228), Саадуддин Тафтазони (1322–1392), не только прекрасно разбирались в арабской грамматике и лингвистике, риторике и стихосложении, но и внесли большой вклад в развитие

теоретических основ этих наук. Так, блестящий знаток арабского языка Махмуд аз-Замахшари одним из первых прокомментировал Коран в своем труде «Аль-Кашшаф», причем он подошел к толкованию Священной книги не только с позиции раскрытия её религиозного содержания, но также в филологическом аспекте, с точки зрения тщательного анализа лексико-семантических особенностей и стилистических достоинств текста. Интересно, что даже противники аз-Замахшари, обвиняющие его в мутазилизме – мусульманском рационализме, не могли не отдать должного его блестящему религиозному толкованию и добротному филологическому разбору текста Корана. Поэтому «Аль-Кашшаф» и в XX веке изучался в мусульманских университетах, в т. ч. в старейшем университете Египта – аль-Азхаре.

Аз-Замахшари – многогранный ученый, создавший десятки трудов по разным отраслям филологии. За все эти труды его прозвали «Учителем арабов и неарабов». Он известен как религиозный деятель – *факих* – знаток мусульманского права, как имам, проповедовавший в мечетях. Как литератор – *адиб*, аз-Замахшари оставил после себя сборник стихов (диван) и ряд прозаических произведений, куда входили рассказы, притчи, пословицы, стихотворные вставки. Особое место среди них занимают «Макамы аз-Замахшари» – сборник, включающий 50 дидактических рассказов, написанных рифмованной прозой в одном из излюбленных жанров арабской средневековой литературы – макама. В отличие от филологических научных трудов, литературные произведения аз-Замахшари, в том числе «Макамы аз-Замахшари», мало изучены с точки зрения идейно-художественных особенностей, поэтики и риторики. В русской арабистике лишь в кандидатской диссертации З. Ауэзовой (1993) «Особенности развития жанра макамы в арабской литературе XI–XIII вв.» в небольшом разделе третьей главы дается общая характеристика макамов аз-Замахшари [8]. В Узбекистане – родине мыслителя, исследователи только приступили к изучению и переводу его литературного наследия на арабском языке [7; 10]. Что касается изучения «Макамов аз-Замахшари» со стороны арабских учёных, то ими написано множество толкований этого произведения и, что интересно, – даже исследования к этим толкованиям: как к средневековым, так и к современным [11]. В западной арабистике известна Сабина Шмидтке, подготовившая к изданию религиозный трактат аз-Замахшари, снабдив его предисловием и комментариями [14].

Влияние коранических мотивов, образов и лексики на макамы аз-Замахшари

Прежде чем рассмотреть случаи непосредственных заимствований образов и мотивов Корана в макамах аз-Замахшари, следует отметить, что при исследовании были использованы методы сравнительно-исторического, текстологического и герменевтического анализов, которые позволили сделать вывод, что в целом все 50 макамов проникнуты духом религиозно-правовых предписаний Корана, определяющих образ жизни правоверного мусульманина. Религиозно-духовной базой макамов являются основные мотивы Корана: всемогущество Аллаха как первопричины и творца мироздания, его единственность, его истина, ведущая по пути ислама. К ним добавлены морально-этические нормы, которые несут в себе как исламские ценности, так и ценности, выработанные опытом всей человеческой цивилизации. Они помогают осмыслить суть религиозно-философских и нравственно-этических исканий аз-Замахшари в деле нравственно-этического воспитания правоверного образованного мусульманина, особенно в молодом возрасте. Не случайно адиб выбрал для своих макамов форму обращения к самому себе в тот период, когда он был еще молод – только перешагнувший 30-летний

возраст и вступающий в пору зрелости. Его, видимо, одолевали разные сомнения, и он находился на стадии становления своей личности, в которой глубокая вера должна была органично сочетаться с сознанием просвещенного человека. Нет сомнения, что макамы аз-Замахшари носят автобиографический характер и передают духовный опыт поиска религиозного и нравственно-духовного озарения, и в этом поиске он опирается на изречения Корана, ищет поддержку и помощь в его предписаниях. Причем обращение к аятам Корана, его образам, мотивам может быть прямым и опосредованным. Обратимся к аяту Корана на примере макамы «Удержание от страсти» (النهي عن الهوى), которая начинается со слов:

يا أبا القاسم إن الذى خلقك فسواك. ركب فيك عقلك وهواك

Перевод: О, Абу-ль-Касим! Тот, который создал тебя и сформировал гармоничным, наделил тебя разумом и страстями [1, с. 194].

Предложение «Тот, который создал тебя и сформировал гармоничным» [4, с. 1218] взято из 7-го аята суры Корана «Раскалывание» (الإنفطار), т. е. начало аята полностью заимствовано в макаме. Но если далее в Коране осуждается гордыня человека, который ослушался своего Создателя, то аз-Замахшари добавил к аяту фразу о том, что Создатель наделил человека «разумом», с одной стороны, и «страстями» ко всему мирскому – с другой, и они могут повести человека разными путями; при этом разум и страсти являются антитезами и вступают в противодействие. В макаме звучит призыв «к союзу с разумом, поскольку إن جانب العقل أبيض كطرة الفلق وجهة الهوى سوداء كجدة الغسق»

Перевод: «Страна разума светла, как край рассвета, а страна страстей темна, как черная лента в сумерках» [1, с. 195]. Название макамы навеяно аятом 40 суры «Вырывающие» (النازعات): «А кто боялся пребывания Господа своего и удерживал душу от страсти» [3, с. 488].

В макаме «Вручение себя (Аллаху)» (التسليم) аз-Замахшари пишет: وما الدهر إلا امس و يوم و غد

Перевод: Эпоха – не что иное, как вчера, сегодня, завтра [1, с. 50].

В этом предложении слова «вчера, сегодня, завтра» не обозначают конкретный временной этап, а несут смысл прошлого, настоящего, будущего, как это часто встречается в тексте Корана. Как, например, в суре «Йунус» в 24-м аяте, где говорится: «...а когда земля приобрела свой блеск и разукрасилась и думали обитатели её, что они властвуют над ней, пришло к ней Наше повеление ночью или днём. И Мы сделали её пожатой, как будто бы и не была она богатой вчера» [3, с. 177]. Здесь слово *вчера* имеет более широкий смысловой оттенок, чем предполагаемый вчерашний день.

В макаме «Покорность» (الطاعة) использовано редко употребляемое слово *аль-мумарраду* одновременно в значении «высоченный» и «гладкий» по отношению к дворцу, точно так же, как использовано в Коране. В макаме аз-Замахшари говорит о великолепных дворцах, от которых остались только развалины:

و عليك بآثار من قبلك ممن تعز بالبروج المشيدة واعتصم بالصروح المردة

Перевод: «Перед тобой следы тех, кто до тебя гордился своими возведенными башнями и жил в высоченных дворцах с гладкими полами» [1, с. 58]. В Коране в суре «Муравьи» (النمل) в 44-м аяте точно таким образом упоминается высоченный дворец с гладким стеклянным полом (صرحٌ ممردٌ), которым царь Сулейман хотел поразить царицу Савскую из Йемена [4, с. 762].

Мотив Корана в суре «Хадж» в 36-м аяте о необходимости быть воздержанным и довольствоваться малым во всех отношениях присутствует в макаме «Воздержанность» (القناعة) в риторическом восклицании: يا ابا القاسم اقنع من القناعة لا من القنوع!

Перевод: «О, Абу-ль-Касим! Довольствуйся малым, но не милостыней!» [1, с. 73].

В этой же макаме использован яркий коранический образ Каруна, которому посвящены аяты 76–82 суры «Рассказ» (القَصَص). Коранический рассказ начинается со слов: «Карун был из народа Мусы и злочинствовал против них. И Мы даровали ему столько сокровищ, что ключи его отягчали толпу обладающих силой. Вот сказал ему его народ: „Не ликуй, Аллах не любит ликующих!“ [3, с. 325]. То есть сокровищницы Каруна были настолько велики, что людям было тяжело нести ключи от их дверей. Но Карун не внял увещаниям людей и до такой степени загордился, что Аллах наказал его – земля проглотила его со всеми его богатствами. Аз-Замахшари использует этот образ Каруна в своей макаме для того, чтобы противопоставить ему образ его антипода – человека скромного, воздержанного, который не только довольствуется малым, но и оказывает помощь другим. Он так описывает антипод Каруна:

اخف الناس شغلا ومؤونة، واغناهم عن ارفاد ومعونة. لا يهमे مكيل ولا موزون. مفاتحه لا تنوء بالعصبة اولى القوة. على أنه اوفر من قارون سعة وثروة. من قنع بالنزر اليسير ايسر. ومن حرص على الجم الغفير أعسر.

«Он облегчает труд людей и их удел, прибавляет их доли, помогает. Для него не имеют значения вес и размер. Его не интересует ни собирание сокровищ, ни наполнение хранилищ. Его ключи не отягощают людей. Но он богаче и щедрее (душой) Каруна. Кто довольствуется малым, тот приобретает, кто жаждет накопления – теряет» [1, с. 74].

Далее аз-Замахшари замечает, что люди, подобные Каруну, «сколько бы ни накопили, им всё кажется мало. Как бы такой человек ни наедался, ему всё хочется больше лакомств, в какую бы красивую одежду он ни облачался, всё равно ищет более лучшую. Ему стелют мягко, а он говорит: «было жестко, не мог уснуть» [1, с. 75].

В макаме «Опека» (الولاية) аз-Замахшари упоминает имя реальной личности – сподвижника пророка Мухаммада – Хатиба ибн Абу Бата‘а, чья история нашла отражение в 1-м аяте суры «Испытуемая» (المتحنة). Перед взятием мусульманами во главе с Мухаммадом языческой Мекки 11 января 630 года Хатиб написал письмо о предстоящем нападении и направил его через одну женщину в Мекку. Но Мухаммад догадался об этом и отправил за ней людей во главе с зятем Али. Письмо было перехвачено и передано Мухаммаду. Когда Пророк спросил Хатиба, что побудило его написать такое письмо, тот ответил, что хотел предупредить родных об опасности. Стоящий рядом будущий халиф Омар сильно разгневался и, обвинив его в предательстве, хотел казнить. Но Мухаммад остановил его, напомнив, что Хатиб был участником битвы при Бадре, когда мусульмане одержали победу, поэтому следует его простить, так как Аллах прощает в подобных обстоятельствах. В суре «Мумтахана» в 1-м аяте говорится по этому поводу: «О, вы, которые уверовали! Не берите друзьями Моего и вашего врага. Вы обращаетесь к ним с любовью, а они не уверовали в то, что пришло к вам из истины. Они изгоняют посланника и вас за то, что вы веруете в Аллаха, Господа вашего» [3, с. 453–454].

Аз-Замахшари предваряет эту историю стихом, в котором ясно слышатся коранические нотки:

تود عَدوى ثم تزعم أنني صديقك ليس النوك عنك بعازب
«Ты завязал дружбу с моим врагом и думаешь, что я друг тебе, ну нет, не (ушла) далеко от тебя глупость!»

И далее аз-Замахшари увещевает, что настоящая дружба зиждется на преданности и чистосердечности, а для правоверного мусульманина – на верности Аллаху и его Пророку, и припоминает случай с Хатибом, сподвижником Мухаммада: «И помни, как

Аллах наказал Хатиба, когда тот едва не попал в большую катастрофу» [1, с. 113]. Читатель, разумеется, должен иметь представление о сподвижниках пророка Мухаммада, чтоб понять, о ком идёт речь. Ввод в текст имен известных людей, названий местностей или известных реальных событий для усиления силы воздействия в арабской поэтике называется поэтической фигурой «талмех», часто используемой в классической арабской литературе.

Алз-Замахшари в своих макамах так же искусно создаёт картину воскрешения мертвых, отгалкиваясь от коранического образа Судного дня – *Кийамата*, изображенного, например, в суре «Муравьи» в 89-м аяте: «И в тот день, когда затрубят в трубу и устрашатся те, кто в небесах, и те, кто на земле, кроме тех, кого пожелает Аллах, и все придут к нему с унижением» [3, с. 318]. У аз-Замахшари в макаме «Благочестие» (الصلاح) изображена схожая картина воскрешения мертвых, несколько дополненная мрачными подробностями: «И когда плоть твоя рассыплется, а кости расчлениятся, трубный глас застигнет врасплох и приведет тебя в ужас» [1, с. 116]. И далее следует эсхатологическая картина страшного Судного дня, навеянная 33–37 аятами суры «Нахмурился» (عبس), когда близкие люди в панике и ужасе будут убегать друг от друга. И всё же в макаме теплится надежда, что герой, вняв увещаниям, будет вести благочестивый образ жизни и попадёт в рай – *Дар ас-салам* (Обитель мира), и будет отведен к райским рекам *Салсабил* и *Кавсар*. Описания рая в макамах алз-Замахшари полностью соответствуют его кораническим описаниям в сурах «Мухаммад», «Милосердный», «Падающие», «Человек» и др.

В макаме «Увещание» (المنذرة) аз-Замахшари сравнивает трудность обуздания героя с трудностью обуздания норовистого жеребенка, при этом заимствует мотив «обуздания животного» из суры «Украшения» (الزخرف), аята 13, в котором также говорится о трудности в обуздании некоторых животных, и только Аллах обуздал их для людей, и они благодарны Ему: «Хвала Тому, Кто обуздал нам их, когда мы не были в силах сделать это» [3, с. 489].

صبحان الذى سخرنا هذا و ما كنا له مقرنين...

У аз-Замахшари: – Ты словно норовистый жеребёнок. Все, кто хотел обуздать тебя, не были в силах сделать это» [1, с. 64].

Выше отмечалось, что аз-Замахшари в своём толковании Корана анализировал и объяснял не только его религиозные канонические постулаты, но и подверг тщательному анализу стилистические и лексикографические особенности Священной книги. Эту же традицию ученый и литератор аз-Замахшари продолжает в своих макамах, как, например, в макаме «Различение» (الفرقان), где он вновь отмечает его художественные достоинства. Слово «Аль-Фуркан», ставшее синонимом названия «Коран», буквально означает «различение», т. е. нужно понимать, как «различение между истинным и ложным». Анализируя Коран с точки зрения поэтики арабской классической литературы – науки о риторике (*илм-аль-балага*), аз-Замахшари отмечает его красноречие (*фасаха*), которое сравнивается с редким по красоте жемчугом, удивительно выразительные переносы слов (*киноя*, *истиора*), иносказания и аллегии (*мажоз*), мудрые изречения, великолепный подбор слов, создающий насыщенность мысли, поразительную лаконичность, блеск изложения, тонкость и изящество выражений [1, с. 190].

Аз-Замахшари призывает своего молодого собеседника проникнуться текстом Корана: «О, Абу-ль Касим, сделай книгу Аллаха своим близким наперсником! Да будет благодатен этот наперсник!» [1, с. 187]. Следует заметить, что и в других макамах, касающихся почерпнутых в Коране нравственно-правовых норм, аз-Замахшари сочетает их с филологическим анализом, как, например,

в макаме «Труд» (العمل) и макамах, само название которых связано с языком и литературой: «Грамматика» (النحو), «Стихосложение «Аль-Аруз» (العروض), «Рифмы» (القوافي), «Сборник» (الديوان), «Предания «Дни арабов» (ايام العرب).

В макамах аз-Замахшари часто встречаются слова и выражения из Корана в виде устойчивых поэтических фигур типа *киноя* (намёк, иносказание) или *истиора* (метафора), когда слова и выражения используются в переносном значении. Так, в макаме «Благосклонность» (الرضوان) он обращается к герою со словами: *انت بين الأمرين لذة ساعة بعدها* («Ты находишься меж двух дел: приятным, которое на час, а после него горькое раскаяние (буквально: скрежетание зубов и падение их в руки)» [1, с. 28]. В Коране в суре «Преграды» (الأعراف) в аяте 149, где используется вторая половина этого выражения, звучит тот же мотив раскаяния: *ولما سقط في أيديهم و رأوا أنهم قد ضلوا قالوا لئن لم يرحمنا ربنا ويغفر لنا لتكنن من الخسرين* [2, с. 168]. В русском переводе толкования к Корану «Ал-Мунтахаб» так комментируется этот аят: «А когда они поняли, что впали в заблуждение и совершили грех, они глубоко раскаялись в том, что поклонялись тельцу. Им стало ясно их заблуждение, и они сказали: «если наш Господь не пощадит и не простит нас, то мы, несомненно, будем среди заблудившихся, оказавшихся в явном убытке за то, что не поклонялись Аллаху» [4, с. 310]. Очевидно, что это выражение имело свою первоначальную забытую историю о раскаянии и вошло в арсенал мудрых изречений народа, используемых как поговорки и пословицы в определенных ситуациях.

В некоторых макамах аз-Замахшари коранические заимствования встречаются больше одного раза, как в макаме «Надзор» (المراقبة), где литератор 4 раза обратился к аятам Корана. В первом случае он говорит о близости Аллаха к человеку:

يا أبا القاسم ما انت وإن خلوت وحدك بفريد. معك من هو أقرب إليك من حبل الوريد

«О, Абу-ль Касим! Ты не одинок, даже если уединишься один. С тобой Тот, кто ближе к тебе, чем шейная артерия» [1, с. 178]. Фраза напрямую с небольшим изменением цитирует текст из 15-го аята суры «Каф» (ق) *نحن اقربُ إليه من حبل الوريد* (И Мы ближе к нему, чем шейная артерия) [3, с. 425]. Далее, в 16-м аяте суры «Каф» говорится: «Вот принимают два приёмщика, справа и слева, сидя» [3, с. 425]. Имеется в виду, что по правую и левую сторону от человека сидят два ангела для записи его деяний. Аз-Замахшари развивает эту кораническую тему таким образом: «И по две твои стороны, сохраняющие, фиксирующие, не упускающие и не пренебрегающие малым» [1, с. 178].

В своих макамах аз-Замахшари выступает против людей кичливых и горделивых, тех, чьи речи не совпадают с их намерениями, скрываемыми в сердцах. Такой человек в 204-м аяте суры «Корова» (البقرة) назван «самым упорным в препирательстве, заклятым врагом»: *وهو ألدّ الأخصام* [2, с. 32]. Аз-Замахшари использует это же слегка перевернутое выражение в том же макаме «Надзор» во фразе: *رمىت بخصم الدّ وشاهدى عدل* (Ты брошен меж заклятым врагом и охраняющим справедливость (ангелом) [1, с. 175]. В макаме «Уединение» (العزلة) [1, с. 89–90] мы замечаем мотив уединения души, схожий с 108 аятом суры «Таха», а в макамах «Праведные пути» (المراشد) [16, с. 20] и «Моление» (العبادة) [1, с. 134] видим использование лексических оборотов соответственно из 10-го аята суры «Творец» (الفاطر) и из 45-го аята суры «Саба» (سباء). Можно привести очень много дополнительных примеров использования аз-Замахшари коранических образов, мотивов и лексических оборотов, которые в макамах несут ту или иную функциональную нагрузку, усиливая смысловую выразительность и образность. Текстуальные переключки с Кораном проявляются и в клятвенных мотивах, риторических приёмах в виде риторических восклицаний и вопросов, не требующих ответа. Как видно из названий

макам, они имеют целевую установку ориентации на Коран, а некоторые полностью совпадают – сура «Различение» и макама «Различение» (الفرقان).

Заключение

В заключение отметим главную черту макамов аз-Замахшари – все они пронизаны духом Корана, который ярко выражен в 199-м аяте суры «А‘раф» («Преграды»): «Держись прощения, побуждай к добру и отстранись от невежд!» [3, с. 152].

В целом каждый аят, каждая сура Корана имели глубокое воздействие на «Макамы аз-Замахшари». Коранический дух пронизывает это произведение не только в религиозном плане, но и в плане поэтическом. Читая макамы аз-Замахшари, невольно вспоминаешь слова великого русского поэта А.С. Пушкина, сказанные им о Коране: «...многие нравственные истины изложены в Коране сильным и поэтическим образом» [12, с. 23], а также следующие выразительные строки его выдающегося произведения «Подражания Корану»:

Мужайся ж, презирай обман,
Стезёю правды бодро следуй,
Люби сирот, и мой Коран
Дрожащей твари проповедуй [12, с. 18].

Через обращение к молодому Абу-ль-Касиму аз-Замахшари зрелый аз-Замахшари передал весь напряженный опыт своей жизни, свои нравственные искания, путь к которым нашел в заповедях Корана, как в общечеловеческих нравственных истинах, дающих духовное озарение и ответы на сложные жизненные вопросы. В каждой макаме аз-Замахшари ощущается сила коранических откровений, выраженная через образы, дух и слово. Переноса нравственно-этические и эстетические ценности Корана в свои макамы, аз-Замахшари как учитель воспитывает молодежь, направляя её на верный путь – путь знания и созидания, формируя высокие нравственные устои.

Литература

1. *Аз-Замахшари Абу ал-Касим Махмуд бен Умар*. Макамы аз-Замахшари. – Бейрут: Изд. Дар ал-Китаб ал-Илмий, 1982. (На араб. яз.)
2. Священный Коран – Медина: Центр изданий Священных Писаний им. короля Фахда, 2011. – 619 с. (На араб. яз.)
3. Коран / пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. – М.: Наука, 1986.
4. *Аль-Мунтахаб фи тафсир аль-Кур’ ан аль-Карим*. Толкование священного Корана на арабском и русском языках / под ред. Р.У. Ходжаевой. – Каир, 2000.
5. *Литневская Ю.М.* Нравственно-философский смысл «Подражаний Корану» А.С. Пушкина: автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Саранск, 2004.
6. *Меденцева Н.П.* Стилистические особенности и философская проблематика в стихотворении А.С. Пушкина «Подражания Корану» // *Филология и лингвистика*. 2017. № 1. – С. 34–35.
7. *Дусматов С.Т.* Махмуд Замахшари и его макамы // *Молодой ученый*. 2019. № 52. – С. 297–299.
8. *Аузцова З.М.* Особенности развития жанра макамы в арабской литературе: автореф. дис. ... канд. филол. наук. – СПб., 1993.
9. *Кулиев Э.Р., Муртазин М.Ф.* Влияние Корана на арабскую словесность. Корановедение: учебное пособие. – М.: Изд-во Московского исламского университета, 2010.
10. *Касимова С.С.* Пословицы и поговорки в творчестве Махмуда аз-Замахшари. – Режим доступа: [https:// etib.bsu. ru> bitstream](https://etib.bsu.ru/bitstream)

11. Шafia Лемаи. «Интерпретация при описании мест Замахшари» Юсефа Бекаи. – Тизи-Узу: Университет Мулуда Маммери, 2012. (На араб. яз.)
12. Пушкин А.С. Подражания Корану // Собр. соч.: в 10 т. – М.: Правда, 1981. Т. 2. – С. 18–23.
13. Гамаль аль Гитани. Послание любви и нежности. – Каир, 1987. (на араб. яз.)
14. Jar Allah al-Zamakhshari, al-Minhaj usul al-din. Introduced and edited by Sfbine Schmidke. Arab Scentifk publishers, 2008.

References

1. Az-Zamakhshari Abu al-Qasim Mahmud bin Umar. Maqams by Az-Zamakhshari. – Beirut: Ed. Dar al-Kitab al-Ilmiy. 1982. (In Arabic)
2. The Holy Qur'an. Medina: King Fahd Center for Publications of the Holy Scriptures. 2011. – 619 p. (In Arabic)
3. *The Qur'an*. Translation and comments by I.Yu. Krachkovsky. – Moscow: Nauka, 1986. (In Russian)
4. Al-Muntahab fi tafsir al-Qur'an al-Karim. *Interpretation of the Holy Qur'an in Arabic and Russian*. Edited by R.U. Khodzhaeva. – Cairo, 2000.
5. Litnevskaya Yu.M. *The moral and philosophical meaning of "Imitations of the Qur'an" by A.S. Pushkin*. Abstract of the dissertation for the academic degree of Candidate of Philology. – Saransk, 2004. (In Russian)
6. Medentseva N.P. Stylistic features and philosophical issues in A.S. Pushkin's poem "Imitations of the Qur'an". *Journal of Philology and Linguistics*. 2017. No. 1. – Pp. 34–35. (In Russian)
7. Dusmatov S.T. Mahmud Zamakhshari and his maqams. *Young Scientist*. 2019. No. 52. – Pp. 297–299. (In Russian)
8. Auezova Z.M. *Features of the development of the maqam genre in Arabic literature*. Abstract of the dissertation for academic degree of Candidate of Philology. – St. Petersburg, 1993. (In Russian)
9. Kuliev E.R. *The influence of the Qur'an on Arabic literature. Koranology*. Study guide. – Moscow: Islamic University Publishers, 2010. (In Russian)
10. Kasymova S.S. Proverbs and sayings in the works by Mahmud al-Zamakhshari. – URL: [https:// etib bsu. By>bitstream](https://etib.bsu.by/bitstream)
11. Shafiya Lamai. "Interpreting the description of places by Zamakhshari" by Jozef Beck. – Tizi-Uzu: Muloud Mammeri University, 2012. (In Arabic)
12. Pushkin A.S. *Imitations of the Qur'an. Collected works in 10 volumes*. – Moscow. Pravda. 1981. Vol. 2. – Pp. 18–23. (In Russian)
13. Gamal al Ghitani, "Message of love and tenderness". Cairo, 1987. (In Arabic)
14. Jar Allah al-Zamakhshari, al-Minhaj usul al-din. Introduced and edited by Sfbine Schmidke. Arab Scentifk publishers, 2008.



DOI: 10.21779/2077-8155-2024-15-2-85–99

УДК 297, 340.14

Содержание статьи

Информация о статье

Д.Р. Зайнутдинов¹

Введение.
Разум и право на Востоке и Западе.
На пути возрождения разума как источника исламского права.
Заключение.

Поступила в редакцию: 15.05.2024
Передана на рецензию: 20.05.2024
Получена рецензия: 08.06.2024
Принята в номер: 30.06.2024

Муса Бигиев о разуме в исламском праве

Частное образовательное учреждение высшего образования «Казанский инновационный университет имени В.Г. Тимирязова (ИЭУП)»; knight_1988@mail.ru

Аннотация. В статье дана оценка взглядам Мусы Бигиева в отношении роли разума в исламском праве. Разум (*акл*) – это особый источник права в ряде правовых систем. Таковым он является в английском и исламском праве. В эпоху «золотого века ислама» отношение к *акл* было несравненно выше, чем в последующий период. Во многом благодаря свободе человеческого разума исламское право развивалось весьма активно и плодотворно, создавая прочный механизм правового регулирования общественных отношений. Такое отношение обеспечило в мусульманском мире расцвет науки, поэтому обращение к теме разума, как источника исламского права имеет особую актуальность.

В основе изучения роли *акл* в исламском праве прежде всего лежат сравнительно-правовой и историко-правовой методы исследования.

Эпоху «золотого века» Муса Бигиев воспринимал как идеальное время в развитии исламской юридической науки. *Акл*, охвативший в то время своим влиянием всю систему источников исламского права, начал продуцировать новые концепции государственно-правового развития мусульманского мира. Эти концепции должны были обеспечить соблюдение права личности и защитить ее законные интересы, а также оградить жизнь человека от неправомерного вмешательства в нее государства. Но этого не произошло. Во второй половине XIII века эпоха «золотого века» завершилась. Разум в мусульманском мире погрузился в глубокий сон. Динамику прогрессивного развития Востока перенял Запад.

Анализ взглядов Мусы Бигиева показал, что он отдавал должное эпохе европейского Ренессанса и Реформации, которые смогли восстановить величие западной цивилизации после пребывания ее мысли в «темных веках». Однако он критически высказывался касательно предложений провести подобные мероприятия в мусульманском мире. М. Бигиев считал, что ислам не нуждается в реформах, но при этом был убежден в необходимости усиления роли разума для возрождения исламского права.

Ключевые слова: разум, источник права, исламское право, мазхабы, Муса Бигиев.

¹ Динар Рафаилович Зайнутдинов – доцент, профессор кафедры теории государства и права и публично-правовых дисциплин ЧОУ ВО «Казанский инновационный университет имени В. Г. Тимирязова (ИЭУП)», доктор юридических наук; orcid.org/0000-0003-0836-8769.

DOI: 10.21779/2077-8155-2024-15-2-85–99

UDC 297, 340.14

D.R. Zaynutdinov²

Content of the article

Introduction.
Reason and law in the East and West.
Towards the revival of reason as a source
of Islamic law.
Conclusion.

Information about the article

Received: 15.05.2024
Submitted for review: 20.05.2024
Review received: 08.06.2024
Accepted for publication: 30.06.2024

Musa Bigiev on Reason in Islamic Law

V.G. Timiryasov Kazan Innovative University; knight_1988@mail.ru

Abstract. The article evaluates the views of Musa Bigiev regarding the role of reason in Islamic law. Reason (‘Aql) is a special source of law in a number of legal systems. This is what it is in English and Islamic law. During the era of the “Golden Age of Islam”, the attitude towards ‘Aql was incomparably more serious than in the subsequent period. Largely thanks to the freedom of the human mind, Islamic law developed very actively and fruitfully, creating a strong mechanism for the legal regulation of social relations. This attitude ensured the prosperity of science in the Muslim world. Therefore, the author turns to the subject of reason as a source of Islamic law, which is of particular relevance. The study of the role of ‘Aql in Islamic law is, primarily, based on comparative legal and historical legal research methods. Musa Bigiev perceived the era of the “Golden Age” as an ideal time in the development of Islamic legal science. ‘Aql, that encompassed with its influence the entire system of sources of Islamic law at that time, began to produce new concepts of state and legal development of the Muslim world. Those concepts were supposed to ensure respect for individual’s rights and protect their legitimate interests, as well as protect human life from unlawful interference by the state. But that did not happen. In the second half of the 13th Zcentury, that era ended. In the Muslim world, reason fell into the dead sleep of the past. The dynamics of the progressive development of the East was adopted by the West. An analysis of Musa Bigiev’s views shows that he paid tribute to the eras of the European Renaissance and Reformation that were able to restore the greatness of Western civilization after its thought had been in the “dark ages”. However, he was critical of proposals to hold such events in the Muslim world. M. Bigiev believed that Islam did not need reforms, but, at the same time, he was convinced there was a need to increase the role of reason for the revival of Islamic law.

Keywords: reason, source of law, Islamic law, madhhabs, Musa Bigiev.

Введение

Синоним «разума» в исламском праве – это *акл*, *акль*, *акыл*. Этот термин также переводится как «интеллект» и «ум». Понятию *акл* посвящено большое число хадисов. Категория разума упоминается в изречениях (*кауль*), одобрениях (*такрир*), образе (*васф*) или действиях (*фу'ль*) пророка Мухаммада. «Знание означает разумное совершение действия, а разум – способность осмысления всего осязаемого. Коран призывает во всех делах использовать разум и резко критикует тех, кто этого не делает. В Коране слова, связанные с разумом, встречаются 50 раз, а словосочетание “обладатели разума” – более 10 раз, что свидетельствует о том, что в Коране разуму уделено большое внимание» [17, с. 104].

² Dinar Rafailovich Zaynutdinov – Doctor of Sc. (Law), assistant professor, professor at the Department of Theory of State and Law and Public-Law Disciplines of V.G. Timiryasov Kazan Innovative University; orcid.org/0000-0003-0836-8769.

Ислам и разум связаны между собой намного сильнее, чем может представить себе юрист-немусульманин. Говоря об исламском праве, следует подчеркнуть, что значение разума в нем еще более значимо, чем в английском праве. Но в целом обе эти системы возводят разум в качество фундаментальной основы всего правотворчества. В англо-американской юридической литературе данный источник часто относят к второстепенному, что вполне объяснимо его слабоосязаемостью и абстрактным характером. Поэтому он получил меньшее признание и распространение, чем судебный прецедент или закон (статут). «Казуистический аспект права предполагает много пробелов, и разум признается вспомогательным источником права, призванным восполнить эти пробелы» [7, с. 294–295]. Разумные начала в праве обеспечивают его постоянной «живой» энергией.

Н.С. Кирабаев и М.М. Аль-Джанаби указывают, что «первоначальным практическим выражением и политическим оформлением проблемы соотношения разума и установления стало движение хариджитов, которое поставило ее в плоскость политической “теологии и нравственного размежевания”. Для хариджитов слово обладало огромным значением, не обладая само по себе какой-либо ценностью» [11, с. 39]. Хариджиты являются самой ранней в исламе религиозно-политической группой, образовавшейся в ходе борьбы за власть между халифом Али ибн Абу Талиб (600–661) и Муавией ибн Абу Суфьян (593–680) [9].

Минуя критику хариджитов, как одних из раскольников мусульманской уммы, следует отметить, что они первые предприняли попытку интеграции разума в систему источников исламского права [11, с. 39]. Следует признать, что попытка хариджитов определить место разума в шариате была в целом успешной. Усилиями хариджитских факихов исламская юриспруденция получила определенный толчок в развитии.

Несмотря на то, что политико-правовые воззрения хариджитов во многом совпадают с взглядами суннитов, именно хариджиты являлись более последовательными сторонниками реализации принципа разделения властей в исламском государстве. Они провели глубокий анализ, прежде чем дать этому принципу исламскую интерпретацию. С другой стороны, хариджиты имеют схожесть и с шиизмом, которая заключается в их отношении к человеческому разуму. «Хариджиты “оформили” в виде понятий проблему соотношения разума и веры и выявили ее практическую значимость, не возводя, однако, эту проблему в ранг “теоретической абстракции”» [11, с. 40]. Углубленное изучение хариджитами такой категории, как разум, оградило их от принятия концепции «закрытия врат иджтихада».

Серьезное внимание на значение разума в эволюции общества обратил легендарный исламский богослов, правовед и философ Абу Мухаммад ал-Газали (1058–1111). В своих трудах ученый соотнес веру и разум, тем самым показав регулятивную роль разума в философии и науке и возможность подчинения теоретического разума практическому. По этому поводу французский исламовед Анри Корбен писал: «Частично проявляется парадоксальность [мысли] Газали, убежденного в неспособности разума достичь уверенности, но при этом уверенного в возможности разрушить рационально-диалектическим путем то, в чем уверены философы» [13, с. 180–186]. Согласно ал-Газали, с миром человек знакомится путем его постижения, и каждая из постигающих способностей создана для того, чтобы человек с ее помощью постигал мир реальностей. Так, с момента своего рождения человек проходит несколько ступеней развития, предпоследней из которых является «разум». «И тогда он постигает то, что должно, то, что можно, то, что невозможно, и вещи, которые не встречались ему на предыдущих ступенях», – писал ал-Газали [1, с. 128]. Используя разум, человек должен стре-

миться к нравственному совершенствованию. В рамках этого процесса он обретает более высокоуровневое правосознание.

Казалось бы, как и в английском праве, разум в исламском праве не занял конкретную нишу в иерархии его источников, но это не совсем верно. Отношение к разуму, как официальному источнику исламского права, отличается в зависимости от той или иной правовой школы (мазхаба). Если для четырех суннитских мазхабов (ханафитский, шафиитский, ханбалитский, маликитский) разум не значится в иерархии источников права, то для двух шиитских мазхабов (зейдитский и джафаритский) разум имеет свое определенное место.

Затрагивая систему источников исламского права В. К. Самигуллин отмечает следующее: «Вопрос об источниках мусульманского права едва ли можно считать исчерпанным. ...Отстаивалась идея об *акль* – человеческом разуме (*уме*), как источнике мусульманского права: все, что человеческий разум считает хорошим – хорошо, а все, что он считает плохим, – плохо. Интересна мысль об *истисхаб* (*букв.* – поиск связи, увязки), согласно которому положения фикха, применимые к определенным условиям, остаются в силе до тех пор, пока не становится очевидным, что эти условия изменились» [18, с. 73]. Видно, что *акл* – это неперенный спутник фикха вне зависимости от его мазхабов. Он зримо или незримо присутствует в каждой форме исламского права. Отличие состоит лишь в более или менее выраженной опоре его использования при выведении правовых норм.

Разум и право на Востоке и Западе

Осмыслению разума в качестве всепронизывающего источника права Муса Бигиев посвятил одну из своих важнейших работ, написанную в 1912 году, – «Почему цивилизованный мир прогрессировал, а мир ислама пришел в упадок?» [5]. В этой работе даны ответы на вопросы о должном месте разума в мусульманском мире, а также о его значении в развитии исламской правовой системы стран Востока.

Если сказать, что Муса Бигиев придавал разуму значимую роль в развитии исламского права, то значит – ничего не сказать. В его воззрениях человеческий разум выступал фундаментом всего правотворчества в мусульманском мире. М. Бигиев считал необходимым, чтобы факихи в своих трудах больше внимания уделяли разуму. В этом контексте может показаться, что татарский ученый выступал за интеграцию *акл* в иерархическую систему исламского права. Возможно, это и так. Но тогда его правовые воззрения сближаются с взглядами шиитских юристов. Однако сам ученый открыто об этом не говорил. Можно сказать лишь то, что М. Бигиев был принципиальным сторонником усиления роли разума в системе источников исламского права. Он вполне обоснованно полагал, что *акл* способен укрепить всю систему источников.

Несмотря на критику шиитского политико-правового учения, Муса Бигиев относился к шиитским юристам с большим уважением. Как видно из трудов правоведа, он признавал немалые заслуги шиитских теоретиков в разработке исламского права. О симпатиях мыслителя говорит и Шагавиев Д.А. [24, с. 104].

Вплоть до середины XIII века разум динамично проникал в каждую категорию, каждый элемент, каждый институт исламского права. Правовые принципы, заложенные в Священном Коране, осмысливались с помощью разума. Плодотворное сотрудничество религии и человеческого разума дало начало «золотому веку ислама».

«Золотой век ислама» – это прежде всего эпоха торжества человеческого разума. Благодаря свободному разуму, тогда еще не ограниченному *таклидом*, *фикх* смог дать ответ на многие вопросы государственного строительства и правового развития. В

частности, поставленные мусульманской уммой проблемы устройства исламского государства решались юридической наукой с потрясающей быстротой, хотя в процессе их решения и допускались ошибки. Так, в период Праведного халифата (632–661) так и не была окончательно выработана теория формирования институтов публичной власти. В этом отношении немецкий востоковед Ю. Велльхаузен (1844–1918) писал: «Развитие политического законодательства шло не в ногу с развитием политической власти. В старой арабской традиции отсутствовала какая-либо практическая наука об управлении государством, как и в идее теократии. Этот недостаток становился ощутимым сразу же, как только вставал вопрос о том, кому принадлежит главенство в теократическом правительстве» [6]. Но позже успешно была решена и эта проблема. В результате активных научных изысканий факихи выработали концепцию халифата как высшей формы исламского государства. На этом мусульманский разум не остановился и продолжил дальнейшие поиски лучших моделей власти и их правового обоснования. Серьезный импульс получила теория выборности власти и представительства. Так было до «закрытия врат иджтихада».

Со второй половины XIII века исламская правовая мысль стала угасать. «Мир ислама покотился назад по той причине, что человеческий разум был превращен в скованного и обездвиженного пленника», – писал Муса Бигиев [5, с. 65]. Ослабление роли человеческого разума в исламском праве привело к завершению эпохи прогресса в мусульманском мире.

Нивелирование свободы мышления стало причиной увядания *фикха*. *Акл* был заклеен инструментом вольнодумцев, так как мешал правителям обогащаться и властвовать. Сосредоточение власти среди узкого круга лиц и отказ от принципа шуры в пользу единоличного правления стало следствием роста авторитаризма, а позже и деспотии в мусульманском мире. Авторитаризм не мог терпеть критики в свой адрес, подпитываемой вольным развитием мысли, и потому приступил к вытеснению *акл* из сферы правотворчества. Лояльные халифу факихи становились более желанны в государственно-правовом строительстве, чем приверженцы строгого соблюдения установлений Великого Законодателя. А потому свободный разум был заменен на догмат авторитета, а иджтихад на таклид. «Книги по каламу, которые разглагольствовали о бессмысленных, пустых выдумках и, в добавление к этому, отвергали все науки, появились во всех уголках исламского мира и распространялись при непосредственном участии правительств», – подчеркивал М. Бигиев [2, с. 41].

После XIII века в мусульманском мире началась борьба со свободомыслием. В этом контексте Муса Бигиев писал: «Если плененный разум лишается права свободно мыслить и выносить решения, то сковывается и практическая активность, деловитость» [5, с. 66]. Прогрессивный разум изгонялся из умов широкого сообщества факихов, становясь доступным лишь для ограниченного круга лиц, позже узурпировавшим право вынесения правовых норм и в итоге превратившим результаты своих мыслительных действий в непререкаемые авторитеты.

Акл превратился в нежелательный инструмент при формулировании прогрессивных правовых норм, направленных на приспособление всех благ мировой цивилизации для пользы мусульманской уммы. Этому моменту весьма интересное пояснение дает М. Бигиев: «Возможно, именно поэтому идеи, рожденные в закрытых кельях дервишей и ими же распространенные, проповеди, звучавшие с минбаров мечетей и всегда проклинаявшие мирскую жизнь, взгляды аскетов и отшельников, всегда искавших счастье в нищете и лишениях, суфийская философия, везде ощущающая следы сатаны, смогли оказать влияние на страдавший в неволе разум мусульман» [5, с. 66]. В этом емком по

содержанию предложения Муса Бигиев отразил те негативные тенденции, которые погрузили разум мусульманского мира в глубокий сон.

Значение «золотого века ислама» в мировой цивилизации весьма велико. Он подготовил почву для эпохи Ренессанса в Европе (начало XIV – конец XVI в.), составной частью которого стала и Реформация 1517–1648 годов, как мощного религиозного и общественно-политического движения, направленного на преобразование католической церкви. Начало рассвета Европы обусловило закат Востока. Об этом феномене М. Бигиев высказал следующую мысль: «В результате интеллект и тело исламского мира оказались не у дел. Поэтому, когда цивилизованный мир развивался, мир ислама катился вниз. Поэтому между цивилизованным и исламским миром возникла большая разница» [5, с. 66–67]. Отталкиваясь от этого тезиса, М. Бигиев приступил к формированию идеи об усилении роли разума при использовании источников исламского права.

Ренессанс и Реформация дали западному миру важные блага, которые Муса Бигиев свел в два основных блока. К первому он отнес скачок к естественно-правовой теории, в которой человек наделен рядом неотъемлемых прав, принадлежащих ему в силу его человеческой природы. Ко второму блоку ученый причислил признание за разумом первенства и приоритета, самостоятельности, свободы в принятии его как практически значимой силы [5, с. 64]. Он прекрасно уловил тот момент, что именно благодаря разуму концепция естественного права стала интегрироваться в базис правовых систем западных стран.

Конечно же, Муса Бигиев не оперировал современным понятием естественного права, но он в полной мере понимал его природу. В частности, Л.И. Тухватуллина указывает, что «теория “абсолютности Божьей милости” М. Бигиева подразумевала построение взаимоотношений между Аллахом и человеком на основе доверия, разума и милости Всевышнего, способствовала освобождению духовных сил индивидуума» [21, с. 187]. Получив немалую долю свободы, разум смог показать свой необъятный творческий потенциал. Одним из результатов этой творческой свободы стал расцвет правовой мысли. В учениях юристов западной Европы разум раскрыл всю суть естественно-правовой теории. «Человеческий разум стал быстро осваивать бескрайние просторы материального мира и открывать все новые кладовые и тайны природы», – писал М. Бигиев [5, с. 64]. В системе источников права разум превращался во всепронизывающий элемент.

Муса Бигиев однозначно указывал на то, что реформаторские усилия в политической и экономической жизни были осуществлены с помощью переосмысления роли религии в обществе: «В последующие века после Реформации так легко проявились прогрессивные явления, которые были невозможны в эпоху, когда разум был заточен в стенах церкви, был пленником в руках духовенства» [5, с. 64]. Постепенное переосмысление религии в жизни общества и соотношение духовных ценностей с мирскими произошло в силу наращивания темпов раскрытия творческого потенциала человеческого разума. Окрепнув в период Ренессанса, разум ускорил отделение религии от государства путем снижения влияния духовенства в светской жизни и его вытеснения из властных структур.

После реформации Европа в политико-правовом отношении перестала быть «христианским континентом», но не утратила базис духовно-религиозных ценностей. Европа превратилась в «светский континент». После Ренессанса наступил период европейского абсолютизма, пришедшего на смену сословно-представительной монархии и протекавшего на протяжении XVI–XVII веков. «Юриспруденция Нового времени начала формироваться в эпоху европейского Возрождения и Реформации. Она была ориен-

тирована на принципы и ценности нового, антифеодалного юридического мировоззрения, в основе которого лежали рационалистические концепции естественного права и общественного договора (договорного происхождения и сущности государства), идеи неотчуждаемых прав человека, формального равенства и свободы всех людей» [14, с. 112].

Ренессанс и Реформация показали европейским мыслителям огромную мощь человеческого разума. Концепции государственного строительства наполнялись идеями об ограничении абсолютной власти, усилении представительных начал, независимости суда. Происходило всецелое переосмысление права, как явления, доступного для всех, а не только для привилегированной группы лиц. Это переосмысление как раз и привело к популяризации естественно-правовой теории, в которой человек занимает первостепенное значение, а в развитии личности видится залог прогресса всего общества. Поэтому, сравнивая эпоху европейского Ренессанса с периодом увядания мусульманского Востока, Муса Бигиев подчеркивал: «Благодаря освобождению разума из угнетающих пут церкви цивилизованный мир ступил на путь прогресса. В то время мусульманские медресе были заняты чтением толкований и комментариев к каламическим книгам. Мусульманские богословы были увлечены написанием толкований и гордились этим. В то время разум и мысль мусульман были пленниками в руках факихов, слепо подражавших установлениям древних авторитетных богословов и возгордившихся мутакаллимов» [5, с. 64–65]. Таким образом, если для Европы период XIV–XVI вв. стал началом будущего прогресса, то для Востока это время предстало рубежной чертой для отката в прошлое, фактически доисламское Средневековье.

Муса Бигиев признавал, что существенное значение в европейской истории имела Реформация. Она как духовное и политическое движение XVI–XVII веков обозначила радикальные изменения в религиозном векторе, которые, в свою очередь, дали импульс развитию разума, способствовали последующим научным открытиям. В области юриспруденции это привело к развитию республиканской формы правления, парламентаризма, уничтожению сословного деления и так далее. Об этом Бигиев писал так: «В начале XVI в. благодаря благотворному влиянию начавшейся в Германии Реформации мысль и разум цивилизованного мира были освобождены из-под гнета духовенства» [5, с. 64]. Но на Востоке в это же время, наоборот, влияние консервативной части духовенства, которая стремилась контролировать все большие сферы мыслительной деятельности, стало нарастать. И разум, как фундамент правотворческого процесса, первым попал под их влияние. После нескольких веков «взлета философствования и процветания естественных наук произошло “угасание” рационалистических тенденций на мусульманском Востоке. Теология здесь одержала над философией фактическую победу» [25, с. 110]. Ограничение свободы разума привело к усилению авторитаризма в мусульманском мире и отходу на второй план прав и свобод личности.

На протяжении первой половины Средневековья разум, как способ постижения бытия, стремительно охватывал своим влиянием всю систему источников исламского права. Как и в системе английского права, разум не стал самостоятельным источником, но он смог укорениться на каждой из его ступеней. Однако с окончанием «золотого века ислама» в правовой мысли начался регресс. *Иджтихад* был заменен на *таклид*, а *акл* был вытеснен из сферы правотворчества. Делая на этих моментах особый акцент, Муса Бигиев тем самым призывал мусульманских юристов к усилению роли разума в реформировании системы исламского права.

На пути возрождения разума как источника исламского права

Когда исследователи говорят о том, что Муса Бигиев ратовал за возрождение ислама, то они, конечно же, подразумевают то, что ученый выступал за возврат к тем основам, которые обеспечили бы прогрессивное развитие мусульманского мира в VIII–XIII веках. В это время разум играл первостепенную роль в сфере правотворчества. Благодаря всепронизывающему влиянию разума в системе источников исламского права юридическая наука на Востоке имела мощную динамику. Несмотря на то что *акл* так и не занял свою ступень в иерархической источниковой лестнице, однако, будучи неосязаемым, он смог проникнуть на каждый ее уровень. В *иджме, киясе, фетвах* и *ферманах* присутствовали начала свободного разума, отвечающего на запросы мусульманской уммы, удовлетворяющие ее нужды, обеспечивающие справедливость и праведность.

Муса Бигиев предельно четко высказывал свою позицию в вопросе восстановления былой динамики развития исламского права: «Я преследовал только одну цель: освободить разум и мысль, разрушить преграды, воздвигнутые мазхабами, преодолеть слабость нашей воли и устремлений» [5, с. 67]. Освободить разум от узких рамок, установленных концепцией таклида, укрепить волю в мусульманах к прогрессу – эти задачи в общем контексте реформы исламского права выдвигая Муса Бигиев. Конкретным действием в спектре этой реформы являлось разрушение границ, созданных в мазхабах для правотворчества. По мнению М. Бигиева, «учение такой священной религии, как ислам, никаким образом не может быть ограничено узкими рамками мелких мазхабов» [5, с. 67].

Кроме того, каждая из правовых школ ислама пыталась выделиться среди прочих. Но доказывание своей «особости» происходило не путем стремления решить ту или иную правовую проблему или ликвидировать пробел в праве, а посредством псевдофилософских диспутов, абсолютно бесполезных для общества. Это привело к рождению калама. Бесконечные пустые рассуждения на квазирелигиозные и псевдофилософские темы с целью доказывания «уникальности» собственного мазхаба погрузили потенциал человеческого разума в пучину бессмысленности. Время поглощало мыслительную деятельность факиха, не принося существенных результатов. Неконструктивная теория, оторванная от жизненных реалий, безгранично превалировала над практикой.

Муса Бигиев был одним из первых ученых среди всего массива исламских факихов, который обратил внимание на ростки естественно-правовой теории в самом начале развития мусульманской цивилизации. К ее возникновению в мусульманском мире привел свободный разум: «В исламе разум не был ограничен, он был свободен и почитаем, как величайший Божий дар. В мусульманских государствах свобода разума и мысли были первичными, это было естественным правом. В эпоху праведных предшественников (*салаф*) не было традиции насильного навязывания одного из мазхабов. Такое бедствие, как безумие и дикость, выражавшееся в ограничении разума, сужении его возможностей, враждебном отношении к науке и просвещению, в проклинании мыслителей, приравнивании свободы к безбожию, судя по всему, проникло в учения мутакаллимов как наследие ужасных религиозных судилищ инквизиции, в течение семи веков царствовавшей в католическом мире» [5, с. 67–68].

Пока Европа пребывала в «темных веках», мусульманский мир процветал, а вместе с ним развивалось и исламское право. В скорости формирования правовых институтов фикх фактически сравнялся с римской юриспруденцией. «...В первые века ислама, когда на земле арабов не было и следа римского права. Основы мусульманских

правовых школ были заложены в лучшем виде» [4, с. 333], – справедливо писал М. Бигиев. С мнением татарского ученого отчасти соглашаются и современные юристы. Например, Л.Р. Сюкияйнен отмечает: «Мусульманское право является важным элементом мировой правовой культуры. В течение довольно долгого периода времени если оно и уступало, то, может быть, только римскому праву в области частного права, которое, как все юристы знают, является идеальным регулятором отношений частной собственности, обязательств и т. д.» [19].

Остановка развития мусульманского мира вскоре сменилась началом «исламских темных веков». И этот процесс шел по наклонной. Восток стал соревноваться с Западом не в науке, а в более негативном воплощении репрессивных институтов. Об интеграции института инквизиции в систему управления исламских государств Муса Бигиев писал следующее: «Варварство судов инквизиции легко проникло в отравленную [греческой] диалектикой кровь мутакаллимов и их сердца, горевшие желанием принуждать, запугивать и преследовать. Мутакаллимы именем религии, заставили принять эти дикости в мире ислама. Эти бедствия, претворенные в жизнь и внедренные в практику именем религии укоренились в головах и сердцах [последователей ислама]. По моему мнению, именно так оказались в плену разума воля и, возможно, все силы мусульман. Эта несвобода основной стала причиной всех последующих смут и бедствий» [5, с. 68].

Немыслимо быстрыми темпами фикх откатывался в прошлое. Он отбросил концепцию следования приоритету прав личности, практику восхваления Аллаха посредством свершения благих деяний, принял абсолютную монархию как «лучшую» форму правления, взял за основу государственного администрирования авторитаризм, многократно усилил карательную функцию наказания. Сохранение такого положения вещей продолжалось и в последующие века.

В начале XVIII века некоторые факихи начали делать робкие шаги по «вызволению» разума из сложившегося застоя. В то время когда Запад интенсивно развивал науку, трансформировал экономику, строил города, улучшал коммуникации, Восток, если так можно сказать, только еще обдумывал целесообразность пробуждения. Этот процесс следовало ускорить в разы. Только возрождение свободного разума могло бы способствовать нарастанию темпов пробуждения.

Весь период Нового времени формировал облик Европы как передовой части света. Свой вклад в этот облик внесла и исламская наука. «Сохранившиеся источники указывают, что первые попытки переводов с арабского относятся к XI в. Их количество непрерывно увеличивалось и к XII веку достигло самого большого числа. Европейские ученые знакомились с достижениями арабо-мусульманской науки, осваивая, развивая и продвигая ее дальше» [12, с. 11]. Это отразилось на всех известных в то время научных сферах, в том числе и на европейской юриспруденции. Здесь весьма интересны выводы Л.Р. Сюкияйнена, который пишет: «Европейское право на протяжении столетий обогащалось достижениями шариата. Достаточно назвать такие правовые институты, как вексель, перевод долга, морская авария или правовое положение военнопленных» [20].

Полный перечень правовых ценностей, идей и концепций, которые были интегрированы европейскими юристами в основу западной юридической науки весьма велик. Фикх создал эффективные правовые механизмы для регулирования общественных отношений, которыми и ныне пользуется мир. Их появление произошло в период всеохватывающего влияния *акл* в сфере исламского права. По этой причине Муса Бигиев особо выделял уникальный характер исламского права, подчеркивая: «Я в высшей мере уважаю исламские правовые школы. Мазхабы, созданные без какого-либо подражания

древним законам и ничего не заимствовавшие из древних книг, являются, по-моему, одним из чудес ислама» [4, с. 333].

«Золотой век ислама» возник не только благодаря усилиям мусульман, свою роль сыграли и достижения античной, персидской и индийской цивилизаций, но, подчеркнем, что юридическая наука оказалась практически нетронутой европейской мыслью. Исламское право во многом формировалось независимо, не принимая абсолютно подавляющую часть древнегреческих и римских правовых институтов: «Наши правовые мазхабы возникли, как мне кажется, не путем заимствования применявшихся ранее законов, а только благодаря самостоятельному творчеству наших великих имамов» [4, с. 333]. В связи с этим он отмечал, что мазхабы исламского права являются драгоценным наследием, которым безусловно должны пользоваться мусульмане [4, с. 334].

Будучи квалифицированным правоведом, разбирающимся не только в вопросах исламского права, но и понимании принципов функционирования других правовых семей, Муса Бигиев объективно говорил о положительных и отрицательных аспектах действующих в его время в мусульманских странах правовых моделей. Он критиковал факихов этих стран в бездумной приверженности какому-то конкретному мазхабу, упрямом отстаивании непогрешимости своей правовой школы, невзирая на наличествующие в ней недостатки. Правовые школы «ни в коей мере не являются грузом, который должен наносить нам вред и ввергать нас в бедствия. Если решение одного из мазхабов по какому-либо вопросу ставит нас в трудное положение, то мы, несомненно, должны отвергнуть это решение» [4, с. 334]. Фактически ученый подводил мусульманских юристов к необходимости проведения широкой ревизии содержания всех правовых школ. Разум должен был помочь переосмыслить многие старые правовые нормы, провести в отношении некоторых аброгацию. Требовалось усилить влияние *акл* в каждом мазхабе – будь они суннитские или шиитские. *Акл* должен был вычистить исламское право от устаревших и не отвечающих современным запросам правовых доктрин и способствовать принятию новых шариатских законов. И в то же время лишь *акл* позволит обеспечить сохранение духа исламского права, принципов шариата и акыды, как мусульманского вероубеждения и символа веры.

Вышеуказанные аспекты М. Бигиев последовательно раскрывал в своих работах. Например, в труде «Правила фикха» («Кава'ид фикхийя», 1910) посредством иджитхада он представил критический разбор и опровержение шариатского положения, предписывающего смертную казнь для отступников, отказавшихся от исповедания ислама. «М. Бигиев перечислил фундаментальные цели исламского закона, по сути обозначив задачи, определяющие предназначение шариата как такового. Таких задач у него набралось шесть: религия, жизнь, разум, собственность, продолжение рода, честь» [23, с. 43]. Богослов был убежден, что человеческий разум не мог одобрить предписание смертной казни за вероотступничество. Более подробный анализ данной темы представлен в работе А. Г. Хайрутдинова [23].

С позицией М. Бигиева солидаризируются и современные исламские юристы, выдвигая идею об объединении всех мазхабов в некий единый, универсальный мазхаб (например, подобную мысль высказывает Абу Амина Биляль Филипс) [22, с. 204].

Муса Бигиев четко обозначил главную цель в деле возрождения мусульманского мира, указав следующее: «Освобождение из плена есть главное и единственное условие для оздоровления. Если разум и воля не будут освобождены, то все иные способы и меры будут бесполезными и не дадут результатов» [5, с. 68]. Он отстаивал позицию того, что *акл* должен вернуть утраченное влияние на систему источников исламского права. *Акл* требовалось вновь сделать доступным для широкого круга мусульманских факи-

хов. Разум должен был вновь проникнуть в каждый элемент, каждый институт, каждую ветвь исламского права.

Нельзя не отметить, что Муса Бигиев выступал резко против проведения в мусульманском мире мероприятий, аналогичных европейской реформации. Ведь реформация была напрямую связана с обновлением религиозного учения и преобразованием католической церкви. «Правовые школы, может быть, и нуждаются в переустройстве и усовершенствовании, но наш ислам ни с какой стороны не нуждается в реформах», – подчеркивал ученый [4, с. 335]. Обновления требует только исламское право как такое, да и то это преобразование должно было происходить путем возврата к правовым принципам, заложенным шариатом. Также он выделял: «Наш ислам не нуждается ни в славе лютеранства, ни в величии реформаторства» [4, с. 335]. В этом и кроется вся суть концепции реформы исламского права, выдвинутой Бигиевым. Реформы в исламском праве, по мнению мыслителя, требовалось проводить под пристальным надзором разума и с отказом от непогрешимости какого-либо авторитета. А потому он останавливался на мысли о том, что «пока наш разум и мысль не освободятся от болезни таклида, у нас всегда будет сложное социальное положение, священный шариат всегда будет вне нашего внимания» [4, с. 336]. Свою критику в отношении ряда мусульманских ученых, увлекшихся вестернизацией, он подытожил тем, что следует дать свободу собственному разуму и лишь посредством него осмыслить исламское право. Не следует очаровываться западным образом жизни, мышлением, юриспруденцией – для мусульман священность шариата должна быть несравненно выше [4, с. 336].

Бигиев никогда не выдвигал открыто идею того, чтобы расположить разум на конкретной иерархической ступени в системе источников исламского права. Являясь сторонником суннитского течения, он лишь предлагал усиление общего влияния разума на всю систему источников. Он не противопоставлял *акл* той или иной форме права. Он трезво оценивал, как положительные, так и отрицательные возможности влияния разума на исламское право. Как быть, если разум пропитан злобой, завистью, корыстью, стремлением причинения вреда? Появившаяся от такого разума правовая норма не может быть положительной: «Прекрасное и безобразное определяется разумом, но при этом разум не является судьей. ...Разуму не присуща легализирующая сила» [3, с. 234].

Нельзя однозначно сказать, что российские мусульмане не восприняли идей Мусы Бигиева о возрождении роли разума. Подтверждением этому служит период 1917 года, когда он принимал активное участие в создании важнейших юридических документов, направленных на объединение российских мусульман в некую форму автономии. И речь здесь идет, конечно же, о воплощении в жизнь проекта национально-культурной автономии тюрко-татарских мусульман внутренней России и Сибири. В этом проекте были реализованы и идея единства российских мусульман, и идея разделения компетенции духовной и светской власти, и идея восстановления принципа *шурь*, и идея шариатского закона.

Заключение

Многие предложения Мусы Бигиева, в том числе и об усилении роли разума в исламском праве, подвергались критике не только со стороны мусульманского духовенства, но намного позже и советскими учеными [10, с. 185]. Советские ученые, будучи атеистами, отрицали возможность существования в исламе разумных начал. Категорию разума они не видели и в исламском праве. Они категорически заявляли, что «религия, являясь неотъемлемой составной частью духовной культуры антагонистического обще-

ства, в силу своей социальной и гносеологической природы способна оказывать на другие элементы этой же системы только отрицательное, негативное влияние. Религия как превратное фантастическое отражение реальности враждебна всякому разумному начинанию» [8, с. 103]. Но такая критика лишь еще раз свидетельствует о значимости политико-правовых учений М. Бигиева, которые и по истечении многих десятилетий вызывали и вызывают интерес среди ученых, далеких от веры.

«Аллах ниспослал свои предписания и обращения к человеку. Аллах сделал человека своим “собеседником” в силу наличия у него разума» [15, с. 66]. Это обстоятельство говорит не только о возможности использования разума в правотворческом процессе, но и о его обязательности. В противном случае, создаваемые правовые нормы лишаются связи с интересами, правами и свободами человека. Современные юристы указывают, что «правообразование следует понимать как двуединый (естественно-социальный и правотворческий) процесс формирования права, в котором природа социума и разум законодателя развиваются в постоянном взаимодействии» [16, с. 61]. Данная мысль присутствовала и в трудах татарского ученого.

М. Бигиев твердо выступал за возрождение роли разума в исламском праве. *Акл* следовало вернуть ту роль, которую он занимал в период «золотого века ислама». *Акл* должен был вновь пронизывать всю систему источников исламского права, обеспечивая их взаимосвязь для актуализации существующих правовых предписаний. Для устранения коллизий и решения проблем в мусульманском мире представителям разных мазхабов следовало сближаться, а не доказывать неверность идей друг друга. В не меньшей степени консенсус факихов был необходим и по вопросу иерархии источников исламского права, а также в определении в ней роли разума. Муджтахиды XX века приступили к возрождению роли человеческого разума для совершенствования мира мусульман.

Литература

1. *Ал-Газали*. Избавляющий от заблуждения // Средневековая арабомусульманская философия в переводах А.В. Сагадеева: собр. пер.; в 3 т. / сост. и отв. ред. Н.С. Кирабаев. – М.: ИД «Марджани», 2010. Т. 3. – С. 99–140.
2. *Бигиев М.Д.* Будущее нашей литературы // М.Д. Бигиев Некоторые актуальные проблемы нашего общества / ЦДО ДУМ РФ, Моск. ислам. ин-т, Санкт-Петербург. гос. ун-т; под общ. ред. Д.В. Мухетдинова; пер. с татаро-осман. и примеч. А.Г. Хайрутдинова. – М.: ИД «Медина», 2022. – С. 37–62.
3. *Бигиев М.Д.* Маленькие мысли по большим вопросам // *М.Д. Бигиев* Избранные труды / сост. и пер. с османского яз., введ., сн. и коммент. А. Хайрутдинова. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2014. – С. 207–330.
4. *Бигиев М.Д.* Мой взгляд на исламский шариат // М.Д. Бигиев Избранные труды / сост. и пер. с османского яз., введ., сн. и коммент. А. Хайрутдинова. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2014. – С. 331–340.
5. *Бигиев М.Д.* Почему цивилизованный мир прогрессировал, а мир Ислама пришел в упадок? // *Бигиев М.Д.* Некоторые актуальные проблемы нашего общества / ЦДО ДУМ РФ, Моск. ислам. ин-т, СПбГУ; под общ. ред. Д.В. Мухетдинова; пер. с татаро-осман. и примеч. А. Г. Хайрутдинова. – М.: ИД «Медина», 2022. – С. 63–70.
6. *Велльхаузен Ю.* Арабский халифат. Золотой век ислама / пер. с англ. Т.М. Шуликовой. – М.: Центрполиграф, 2018. – 351 с.
7. *Давид Р., Жоффре-Спинози К.* Основные правовые системы современности / пер. с фр. В.А. Туманова. – М.: Междунар. отношения, 2009. – 456 с.

8. *Давлетишин К.Д.* Нации и ислам (критика философско-теологических концепций о единстве наций и ислама). – Казань: Татар. кн. изд-во, 1986. – 199 с.
9. Ислам: словарь атеиста / *А.В. Авксентьев, О.Ф. Акимушкин, Г.Б. Акиниязов* и др.; под общ. ред. М.Б. Пиотровского, С.М. Прозорова. – М.: Политиздат, 1988. – 254 с.
10. *Ишмухаметов З.А.* Социальная роль и эволюция ислама в Татарии (исторический очерк). – Казань: Татар. кн. изд-во, 1979. – 224 с.
11. *Кирабаев Н.С., Аль-Джанаби М.М.* Разум и вера в религиозной философии ал-Газали // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер.: Философия. 2015. № 4. – С. 37–49.
12. *Комар В.И.* Ислам, исламизм и западная цивилизация (Аналитический обзор) // *Афро-азиатский мир: проблемы цивилизационного анализа.* 2004. № 2. – С. 6–44.
13. *Корбен А.* История исламской философии: пер. с фр. – 2-е изд. – М.: Академ проект; ООО «Садра», 2015. – 367 с.
14. *Нерсесянц В.С.* Общая теория права и государства. – М.: НОРМА ИНФРА-М, 1999. – 552 с.
15. Основы теории и методологии фикха. – М.: Мир знаний, 2019. – 148 с.
16. *Придворов Н.А., Трофимов В.В.* Правообразование и правообразующие факторы в праве: монография. – М.: Норма; ИНФРА-М, 2014. – 400 с.
17. *Равшанов М.* Концепт «ислам»: определение значения знания и разума // Россия и мусульманский мир. 2018. № 2 (308). – С. 99–104.
18. *Самигуллин В.К.* Восточная правовая традиция. – Уфа: ПрофиПлюс, 2015. – 100 с.
19. *Сюкияйнен Л.Р.* Иногда я шокирую мусульманскую аудиторию среди студентов (интервью от 4 марта 2018 года) // Деловая электронная газета «Бизнес Online». – URL: <https://www.business-gazeta.ru/article/374510> (дата обращения: 25.06.2024).
20. *Сюкияйнен Л. Р.* Исламское право: понятие, соотношение с шариатом и фикхом, место в современных правовых системах, взаимодействие с европейской правовой культурой (ридер) // Электронный ресурс ФГОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет». – Режим доступа: https://kpfu.ru/portal/docs/F1979005079/Rider_2016_L.R..Sjukiyajnen.pdf (дата обращения: 25.06.2024).
21. *Тухватуллина Л.И.* Проблема человека в трудах татарских богословов: конец XIX – начало XX в. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2003. – 207 с.
22. *Филипс Абу Амина Биляль.* Эволюция фикха (Исламский закон и Мазхабы) / пер. с англ. Т.В. Гончаровой. – Киев: Ансар Фаундейшн, 2001. – 224 с.
23. *Хайрутдинов А.Г.* Опровержение предписания о смертной казни за вероотступничество в книге Мусы Бигиева «Кава’ид фикхийя» // Ислам в современном мире. 2024. № 20 (1). – С. 41–52.
24. *Шагавиев Д.А.* Муса Джарулла Биги как защитник суннизма // II Бигиевские чтения – 2015. Мусульманская мысль в XXI веке: единство традиции и обновления: материалы II Межд. научно-образовательной конф., г. Санкт-Петербург, 17–20 мая 2015 г. / редкол.: Д.В. Мухетдинов (пред.), Ш.Р. Кашаф (отв. ред.) и др. – М.: ИД «Медина», 2016. – С. 100–108.
25. *Шангараев Р.Р.* Мусульманская религиозная философия. – Казань: ИД «МеДДоК», 2020. – 252 с.

References

1. Al-Ghazali. *Delivering from error. Medieval Arab-Muslim philosophy in translations by A.V. Sagadeev*. Collection in 3 volumes. Vol. 3. / compiled and edited by N.S. Kirabaev. – Moscow: House of Marjani Publishers, 2010. – Pp. 99–140. (In Russian)
2. Bigiev M.D. *The future of our literature* // Bigiev M.D. Some current problems of our society / Central Children's Education Center of the Spiritual Directorate of the Russian Federation, Moscow Islamic Institute, St. Petersburg State University; editor-in-chief D.V. Mukhetdinov; transl. from Tatar-Ottoman Turkish and notes by A.G. Khairutdinov. – Moscow: Medina Publishing House, 2022. – Pp. 37–62. (In Russian)
3. Bigiev M. D. *Small thoughts on big issues*. In: Bigiev M.D. Selected works / comp. and transl. from Ottoman Turkish, introd. and comment. by A. Khairutdinov. – Kazan: Tatar Book Publishing House, 2014. – Pp. 207–330. (In Russian)
4. Bigiev M.D. *My view on Islamic Sharia*. In: Bigiev M. D. Selected works / comp. and transl. from Ottoman Turkish, introd. and comment. by A. Khairutdinov. – Kazan: Tatar Book publishing house, 2014. – Pp. 331–340. (In Russian)
5. Bigiev M.D. *Why did the civilized world progress while the world of Islam declined?* In: Bigiev M.D. Some current problems of our society / Central Children's Education Center of the Russian Muslim Spiritual Directorate, Moscow Islamic Institute, St. Petersburg State University; editor-in-chief D.V. Mukhetdinov; transl. from Tatar-Ottoman Turkish and notes by A. G. Khairutdinov. – Moscow: Medina Publishing House, 2022. – Pp. 63–70. (In Russian)
6. Wellhausen J. *Arab Caliphate. The Golden Age of Islam*. Trans. from English by T. M. Shulikov. – Moscow. Tsentrpoligraf, 2018. – 351 p. (In Russian)
7. David R., Joffre-Spinosi K. *Basic legal systems of our time*. Trans. from Fr. by V. A. Tumanov. – Moscow: Mezhdunarodnye Otnosheniya, 2009. – 456 p. (In Russian)
8. Davletshin K. D. *Nations and Islam (criticism of philosophical and theological concepts on the unity of nations and Islam)*. – Kazan: Tatar Book Publishing House, 1986. – 199 p. (In Russian)
9. *Islam: An Atheist's Dictionary* / A.V. Avksentyev, O.F. Akimushkin, G.B. Akiniyazov et al.; Ed.-in-Chief M.B. Piotrovsky, S.M. Prozorov. – Moscow. Politizdat, 1988. – 254 p. (In Russian)
10. Ishmukhametov Z.A. The social role and evolution of Islam in Tatarstan (historical sketch). – Kazan: Tatar Book Publishing House, 1979. – 224 p. (In Russian)
11. Kirabaev N.S., Al-Janabi M.M. Reason and faith in the religious philosophy of al-Ghazali. *Bulletin of the Russian Peoples' Friendship University. Series: Philosophy*. 2015, no.4. – Pp. 37–49. (In Russian)
12. Komar V.I. Islam, Islamism and Western civilization (Analytical review). *Afro-Asian world: problems of civilizational analysis*. 2004, no. 2. – Pp. 6–44. (In Russian)
13. Korben A. *History of Islamic philosophy*. Trans. from Fr. 2nd ed. – Moscow: Academ project; Sadra PLC, 2015. – 367 p. (In Russian)
14. Nersesyants V.S. *General theory of law and state*. – Moscow: NORM INFRA-M Publishing House, 1999. – 552 p. (In Russian)
15. *Fundamentals of the theory and methodology of fiqh*. – Moscow: World of Knowledge Publishing House, 2019. – 148 p. (In Russian)
16. Pridvorov N.A., Trofimov V.V. *Legal formation and law-forming factors in law: monograph*. – Moscow: Norma: INFRA-M, 2014. – 400 p. (In Russian)
17. Ravshanov M. The concept of “Islam”: defining the meaning of knowledge and reason. *Russia and the Muslim World*. 2018, no. 2 (308). – Pp. 99–104. (In Russian)

18. Samigullin V.K. *Eastern legal tradition*. – Ufa: ProfiPlus LLC, 2015. – 100 p. (In Russian)
19. Syukiyainen L.R. Sometimes I shock the Muslim students' audience (interview dated March 4, 2018). *Business electronic newspaper "Business Online"* [Official website]. – URL: <https://www.business-gazeta.ru/article/374510> (reference date: 25.06.2024). (In Russian)
20. Syukiyainen L.R. *Islamic law: concept, relationship with Sharia and fiqh, place in modern legal systems, interaction with European legal culture (reader)*. Electronic resource of the Federal State Educational Institution of Higher Education "Kazan (Volga Region) Federal University" [Official website]. – URL: https://kpfu.ru/portal/docs/F1979005079/Rider_2016_L.R..Sjukiyajnen.pdf (reference date: 25.06.2024). (In Russian)
21. Tukhvatullina L. I. *The problem of man in the works of Tatar theologians: late 19th – early 20th centuries*. – Kazan: Tatar Book Publishing House, 2003. – 207 p. (In Russian)
22. Philips Abu Amin Bilal. *Evolution of Fiqh (Islamic Law and Mazhabs)*. Trans. from English by T.V. Goncharova – Kiev: Ansar Foundation, 2001. – 224 p. (In Russian)
23. Khairutdinov A.G. Refutation of the prescription of the death penalty for apostasy in Musa Bigiev's book *Kava'id fikhyya // Islam in the modern world*. 2024. no. 20 (1). – Pp. 41–52. (In Russian)
24. Shagaviev D. A. Musa Jarulla Bigi as a defender of Sunnism // 2nd Bigiev Readings – 2015. Muslim thought in the 21st century: unity of tradition and renewal: proceedings of the 2nd International Scientific and Educational Conference, St. Petersburg, May 17–20, 2015 / eds.: D. V. Mukhetdinov, Sh.R. Kashaf et al. – Moscow. Medina Publishing House, 2016. – Pp. 100–108. (In Russian)
25. Shangaraev R.R. *Muslim religious philosophy*. – Kazan: MeDDoK Publishing House. 2020. – 252 p. (In Russian)



СОЦИОЛОГИЯ ИСЛАМА

Ответственный за рубрику: Мchedlova M.M.
© Исламоведение. 2024. Т. 15, № 2 (60)

SOCIOLOGY OF ISLAM

Person in charge of the section: Mchedlova M.M.
© Islamic Studies (Islamovedenie). 2024. Vol. 15,
no. 2 (60)

DOI: 10.21779/2077-8155-2024-15-2-100–115

УДК 82-92+316.733+316.752+297.17

Д.М. Латышев¹

Содержание статьи

Введение.
Представления о нормативной телесности.
Отношение к коронавирусной инфекции.
Отношение к духовным лидерам.
Отношение верующих и имамов к действиям органов государственной власти.
Отношение верующих и имамов к медицине во время пандемии.
Личностные качества мусульман во время пандемии.
Отношение к здоровью и практикам заботы о теле.
Отношение к вакцине и предлагаемые методы самолечения.
Заключение.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 19.05.2024
Передана на рецензию: 23.05.2024
Получена рецензия: 15.06.2024
Принята в номер: 30.06.2024

Репрезентация нормативной телесности в мусульманских СМИ Урала в период пандемии Covid-19 (на примере газет «Хикмет», «Хилял»)

Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина; dimlatysh@gmail.com

Аннотация. Исследование репрезентации нормативной телесности в мусульманской периодике актуализировано формированием социальной ситуации новой нормальности, которая возникла во время пандемии коронавирусной инфекции. На примерах материалов изданий «Хикмет» и «Хилял» Тюменской и Челябинской областей и ряда тематических всероссийских изданий показаны основные и дополнительные дискурсивные производства нормативной телесности, а также обнаружено противоречие между некоторыми воспроизводимыми нарративами и возникшими барьерами в процессе адаптации к новой нормальности. Поскольку в мусульманской антропологии существует приоритет медицинского знания над богословским, в дискурсивном производстве стало возможным акцентирование высшей ценности здоровья во время пандемии и положительное решение богословов о допустимости вакцинации. В исследуемых материалах сделан акцент на развитие личностных качеств мусульман, которые стали необходимыми для преодоления нарушенных инфекцией социальных порядков, при этом не проговаривались методы улучшения психического здоровья.

¹ Дмитрий Михайлович Латышев – аспирант кафедры прикладной социологии Департамента политологии и социологии Уральского гуманитарного института; orcid.org/0000-0002-6756-6557

Ключевые слова: ислам, нормативная телесность, коронавирусная инфекция, мусульманские СМИ, Тюменская область, Челябинская область.

DOI: 10.21779/2077-8155-2024-15-2-100–115

UDC 82-92+316.733+316.752+297.17

	Content of the article	Information about the article
<i>D.M. Latyshev</i> ²	Introduction. Beliefs about normative physicality. Attitude to coronavirus infection. Attitude towards spiritual leaders. The attitude of believers and imams to the actions of state authorities. The attitude of believers and imams to medicine during the pandemic. Personal qualities of Muslims during the pandemic. Attitude to health and body care practices. The attitude to the vaccine and the proposed methods of self-treatment. Conclusion.	Received: 19.05.2024 Submitted for review: 23.05.2024 Review received: 15.06.2024 Accepted for publication: 30.06.2024

Normative Corporality Representation in the Muslim Media of Ural Region during the Covid-19 Pandemic (Through the Example of *Khikmet* and *Khilyal* Papers)

Ural federal university named after the first President of Russia B.N. Yeltsin; dimlatysh@gmail.com

Abstract. A study of this topic is relevant in the context of “new normality” phenomena related to Covid-19 pandemic. The main and specific discursive productions of normative corporality are demonstrated through the examples from *Khikmet* and *Khilyal* papers published in Tyumen and Chelyabinsk oblasts. Some contradictions between recurrent narratives and emerging barriers in the adaptation to the new normality are also shown. Due to fact that Islamic anthropology gives primacy to medical knowledge, an emphasis was made on the high value of health and allowability of vaccination. The materials under study emphasize the development of personal qualities of Muslims necessary to overcome the disruption of social order. However, methods for improving mental health were not discussed.

Keywords: Islam, normative corporality, coronavirus, Muslim media, Tyumen oblast, Chelyabinsk oblast.

² *Dmitry Mikhailovich Latyshev* – postgraduate student at the Chair of Applied Sociology at the Department of Politology and Sociology at Ural Institute for Humanities; orcid.org/0000-0002-6756-6557.

Введение

Пандемия коронавирусной инфекции стала фактором формирования новых контуров и концептов, касающихся востребованного индивидуального и общественного здоровья, отношения к болезни и больным индивидам, всему тому, что входит в конструкт нормативной телесности. Биополитический дискурс конструирования желаемого тела [4; 7] охватывает не только светские издания, но и СМИ, которые контролируются религиозными организациями. Отечественные исследователи на примере ислама опубликовали ряд статей, раскрывающих биополитику в период пандемии.

В частности, в статье Ю. М. Почты [1] показано, что в период начала пандемии мусульманские религиозные организации оказали поддержку власти в борьбе с коронавирусом и предприняли первые шаги по ограничению заражаемости населения – стали закрывать мечети. Исследователь О. С. Чикризова [6] подчеркнула растущую медиатизацию религии и частичный пересмотр религиозных обрядов и ритуалов в условиях соблюдения карантина. Востоковед С. Рагозина в ходе анализа онлайн-сообществ мусульман [2] в этот период отметила, что произошло усиление индивидуальных религиозных практик, ориентированных на поиск предписаний в кризисной ситуации, и «присвоение» официальным дискурсивным производством мусульманских лидеров ряда медицинских категорий, что было обусловлено спецификой исламской медицинской антропологии.

В зарубежных исследованиях государственной политики во время пандемии по отношению к мусульманам проанализированы кейсы общин в Великобритании [11], Израиле [17] и Нигерии [14], освещены отдельные аспекты реакции мусульманских общин на предписания и постановления административных органов в условиях противоречивого отношения населения к религии и власти, проанализированы некоторые теологические суждения (фетвы), которые распространялись в данный период.

Так, кейс анализа биополитики по отношению к мусульманскому населению с его специфической медицинской антропологией был сконцентрирован на уровне государственно-конфессиональных отношений. При этом является дискуссионным вопрос, насколько декларируемые государственно-конфессиональные отношения воспроизводились в дискурсе нормативной телесности, адресованном мусульманам.

В соответствии с вышеизложенными результатами исследователей закономерно предположить, что в мусульманской периодике будут отражены как религиозные, так и светские элементы дискурсивного производства нормативной телесности. Отметим, что дискурсивное производство нормативной телесности в мусульманских медиа оказалось вне поля научной интерпретации и данное исследование вносит небольшой вклад в развитие и осмысление проблематики.

Влияние пандемии на практики нормативной телесности заключается в том, что принятые ограничения по сдерживанию болезни, в частности, длительная самоизоляция и дистанционная организация труда, способствовали тому, что возникла потребность в здоровом образе жизни, профилактике заболеваний и улучшении психического здоровья. В связи с этим для изучения медицинской антропологии ислама в период новой нормальности являются важными исследовательские вопросы: каким образом нормативная телесность репрезентируется в мусульманских изданиях, какие модусы в данной репрезентации оказались приоритетными?

Нормативная телесность понимается как предполагаемое правильное тело [4] мусульманина, соответствующее тем воззрениям, которые указаны в Коране и Сунне. Она включает в себя не только физические характеристики здорового тела, но и важ-

ные личностные качества мусульманина (сильная воля, ответственное отношение к здоровью и другие). Нормативная телесность является также результатом тех операций социального контроля, которые проговариваются в мусульманских изданиях. Исследователи выделяют два модуса нормативной телесности. Первый из них именуется «эстетическим» и подразумевает практики заботы о теле, направленные на формирование желаемого, востребованного тела для некоторого «любования» остальными членами общества. Этот модус соотносится с формированием телесного имиджа и может входить в противоречие, например, с представлениями о здоровье (худое, но нездоровое тело). Второй модус считается функциональным и направлен на поддержание здорового, физически сильного, выносливого и мощного тела, которое может быть далеким от эстетических притязаний социального окружения индивида, притязаний, озвученных в социальных медиа и СМИ [11]. Данная теоретическая интерпретация нам представляется более точной для характеристики нормативной телесности в мусульманских СМИ по сравнению с теми теоретическими посылками, при помощи которых исследователями производился ранее анализ текстов для характеристики поведения мусульман по материалам СМИ [1; 2; 6].

В работах Дж. Агамбена утверждается, что социальное конструирование нормативной телесности в светской среде является в некоторой степени «гедонистическим», направленным на увеличение длительности наслаждения «голой биологической жизнью», в то время как в религиозной среде нормативная телесность ориентирована на потребности «жизни в посмертии». Соответственно, религиозная организация развивает в пассажах СМИ только те востребованные элементы нормативной телесности, которые согласуются с её вероучением, и даже может находиться в оппозиции к конструкту нормативной телесности в светской периодике [7].

Японский антрополог Х. Терашима проработал основные тезисы, затрагивающие тему конструирования нормативной телесности. Им предложена динамическая модель ориентации индивида на нормативную телесность в контакте со своим здоровьем. Согласно его теоретической композиции нормативная телесность в религии не только ориентирована на «жизнь в посмертии», как указано у Агамбена, но и предполагает именно символический контакт с «воображаемым, идеальным» здоровьем, которому быть частично должно соответствовать реальное здоровье человека.

Касательно ислама можно подчеркнуть, что данная «идеальная» нормативная телесность конструируется посредством ряда социокультурных концепций («крепкий иман», «истинный муслим», «боязнь Аллаха», «дуа-лекарство» и др.), которые направлены на улучшение и приведение к образцу здоровья мусульман и могут проговариваться в мусульманских СМИ.

Методологическую основу качественного исследования составил семиотический анализ А. Страусса и Д. Корбина, с помощью которого были выделены основные теоретические посылки репрезентации нормативной телесности, её факторы и условия, определённые лакуны и «слепые зоны», где она не применялась. Важным теоретическим подспорьем для настоящей работы стали идеи американского антрополога Б. Тёрнера. Согласно его теории социальное конструирование нормативного тела в институте религии считается продуктом деятельности социального контроля и манипуляций. Религиозная организация как социальный институт занимается производством знания о правильном/нормативном теле [19]. Данная теория рассматривается нами как релевантная для исследования репрезентации нормативной телесности в исламе.

При анализе репрезентации нормативной телесности в мусульманских изданиях Урала нами были отобраны материалы по ключевым словам «болезнь», «коронавирус», «прививка», «пандемия» в региональной мусульманской периодике и части всероссийских СМИ, которые распространялись в уральской умме. Из ряда региональных мусульманских изданий нами были выбраны газеты «Хикмет» (Тюменская область) и «Хилял» (Челябинская область), которые имеют широкое распространение на территории Уральского федерального округа и регулярно выпускаются.

К источникам исследования были отнесены:

1) Областная духовная и культурно-просветительская газета ЦРО ДУМ Тюменской области «Хикмет» («Суть»). Для анализа было отобрано 40 газетных заметок в период с апреля 2020 по апрель 2022 года, релевантных теме исследования.

2) Областная духовная и культурно-просветительская газета РДУМ Челябинской и Курганской областей «Хилял» («Молодая луна»). Для анализа было отобрано 30 газетных заметок в период с апреля 2020 по апрель 2022 года, соответствующих теме исследования.

3) Журнал «Минарет Ислама», издаваемый ДУМ РФ. Выбраны для исследования 10 публикаций в период с апреля 2020 года по апрель 2022 года.

4) Газета «Минбар Ислама», выпускаемая ДУМ РФ. Отобраны для изучения 20 текстов.

Важно также отметить некоторые контексты, которые могли повлиять на данную репрезентацию нормативной телесности в мусульманских изданиях. В частности, на юге Тюменской области ислам представлен ханафитским мазхабом, который сочетается с рядом местных религиозных традиций и обрядами суфийского течения накшбандия [5], которые оказывают влияние на существующий вариант практик заботы о теле мусульман. Выраженного влияния традиций салафизма на репрезентацию нормативной телесности в газете «Хикмет» не наблюдалось.

В Челябинской области ханафитский мазхаб суннизма определяется также уникальным сочетанием с обрядами суфийских течений накшбандия и ясавия. В настоящее время в области также распространяется влияние традиций салафизма, привносимых мигрантами из стран Центральной Азии, однако в отобранных тематических публикациях их не прослеживается³.

Помимо данных источников, в качестве иллюстрации привлекался и анализ социальных медиа, а именно Youtube, где российские мусульмане активно высказывались по различным темам. В частности, через поиск по ключевым словам «болезнь», «коронавирус», «прививка», «пандемия» на популярных среди мусульман Youtube-каналах («Алиф ТВ», «Ислам.РУ», «Исламдаг», «Голос Ислама» и других) было отобрано 23 видео с большим количеством комментариев. После выгрузки всех 7423 комментариев были отобраны случайным образом для контент-анализа 526 содержательных комментариев, в которых цифровые авторы высказывали различные суждения об отношении к медицине, власти и мусульманскому духовенству в период пандемии. Массив данных комментариев был очищен от контентного спама, а также оффтоп-сообщений (различные пикирования, выпады и т. д.).

³ Ислам // Энциклопедия Челябинской области. 2024. – Режим доступа: <http://chel-portal.ru/enc/islam> (дата обращения: 31.05.2024).

Представления о нормативной телесности

Общим тезисом, который задает репрезентацию представления о нормативной телесности в мусульманских изданиях, является высказывание, что «здоровье – это дар Аллаха». Специфика такого понимания телесности предполагает ответственное отношение к своему телу, использование разрешённых средств для поддержания его в необходимом состоянии, достойном посмертия.

Важные факторы для конструирования требуемой телесности:

- нравственное и духовное здоровье, душевная чистота;
- использование в том числе «пророческой медицины»;
- чтение священных текстов, поскольку «каждая буква священной книги является лечебной», чтение считается «дающим облегчение и исцеление дыханием».

Выздоровление в исламе обеспечивается благодаря следованию мусульманином религиозных практик, здорового образа жизни и части пищевых предписаний [10]. Считается, что Аллах посылает человеку одновременно болезнь и лекарство. Быть больным не считается порочным, однако причиной болезни считается слабая вера. Её необходимо лечить в рамках предписанных шариатом правил для того, чтобы обрести «уверенность и силу, укрепить веру» [3].

Важными личностными качествами индивида в целом в изданиях провозглашаются ответственность, трудолюбие, а также смиренность и скромность. Упорство и терпение являются признаками сильного мусульманина, который «лучше перед Аллахом и более любим Им, чем слабый»⁴. В период пандемии были актуализированы несколько иные качества индивида, которые стали фундаментом новых представлений о нормативной телесности.

Отношение к коронавирусной инфекции

Начало коронавирусной инфекции отразилось в специфических ограничениях культовой деятельности мусульман России. В частности, были отменены коллективные и пятничные молитвы⁵ в мечетях, организованы онлайн-трансляции пятничной проповеди и молитвы из Соборной мечети⁶. В период карантина предписывалось совершать молитвы дома, соблюдать режим самоизоляции, ограничить число социальных контактов. В отличие от тюменского «Хикмета», в челябинском «Хиляле» прописаны подробно правила проведения молитв во время пандемии⁷. Исключение из правила составил комплекс похоронных обрядов, которые проводились при минимальном количестве участников. Муфтий Раев Ринат хаджи-хазрат указывал, что часть похоронных обрядов и вовсе не проводилась из-за угрозы заражения: «Самым затруднительным моментом для имамов в условиях пандемии стал процесс организации ритуала захоронения усопших верующих, которые ушли из этого мира, где есть свои особенности и канонические требования, такие как ритуалы омовения покойника, заворачивания в саван и т. д.

⁴ Куштаров И. Кто отвечает за наше здоровье? // Ас-Салам. 2021. Вып. 18. – С. 6.

⁵ Байрамов Р. Можно ли пропустить пятничный намаз из-за болезни? // Хилял. 2020. Вып. 3 (166). – С. 6.

⁶ Богословское заключение № 1/20 // Минбар Ислама. 2020. Вып. 3–4. – С. 2.

⁷ Нафиков Д. Праздничная молитва и правила её проведения при коронавирусе // Хилял. 2020. Вып. 7 (170). – С. 5.

А как мы все знаем, многие ритуалы захоронения стали невозможны из-за угрозы заражения»⁸.

Однозначно осуждалась практика кремации тел погибших от болезни (кейс Мьянмы), что считалось отходом от «идей коранического гуманизма»⁹ по отношению к телам умерших.

Отметим, что среди цифровых авторов в инфополе русскоязычного Youtube для мусульман незначительно распространялись сообщения тех, кто выступал против кремации (3,4 % сообщений).

Первый заместитель председателя ДУМ РФ Мухетдинов Дамир-хазрат в своем обращении подчеркнул, что пандемия воспринимается именно как испытание, направленное на развитие личностных качеств: «Мы с вами должны помнить аят Всевышнего: „Поистине, Аллах вместе с терпеливыми” (Коран, 2:153). Пандемия коронавируса – испытание, которое мусульманам надлежит пройти с достоинством, самодисциплиной и терпением»¹⁰.

В 2021 году в высказываниях муфтия Гайнутдина Р. испытание пандемией трактуется в качественно ином ключе: с усилением идей «коранического гуманизма» как способа осознания «священности жизни», которое лишено различных «суеверий и предрассудков». По мнению шейха, пандемия катализировала некоторую «десоциализацию» человека, что оценивается им негативно: «... в условиях пандемической действительности каждая личность равна сама себе и более не может прикрываться общественными статусами, массовостью, помпезностью внешней обстановки»¹¹.

Данное обстоятельство выявило временную неуместность «эстетического» модуля нормативной телесности и актуализировало улучшение личностных качеств мусульман в этот период, потребность в развитии функционального модуля телесности.

В отличие от позиции муфтия, цифровые авторы восприняли коронавирусную инфекцию не как испытание Аллаха, а именно в качестве «наказания Аллаха» (12 % сообщений). В инфополе также распространялись немногочисленные сообщения авторов, ожидавших наступления Судного дня: «Брат, ты абсолютно прав, час суда наступил! Миллионы грешников будут наказаны за свои деяния»; «Через полгода не будет ни одной страны, которую не затронет наказание. Вспомните мои слова. Человек не сможет создать вирус. Это наказание от Аллаха Всевышнего!»¹².

Отношение к духовным лидерам

В период начала пандемии наблюдалось некоторое похолодание отношений между верующими и имамами в силу того, что мечети стали закрывать, а молитвы и ритуалы переносить в онлайн или в домашние условия. Анализ материалов Уральского мухтасибата (Екатеринбург) показал, что первоначально меры изоляции находили по-

⁸ Усманова А. Ринат-хазрат Раев: «Прошедший год – это испытание нашей стойкости...» // Хилял. 2021. Вып. 1 (176). – С. 5.

⁹ XVI Международный мусульманский форум... // Минарет Ислама. 2021. Вып. 1. – С. 52.

¹⁰ Обращение первого заместителя... // Минбар Ислама. 2020. Вып. 3–4. – С. 3.

¹¹ Гайнутдин Р. Пандемия – время развития и осмысления // Минарет Ислама. 2021. Вып. 1. – С. 11.

¹² Коронавирус ударил по мусульманам... Микаиль. Алиф.тв. 27.02.2020 – Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=9G9zmFsoP9Q> (дата обращения: 19.06.2024).

ложительный отклик среди уральских мусульман, однако впоследствии значимый положительный отклик пошел на спад¹³. Данная напряженность была вызвана тем, что не все верующие смогли адаптироваться к качественно иной социальной реальности, в результате оказалась нарушенной часть религиозных практик мусульман. Например, Арслан А., тюменский имам-хатыб указывал: «Ситуация изменилась кардинально. Все мечети закрыты, в том числе и наша. Община в Казарово привыкла к тому, что ежедневно проводится пятикратный намаз. Пятничная проповедь – это тоже немаловажно. Присутствуя на ней раз в неделю, люди духовно заряжаются, получают новые знания, вспоминают о Судном дне. Все это способствует тому, что вера наша растет, крепнет. А сейчас уже четвертый месяц, как мы остались без такого источника. Можно сказать, что мусульмане просто измучены – все соскучились по мечети, по совместному поклонению, конечно, общаемся в социальных сетях, все равно как-то поддерживаем друг друга, насколько это возможно. Но тем не менее не хватает личного общения»¹⁴.

Часть авторов, особенно те, кто высказывал скептические суждения о коронавирусной инфекции и стремились её игнорировать (14,2 % сообщений), были критически настроены и к мусульманскому духовенству. Поводом для критических сообщений в адрес муфтиев в инфополе стало, например, суждение о дозволении кремации (36 лайков и 9 ответов): «Самое что возмущает, так это то, что некоторые муфтии дали добро на сжигание! Не боятся Аллаха!»¹⁵.

Малая часть суждений из данной группы также была вызвана неприятием цифровыми авторами вакцинации и действий светских властей: «Куда же деваться муфтияту, если кяфиры приняли решение убивать постепенно людей вакциной, если они не умерли от болезни...?»¹⁶

Отношение верующих и имамов к действиям органов государственной власти

В массе проанализированных публикаций мусульманских СМИ Урала было выявлено ещё одно противоречие, которое характеризует центрацию отношения мусульман к действиям органов государственной власти. С одной стороны, принятие ограничительных мер во время начала пандемии было важным и вынужденным в условиях распространения инфекции, с другой стороны, наблюдалась определённая «инерция» устоявшихся допандемийных религиозных практик, которые подвергались резким изменениям. В интервью «Хикмету» Динар-хазрат Нафиков отмечал, что введенный властями режим повышенной готовности стал важным и в условиях существующей «инерции» в некоторой степени непопулярным решением для верующих: «Несмотря на то, что люди будут стремиться пригласить имамов домой для проведения соответству-

¹³ В частности, эта запись набрала 25 лайков. См: Первый заместитель муфтия Российской Федерации... 27.03.2020 – Режим доступа: https://vk.com/wall377783320_1185 (дата обращения: 19.06.2024). Последующие записи набирают порядка 5–9 лайков. Председатель Духовного управления мусульман Российской Федерации муфтий Шейх Равиль Гайнутдин... 21.05.2020. – Режим доступа: https://vk.com/wall377783320_1383 (дата обращения: 19.06.2024).

¹⁴ Ахметова С. Вера в изоляции – чего не хватает мусульманам? // Хикмет. 2020. Вып. 2.

¹⁵ Как хоронят умершего от коронавируса? Islam.ru. 13.04.2020 – Режим доступа: https://www.youtube.com/watch?v=DeGK_ENMJdc (дата обращения: 19.06.2024).

¹⁶ Вирус: – это только начало! Ansar media. 23.02.2020 – Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=8ejAqG4PdTE> (дата обращения: 19.06.2024).

ющих мероприятий, мы вынуждены будем отказываться. Но есть альтернативное решение – можно читать молитвы онлайн...»¹⁷.

Критика цифровыми авторами действий органов государственной власти во время пандемии сводилась, в основном, к осуждению действующей системы государственно-конфессиональных отношений ЦДУМ и правительства, а также была связана с нарушениями ожидаемых действий со стороны власти. В данной подгруппе сообщений (14,2 %) высказываются авторы, которые выражали скепсис о существовании вируса: «Не слушайте фетвы. <...> Ни одно духовное управление ни одной страны никогда не пойдёт против правительства»; «С чего бы это вдруг наше правительство <...> начало с таким „удушьем“ о нас заботиться, при этом сами они никогда не носят маски... так что, из народа делают покорных рабов...»¹⁸.

Отношение верующих и имамов к медицине во время пандемии

При анализе данных социальных медиа было выявлено, что распространяемое имамами и шейхами положительное отношение к медицинским специалистам и медицинским центрам находилось в определённом контрасте с тем массивом публикаций, которые предлагались верующим на страницах изданий. В этом массиве, как будет подробно проанализировано далее, сгруппированы заметки о «пророческой медицине» и «мусульманских» методах борьбы с инфекционными заболеваниями (чтение Корана, совершение дуа и другие), в то время как информация о разных препаратах и лекарствах, которые использовались врачами при лечении инфекции, широко не тиражировалась.

В интерпретации цифровых авторов Youtube отношение к медицине оказалось неоднозначным. Неравенство в практиках заботы о теле было связано с принятием тезиса о предопределении, поскольку пандемия частично интерпретировалась как наказание, посланное Аллахом (12 % сообщений). В связи с этим часть сообщений в инфополе призывала мусульман попросить помощи (6 %), прощения у Аллаха (7 %), попросить Аллаха беречь их от болезни (5 %). 4 % суждений высказывали тезис, что выздоровление мусульман произойдет «само собой», по воле Аллаха. 3 % суждений цифровых авторов провозглашали, что Аллах исцелит только мусульман с «сильным иманом». Очень малая часть суждений (1,3 %) раскрывала мысль, что излечение от коронавируса произойдет по воле Аллаха, возможно, в посмертии.

3,3 % высказываний цифровых авторов обращали внимание на «духовные приемы» лечения болезни, входящие в состав новой нормативной телесности («делайте дуа», «Коран – защита от вируса», «читайте намаз», «молитесь искренне», в том числе и приемы «пророческой медицины»). Среди этих высказываний также встречались и критические выпады в адрес врачей и медицинских специалистов, например: «Ради Аллаха, не поддавайтесь врачам и властям! Не делайте вакцины! Лечитесь по Сунне»¹⁹.

3,1 % пассажей цифровых авторов призывали мусульман обращаться за помощью к врачам, просили укреплять организм и иммунитет, вакцинироваться, соблюдать

¹⁷ Как мусульманам действовать во время пандемии коронавируса? // Хикмет. 2020. Вып. 2. – С. 3.

¹⁸ Исламские предписания на случай эпидемии. Алиф.тв. 02.12.2020 – Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=XFNo3TWUrZA> (дата обращения: 19.06.2024).

¹⁹ Коронавирус – мудрость, которую мы можем извлечь. Ansar media 08.09.2020. – Режим доступа: https://www.youtube.com/watch?v=vm_-4TS3_ok (дата обращения: 19.06.2024).

гигиену, следовать идеологии здорового образа жизни, содержали в том числе и пожелания здоровья. Среди сообщений встречались, в частности, такие: «Сейчас в больнице лежу с ковидом <...> все врачи бьют тревогу, медсестры с ног сбились, плачут, просят всех привиться. Сами болеют по третьему разу хоть и с прививкой. С прививкой легче перенести эту болезнь. Очень прошу вас, распространите, ради Аллаха, это!»; «Мы должны слушать только профессиональное мнение наших докторов. Мой врач мусульманин, сегодня вся его спина была мокрая от пота <...> они целыми днями и ночами вытаскивают наших простых жителей Татарстана с того света. Никого не слушайте, бегите делать прививку, кто ещё думает, чтобы не было поздно!»²⁰.

Личностные качества мусульман во время пандемии

Личностные качества ответственности и бережного отношения к себе и окружающим стали репрезентироваться как основы формирования культуры нормативной телесности мусульман во время пандемии. Данная культура, по мнению авторов газетных публикаций, имеет истоки в гигиенических рекомендациях шариата: «Этот коронавирус является испытанием от Всевышнего, которое мы должны пройти достойно: выжить сами и сохранить жизнь и здоровье других людей, близких и дальних»²¹.

Качества эмпатии, солидарности, искренней веры, надежды и сопереживания интерпретируются как необходимые для соблюдения санитарных предписаний и адаптации культовой практики во время эпидемии. Главный муфтий Уральского региона Раев Ринат хаджи-хазрат в «Хиляле» акцентировал внимание на качество стойкости во время божьего испытания. Идеи муфтия о «кораническом гуманизме» и осознании «священности жизни» в уральской газете не получили подтверждения: «...мы должны осознавать, что эта беда, постигшая все континенты Земли, не только испытание для наших тел и здоровья, но прежде всего испытание нашей стойкости в следовании духовно-нравственным устоям жизни, установленным Всевышним Создателем всем Своим высшим созданиям – людям, наместникам Всемогущего Творца на этой Земле»²².

Как подчеркивают зарубежные исследователи, личностные качества являются факторами воспроизводства так называемого «терапевтического» дискурса в исламе, нацеленного на преодоление психологических воздействий пандемии [12].

Отношение к здоровью и практикам заботы о теле

В публикациях периода начала пандемии (март–апрель 2020 г.) усиливался акцент на здоровьесбережение в расчете на быстрое преодоление болезни и вход в месяц Рамазан уже в «безопасных» от инфекции городах. В издании «Минбар Ислама» приводятся положительные примеры теологических заключений (фетв), которые стали применяться в Египте и Ираке, однако на территории России не использовались, поскольку, понимались, как слишком радикальные меры в сложившейся ситуации: «В Египте посещение коллективных молитв зараженными верующими является категорически запрещенным (харам), так как представляет угрозу здоровью окружающих... В

²⁰ Вакцина от Covid-19: мусульманские ученые приняли решение. Алиф.тв. 29.12.2020 – Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=ldTmuQ9gIKM> (дата обращения: 19.06.2024).

²¹ Ахметова Д., Ахмадеев К., Заблоцкая О., Давлетшин И. Коронавирус шествует по планете: реакция исламского мира // Минбар Ислама. 2020. Вып 3–4. – С. 4.

²² Раев Р. Обращение о необходимости... // Хилял. 2020. Вып. 4 (167). – С. 5.

Ираке верховный аятолла Али ас-Систани заявил, что забота о больных по важности приравнивается к удерживанию боевых позиций»²³.

Формирование культуры нормативной телесности в условиях пандемии было связано и с временным ограничением совершения хаджа – пятого столпа ислама, что дополнительно ограничило культовую мобильность в Мекку и Медину и изменило временно совершение религиозных обрядов²⁴ [16].

Ориентация на высшую ценность здоровья являлась ключевой для организации культовой деятельности уральских мусульман: «Если режим повышенной готовности не будет снят до начала празднования, мы будем готовы отказаться от массовых мероприятий, ведь самое главное для нас – это здоровье людей»²⁵.

Также в мусульманских изданиях обращалось внимание на ответственное и серьезное отношение к своему здоровью во время пандемии, соблюдение санитарно-гигиенических предписаний (ношение маски, перчаток, выдерживание дистанции и другие), что совпадало с позицией, озвученной в светских федеральных изданиях: «Посланник Аллаха призывает нас очень ответственно относиться к таким испытаниям, как эпидемии, соблюдать все санитарно-гигиенические нормы и требования, чтобы избежать распространения болезни. Мусульманину не разрешается подвергать себя и других заразным инфекциям, что попадает под общее правило, которым является запрет нанесения вреда самому себе и другим»²⁶.

Отношение к вакцине и предлагаемые методы самолечения

В общероссийской мусульманской периодике вакцинация была представлена в положительном ключе, при этом основной акцент был сделан на соответствие вакцины категории «халаяль» её чистоте²⁷. Принятие вакцины признавалось допустимым, однако проявления «щепетильности» (спорные мнения о допустимости принятия вакцины, содержащей спирт) по данному предмету считались ненужными²⁸. Это было связано с тем, что подтверждался приоритет медицинских специалистов над богословами по данному вопросу.

В региональной периодике, в частности, в газете «Хикмет», в отличие от всероссийских изданий, указывается, что коронавирусная инфекция послана Аллахом вместе с лекарством. На момент начала пандемии, когда вакцина ещё находилась в разработке, мусульманам рекомендовалось использовать прием «пророческой медицины» – кровопускание («хиджама») ²⁹.

В отличие от тюменского издания, «Хилял» в то время, когда вакцина уже появилась, в нескольких номерах газеты более подробно описал рекомендуемые приемы «пророческой медицины», которые можно было использовать для исцеления: гирудо-

²³ Ахметова Д., Ахмадеев К., Заблоцкая О., Давлетшин И. Коронавирус шествует по планете: реакция исламского мира // Минбар Ислама. 2020. Вып 3–4. – С. 4.

²⁴ Хадж российских мусульман. 2021. Вып. 10.

²⁵ Муфтий Тюменской области... // Хикмет. 2020. Вып. 3. – С. 2.

²⁶ Медицина Пророка (с. г. в.). Уроки эпидемии в вероучении Ислама // Хилял. 2020. Вып. 12 (175). – С. 6.

²⁷ Вакцина от коронавируса: шанс или риск? // Минбар Ислама. 2021. Вып. 2. – С. 5.

²⁸ Шариатское заключение... // Хикмет. 2021. Вып. 3. – С. 2.

²⁹ Мачитов Ф. Забота о здоровье в исламе // Хикмет. 2020. Вып. 2. – С. 7.

терапия, исцеляющий намаз, хиджама и исцеление черным тмином³⁰. При этом тематических блоков или заметок о пользе вакцины в «Хиляле» не встречается, содержится лишь ряд публикаций, повествующих о характеристиках человеческого иммунитета³¹. Также в челябинской газете упоминаются приемы борьбы с инфекцией путем лечебного голодания и держания поста. Некоторые тезисы приведенного ниже пассажа заметно контрастируют с современными медицинскими представлениями: «Пост избавляет организм от шлаков, дает отдых всем органам, очищает кровь, укрепляет иммунную систему. Кроме пользы для физического здоровья, пост несет пользу и душе. А тело и душа – это единый организм, и одно без другого не существует»³².

Отметим, что в изучаемых пассажах «Хикмета» и «Хиляла» отсутствовали рекомендации по улучшению психического здоровья и борьбе со стрессом и угнетённостью, которые озвучивались на страницах региональной периодики³³ и зафиксировали данные социологических исследований Е.К. Акая, Д. Думлудага и Г.Т. Меконнена, Г.К. Бейера [8; 13]. Отчасти это объясняется и тем, что для населения России в целом психическое здоровье не ассоциируется со здоровым образом жизни³⁴. В отличие от газеты «Ас-Салам», ориентированной на широкую мусульманскую общественность России, можно заметить, что в «Хикмете» отсутствуют материалы, посвящённые профилактике инфекции и здоровому образу жизни³⁵, в «Хиляле» профилактика инфекции предполагалась через совершение приемов «пророческой медицины» и исполнение столпов ислама.

Заключение

Таким образом, на материалах исследования выявлено, что репрезентация нормативной телесности в период пандемии обозначила необходимость функционального модуса телесности, в то время как её «эстетический» компонент оказался менее актуальным. Важным фактором воспроизводимой репрезентации нормативной телесности стало развитие личностных качеств мусульман (эмпатия, ответственность, солидарность, бережливость и другие). Причем ряд гуманистических идей, которые проговаривались в тезисах муфтия Р. Гайнутдина, в уральских изданиях не были актуализированы, были заменены на «стойкость в испытании» и «борьбу за здоровье людей». Данные факторы были актуализированы в условиях, когда под влиянием борьбы с инфекцией часть социальных порядков была нарушена и дисфункционировала. В этой части полу-

³⁰ Медицина Пророка (с. г. в.). Лечение черным тмином // Хилял. 2021. Вып. 9 (184). – С. 7; Медицина Пророка (с. г. в.). Хиджама – кровопускание // Хилял. 2021. Вып. 10 (185). – С. 7; Медицина Пророка (с. г. в.). Исцеляющая сила намаза // Хилял. 2021. Вып. 7 (182). – С. 7; Медицина Пророка (с. г. в.). Гирудотерапия – лечение пиявками // Хилял. 2021. Вып. 12 (187). – С. 7.

³¹ Медицина Пророка (с. г. в.). Ислам и современная наука об очищении клеток и защите организма от болезней // Хилял. 2021. Вып. 1 (176). – С. 7.

³² Медицина Пророка (с. г. в.). Ислам и современная наука об очищении клеток и защите организма от болезней // Хилял. 2021. Вып. 2 (177). – С. 7.

³³ Ахметова С. Вера в изоляции – чего не хватает мусульманам? // Хикмет. 2020. Вып. 3. – С. 2.

³⁴ ВЦИОМ. Здоровый образ жизни – мониторинг. – Режим доступа: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/zdorovyi-obraz-zhizni-monitoring> (дата обращения: 29.05.2024).

³⁵ Григорьева Х. Болезнь – зло или благо? // Ас-Салам. 2021. Вып. 5. – С. 18.

ченные результаты соотносятся с выводами О.С. Чикризовой [6], детализируя их на уровне высказываний имамов и муфтиев в печатных изданиях.

В этих условиях получили распространение различные психологические процессы, которые приводили индивидов к повышенной тревожности, стрессу и, в частных случаях, к депрессии. В этом пространстве репрезентация нормативной телесности для мусульман не затрагивала вышеописанные проблемы и была проговорена в части личностных качеств мусульман, предписываемых паттернов социального поведения в сложившейся ситуации. В силу данного обстоятельства в предписаниях нормативного тела не проговаривались методы борьбы со стрессом, его профилактики и улучшения психического здоровья. В этой части наши выводы частично подтверждаются результатами опроса молодежи Г.Т. Меконненом и других [13], согласно которым во время пандемии особенно обострились нарушения психического здоровья.

Конструкт нормативной телесности, описанный в мусульманских изданиях, слабо соотносился с идеями предопределения в исламе, на что был акцент в информационном поле. В то же время в социальных медиа (в кейсе нашего исследования — Youtube) в сообщениях делался акцент на «пророческую медицину», чтение Корана и молитв, а также личные взаимоотношения мусульманина с Аллахом, что трактовалось в том числе и как способ преодоления болезни – наказания Аллаха. Среди сообщений тех цифровых авторов, которые игнорировали существование коронавирусной инфекции, указывали, что её нет, или выражали скепсис, встречаются и критические выпады в адрес имамов, действий светских властей во время вакцинации населения и медицинских работников. Данная часть результатов соотносится с выводами Ю. Нурбахша и К. Сахрагарда, отметившими в период пандемии рост раздражительности среди респондентов и углубление их религиозных представлений, ориентацию на помощь Аллаха во время инфекции [15].

Другой важной лакуной, которую не охватила теоретическая постройка репрезентации, стала рекомендация совершать различные светские практики здоровьесбережения. В период пандемии подобные рекомендации могли бы усилить репрезентацию нормативной телесности для мусульман. В изученных пассажах газет авторами распространялась информация о приемах «пророческой медицины» и соблюдении поста в месяц Рамадан, которые считались более действенными для «улучшения иммунитета». В то же время они положительно относились к вакцинации мусульман, однако в последующих публикациях тема вакцинации не повторялась.

Отметим, что, в частности, в информационном поле социальных медиа идеология здорового образа жизни и авторитет медицинских специалистов транслировались в немногочисленных сообщениях, что свидетельствует о наличии в ее развитии негативной траектории.

Литература

1. Почта Ю.М. Государственно-конфессиональные отношения в России в условиях пандемии: вызовы и ответы // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер. Политология. 2020. Т. 22, № 4. – С. 559–578.
2. Рагозина С. Благодетельство, авторитет и «народный иджтихад» в онлайн-среде российских мусульман в период пандемии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 39 (1). – С. – 76–100.
3. Савельева Ж.В. Практики лечения и отношение к медицине в Исламе и Православии // Медицинская антропология, проблемы, методы, исследовательское поле:

Сб. статей / отв. ред. В.И. Харитонов; Ин-т этнологии и антропологии РАН им. Н.Н. Миклухо-Маклая; Ассоциация медицинских антропологов. – М.: Публицити, 2015 (Труды по медицинской антропологии). – С. 125–134.

4. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. – М.: Ad Marginem, 1999. – 383 с.

5. Черепанов М. С. Современное состояние ислама в Тюменской области // Государственно-конфессиональные отношения и религиозные объединения в Тюменской области: Справочник / под ред. В.П. Ключевой. – Тюмень, 2009. – 304 с.

6. Чикризова О.С. Суннито-шиитский антагонизм в условиях пандемии COVID-19 // Экономические, социально-политические, этноконфессиональные проблемы афро-азиатских стран. 2022. № 5. – С. 256–266.

7. Agamben G. *The Use of Bodies: Homo Sacer IV*, 2. – Stanford: Stanford university press, 2016. – 320 p.

8. Akay E. C., Dumludag D., Bulbul H., Zulfuoglu O. Students in Turkey During the Early Days of the COVID-19 Pandemic // *Applied Research in Quality of Life*. 2023. Vol. 18. – Pp. 249–277. – URL: <https://doi.org/10.1007/s11482-022-10118-z>

9. Al-Astewan A. To Open or Close? COVID-19, Mosques and the Role of Religious Authority within the British Muslim Community: A Socio-Legal Analysis. *Religions*. 2021. Vol. 12. – Pp. 11–37. – URL: <https://dx.doi.org/10.3390/rel12010011>

10. Ali T., Haseena S. An Islamic Perspective on Infection Treatment and Wound Healing. *Religions*. 2023. Vol. 14. – Pp. 1044–1060. – URL: <https://doi.org/10.3390/rel14081044>

11. Antonova N. L., Abramova S. B., Polyakova, V. V. Reframing Bodies: New Coordinates of the Body Image // *Changing Societies & Personalities*. 2023. Vol. 7, no. 2. – Pp. 129–149. – URL: <https://doi.org/10.15826/csp.2023.7.2.234>

12. Awaad R., Nursoy-Demir M., Khalil A., Helal H. Islamic Civilizations and Plagues: The Role of Religion, Faith and Psychology During Pandemics // *Journal of Religion and Health*. 2023. No. 62. – Pp. 1379–1393. – URL: <https://doi.org/10.1007/s10943-023-01765-z>

13. Mekonnen G. T., Beyera G. K., Tulu A., Roba T. T. Perceived influence of COVID-19 pandemic on university students' learning and mental health in Ethiopia // *Quality & Quantity*. 2023. Vol. 57. – Pp. 2545–2562. – URL: <https://doi.org/10.1007/s11135-022-01485-8>

14. Mirza M. Between Tyranny and Anarchy: Islam, COVID-19, and Public Policy. *Religions*. 2023. Vol. 14. – Pp. 737–753. – URL: <https://doi.org/10.3390/rel14060737>

15. Nourbakhsh Y., Sahragard K. The Effect of COVID-19 on Religious Beliefs and Practices of Women in Iran and their Approach to the Vaccine // *The Bible, Quran, and COVID-19 Vaccines Studies on Religion-based Vaccine Perceptions (Africa – Europe – Middle East)*. – Bamberg: University of Bamberg, 2023. – Pp. 175–200.

16. Piwko A. M. Islam and the COVID-19 Pandemic: Between Religious Practice and Health Protection // *Journal of Religion and Health*. 2021. No. 60. – Pp. 3291–3308. – URL: <https://doi.org/10.1007/s10943-021-01346-y>

17. Rubinstein-Shemer N. “You Are All Soldiers in the Battle against the Corona Virus and Your Commander Is the Prophet Muhammad”: The Fatwas of Sheikh Ra'id Badir Regarding COVID-19. *Religions*. 2023. Vol. 14. – Pp. 98–113. – URL: <https://doi.org/10.3390/rel14010098>

18. Terashima H. Body in interaction with Nature: the real body and imaginary body // Construction and Distribution of Body Resources. Correlations between Ecological, Symbolic and Medical Systems. – Tokyo: Tokyo University for Foreign Studies publishing, 2005. – Pp. 8–17.

19. Turner B.S. The Body and Society. – London: Sage, 1996. – 245 p.

References

1. Pochta Yu.M. State-confessional relations in Russia under the conditions of pandemic: challenges and answers. *Bulletin of the Peoples' Friendship University of Russia. Series: Political Science*. 2020. Vol. 22, no. 4. – Pp. 559–578. (In Russian)

2. Ragozina S. Piety, authority, and people's online ijthihad among Russian Muslims during the pandemic. *State, religion and church in Russia and worldwide*. 2021. No. 39 (1). – Pp. 76–100. (In Russian)

3. Savel'eva Zh.V. Healing practices and attitude to medicine in Islam and the Orthodox Church. *Medical anthropology: problems, methods, research field*. – Moscow: Publisiti, 2015. – Pp. 125–134 (In Russian)

4. Fuko M. *Punish and restrict. A stonejug appearance*. – Moscow: Ad Marginem, 1999. – 383 p. (In Russian)

5. Cherepanov M.S. Modern Islam in Tyumen oblast. *State-confessional relations and religious organizations in Tyumen oblast*. Tyumen, 2009. – Pp. 135–139 (In Russian)

6. Chikrizova O.S. The Sunni-Shi'a antagonism under COVID-19 pandemic conditions. *Economic, socio-political and ethno-confessional problems of African and Asian countries*. 2022. No. 5. – Pp. 256–266. (In Russian)

7. Agamben G. *The Use of Bodies: Homo Sacer IV*, 2. Stanford: Stanford university press, 2016. – 320 p.

8. Akay E. C., Duamludag D., Bulbul H., Zulfuoglu O. Students in Turkey During the Early Days of the COVID-19 Pandemic. *Applied Research in Quality of Life*. 2023. Vol. 18. – Pp. 249–277. – URL: <https://doi.org/10.1007/s11482-022-10118-z>

9. Al-Astewani A. To Open or Close? COVID-19, Mosques and the Role of Religious Authority within the British Muslim Community: A Socio-Legal Analysis. *Religions*. 2021. Vol. 12. – Pp. 11–37. – URL: <https://dx.doi.org/10.3390/rel12010011>

10. Ali T., Haseena S. An Islamic Perspective on Infection Treatment and Wound Healing. *Religions*. 2023. Vol. 14. – Pp. 1044–1060. – URL: <https://doi.org/10.3390/rel14081044>

11. Antonova N. L., Abramova S. B., Polyakova V. V. Reframing Bodies: New Coordinates of the Body Image // *Changing Societies & Personalities*. 2023. Vol. 7, no. 2. – Pp. 129–149. – URL: <https://doi.org/10.15826/csp.2023.7.2.234>

12. Awaad R. Nursoy-Demir M., Khalil A., Helal H. Islamic Civilizations and Plagues: The Role of Religion, Faith and Psychology During Pandemics. *Journal of Religion and Health*. 2023. No. 62. – Pp. 1379–1393. – URL: <https://doi.org/10.1007/s10943-023-01765-z>

13. Mekonnen G.T., Beyera G.K., Tulu A., Roba T.T. Perceived influence of COVID-19 pandemic on university students' learning and mental health in Ethiopia. *Quality & Quantity*. 2023. Vol. 57. – Pp. 2545–2562. – URL: <https://doi.org/10.1007/s11135-022-01485-8>

14. Mirza M. Between Tyranny and Anarchy: Islam, COVID-19, and Public Policy. *Religions*. 2023. Vol. 14. – Pp. 737–753. – URL: <https://doi.org/10.3390/rel14060737>
15. Nourbakhsh Y., Sahragard K. The Effect of COVID-19 on Religious Beliefs and Practices of Women in Iran and their Approach to the Vaccine. *The Bible, Quran, and COVID-19 Vaccines Studies on Religion-based Vaccine Perceptions (Africa – Europe – Middle East)*. – Bamberg: University of Bamberg, 2023. – Pp. 175–200.
16. Piwko A.M. Islam and the COVID-19 Pandemic: Between Religious Practice and Health Protection. *Journal of Religion and Health*. 2021. No. 60. – Pp. 3291–3308. – URL: <https://doi.org/10.1007/s10943-021-01346-y>
17. Rubinstein-Shemer N. “You Are All Soldiers in the Battle against the Corona Virus and Your Commander Is the Prophet Muhammad”: The Fatwas of Sheikh Ra`id Badir Regarding COVID-19. *Religions*. 2023. Vol. 14. – Pp. 98–113. – URL: <https://doi.org/10.3390/rel14010098>
18. Terashima H. Body in interaction with Nature: the real body and imaginary body. *Construction and Distribution of Body Resources. Correlations between Ecological, Symbolic and Medical Systems*. – Tokyo: Tokyo University for Foreign Studies publishing, 2005. – Pp. 8–17.
19. Turner B.S. *The Body and Society*. – London: Sage, 1996. – 245 p.



DOI: 10.21779/2077-8155-2024-15-2-116–127

УДК 297.1

*Шамим Миа*¹
*Е.В. Музыкина*²

Информация о статье

Поступила в редакцию: 10.05.2024
Передана на рецензию: 14.05.2024
Получена рецензия: 28.05.2024
Принята в номер: 30.06.2024

Мусульманский взгляд на управление комплексностью постпривычного времени для построения лучшего будущего (Интервью с д-ром Шамимом Миа)³

Аннотация. Существует множество определений современности. Одно из них называет настоящее время «постпривычным» или «промежуточным периодом, когда старые ортодоксии умирают, новые еще не родились, и очень немногое имеет смысл». Данное определение в 2010 году было дано Зияуддином Сардаром, британским мусульманским мыслителем-энциклопедистом, в ключевой статье «Добро пожаловать в постпривычное время». Эта концепция стала главным структурообразующим элементом интервью с доктором Шамимом Миа (Лондон, Великобритания). В интервью были рассмотрены вопросы современной общественной жизни с точки зрения мусульманского мировоззрения в контексте постпривычного времени. В нем предлагается разбор ключевых компонентов теории постпривычного времени, таких как комплексность, хаос и противоречия, и их проявлений в современных мусульманских сообществах по всему миру. Также собеседники затронули тему разделения в современной академической науке исламоведения и мусульманских исследований, что может помочь осознанию и правильным выводам в отношении ряда острых вопросов, связанных с современным исламом и теми,

¹ *Шамим Миа* – старший преподаватель Школы бизнеса, образования и права Университета Хаддерсфилда (Великобритания), член Хаддерсфилдского центра исследований в области образования и общества (HudCRES) и Института безопасного общества. Доктор Шамим является автором четырех книг: «Ибн Халдун: образование, история, общество» (2023); «Раса, пространство и мультикультурализм в Северной Англии» (2020); «Мусульмане и вопрос безопасности: троянский конь, превентивность и расовая политика» (2017), «Школьное образование мусульман и вопрос самосегрегации» (2016) Последняя удостоена награды как «книга, получившая самую высокую оценку» Общества педагогических исследований за 2016 год. Доктор Шамим является соредактором серии «Мусульмане в Великобритании» (издательство Oxford University Press), старшим научным сотрудником Центра постпривычной политики и исследований перспектив будущего и редактором ежеквартального журнала «Critical Muslim» (издательство Hurst).

² *Елена Валентиновна Музыкина* – доктор исламоведения (PhD), кандидат философских наук, сертифицированный футуролог, научный сотрудник Центра постпривычной политики и исследований перспектив будущего, член редакционной коллегии журнала «Исламоведение». orcid.org/0000-0003-3206-0799

³ Интервью было проведено в рамках исследовательского проекта BR21882428 «Влияние и перспективы ислама как духовного, культурного, политического и социального феномена в постпривычное время: опыт стран Ближнего Востока и Центральной Азии».

кто его исповедует. В интервью была затронута и тема политического ислама, его места и роли в современном развитом обществе, а также говорилось о необходимости развития критического мышления у исповедующих ислам.

Ключевые слова: постпривычное время, ислам, комплексность, мусульманские сообщества, перемены.

DOI: 10.21779/2077-8155-2024-15-2-116–127

UDC 297.1

*Shamim Miah*⁴
*Ye.V. Muzykina*⁵

Information about the article

Received: 10.05.2024
Submitted for review: 14.05.2024
Review received: 25.05.2024
Accepted for publication: 30.06.2024

A Muslim Perspective on Navigating the Postnormal Times Complexity to Build a Better Future (Interview with Dr. Shamim Miah)⁶

Abstract. There are multiple definitions of contemporary time. One calls the present “post-normal times” or “an in-between period when old orthodoxies are dying, new ones have yet to be born, and very few things seem to make sense”. This definition appeared in 2010 in *Welcome to Post-normal Times*, a seminal paper by Ziauddin Sardar, a British Muslim polymath. The concept structured the interview with Dr. Shamim Miah (London, UK). During the conversation, he examined issues of modern life from the Muslim perspective in the context of postnormal times (PNT). The interview offers an analysis of the critical components of the PNT theory, such as complexity, chaos, and contradictions. Their examples in contemporary Muslim communities are given as well. The discussion also addresses the separation of Islamic Studies from Muslim Studies in modern academic science. Such separation can help raise awareness and proper conclusions regarding specific pressing issues related to modern Islam and those who profess it. The interview also briefly touches upon political Islam, its place and role in a modern developed society, as well as the need to nurture critical thinking among those who profess Islam.

Keywords: postnormal times, Islam, complexity, Muslim societies, changes.

– **Thank you, Prof. Shamim, that you agreed to give an interview. To start our conversation, let’s talk about our time, which is characterized by uncertainty and rapid**

⁴ *Shamim Miah* – is a senior lecturer at the University of Huddersfield, School of Business, Education and Law (UK), a member of Huddersfield Centre for Research in Education and Society (HudCRES) and Secure Societies Institute. Dr. Shamim is the author of four books: *Ibn Khaldun: Education, History and Society* (2023); *Race, Space and Multiculturalism in Northern England* (coauthor-2020); *Muslims and the Question of Security: Trojan Horse, Prevent and Racial Politics* (2017) and *Muslims Schooling and the Question of Self-Segregation* which received the ‘highly commended’ book award by the Society for Educational Studies’ (2016). Dr. Shamim is the co-editor for *Muslims in Britain* series (Oxford University Press). He is also a senior fellow at the Centre for Postnormal Policy and Futures Studies and the reviews editor for the journal *Critical Muslim* (Hurst).

⁵ *Yelena Valentinovna Muzykina* – PhD in Islamic Studies, Candidate of Science in Social Philosophy, a certified futurist, a fellow at the Centre for Postnormal Policy and Futures Studies, and a member of the Editorial Board of the Journal *Islamic Studies*. orcid.org/0000-0003-3206-0799

⁶ The interview was conducted under the grant BR21882428 “The Influence and Perspectives of Islam as a Spiritual, Cultural, Political, and Social Phenomenon in Postnormal Times: The Experience of the Middle Eastern and Central Asian Countries.”

changes. How does this affect Muslim societies worldwide? What are the primary areas of change?

– It is a fascinating and timely question as well. I will answer this question in two ways. There are things that affect Muslim communities in Muslim-majority countries. Moreover, there are also Muslims living in a diaspora, which is increasing in numbers. The Muslims living in a diaspora are perhaps the most critical and crucial group because of contemporary factors and socio-political issues. Let us look at the Muslims living in a diaspora, for example, in the context of the United Kingdom. We have Sadiq Khan, the London mayor, who is of Muslim heritage, or you have got Humza Haroon Yousaf, a Scottish politician who has served as First Minister of Scotland and Leader of the Scottish National Party since March 2023. He is a Muslim of Pakistani heritage. Then there is Anas Sarwar, an oppositional leader in Scotland who is also of Pakistani heritage. They all came from one particular geographical area of Pakistan, namely Panjab. Moreover, their activity is not necessarily about integration but about contribution. Here, in the UK, we have moved away from the debates and the discussion of “Should Muslims integrate into Western society?” as well as other questions of integration or assimilation, including political ones. We live in an exciting moment when we can move away from these debates. Now we look into the contribution issue, not necessarily for Muslims but for society in a broader sense, when you can use a more inclusive definition of contribution. For example, when we talk of Sadiq Khan, the mayor of London, he does not represent Muslims only but all the people of London who happen to be Muslims in significant numbers, as well as a significant number of non-Muslims. And suppose my understanding of sociology, politics, and economics serves me well. In that case, we will have an increasing number of Muslim contributions happening in the fields of politics, economics, and science. We will witness different political changes that will impact the understanding of theology and other areas.

Many exciting developments are happening worldwide in Muslim diasporas, e.g., Canada, the USA, the UK, France, Germany, etc. Those developments have an interesting bearing on our understanding of what constitutes Muslim politics. So, leaving that aside, there will be other interesting developments taking place in the Muslim world, which we can divide into three segments.

We have the Muslim world, which embraces capitalism and shows how it can surpass Western capitalism. Among them are countries like Saudi Arabia, Dubai, and Qatar that say, “Look, if the measure of progress is capitalism, we can outdo that capitalism.” Moreover, everything these countries do is gaining speed. For example, in October 2023 Saudi Arabia hosted a professional boxing match took place in Riyadh between two legendary heavyweight boxers Francis Ngannou and Tyson Fury [1]. I recently watched a documentary on the event that discloses that when the fighting contracts between the opponents were signed, the stadium where the fight was supposed to occur did not exist. However, it was constructed in a ridiculous amount of time: in 180 days, Saudi Arabia completed the Kingdom Area in Riyadh, accommodating 30,000 people. That stadium was to entertain people from around the globe. That stadium was to entertain people from around the globe. That example shows that when it comes to such issues as speed, this group of Muslim countries can outperform the capitalists, and they do it exceptionally well if the speed of capitalism determines your marks of progress.

Then we have other parts of the Muslim world who are coming from the yokes of the Arab Spring. This group includes such countries as Tunisia, Egypt, Libya, Yemen, and other countries in the different parts of the world that experienced the Arab Spring back in 2010-

2011. Very interesting research done by the sociologist, Asif Bhat [2; 3]. He presented a fascinating theory that says that Muslim countries of that period went not necessarily through a *revolution* but '*Refvolution*.' In other words, he says those Muslim countries undergo neither 'revolution' nor 'reform' but a paradoxical in-between space.

Moreover, these '*Refvolutions*' are happening not necessarily in these individual countries but in peripheral countries. So, the events taking place in the Saudi version of 2030 now should be understood in the context of the Arab Spring because the Saudis do not want to repeat the same scenarios that have happened in Tunisia and Egypt. So, interesting sociological research projects are happening in those parts of the world. Conversely, there are typical Muslim countries that seem to repeat the history of decline. I am thinking of countries like Bangladesh or Pakistan, plagued by the cyclical decline of politics, personality, etc.

But one thing is sure: environmental impacts arising from the climate crisis will disproportionately affect the Muslim world. This situation will significantly impact climate refugees stemming from the sudden or gradual movement of people resulting from climate-exacerbated disasters, such as heavy rainfall and droughts. There is also a new phenomenon that human geographers such as Laurie Parson and others describe as *Carbon Colonialism* [4] or the process through which the West outsources its environmental impacts. In my opinion, the big issues that collectively unite the Muslim world will come from the impacts of climate change. Moreover, the Muslim world has a significantly younger population, so the influences of AI on employment, education, and culture will disproportionately affect it. The Centre for Postnormal Policy and Futures Studies has started important work in this field through its *Atlas of Muslim Futures* [5].

Returning to your question and answering it more coherently, we can discuss the Muslim world in its plurality. I do not think that there is a *Muslim world*, but instead, *Muslim worlds* in the history, developments, speed of change, and level of chaos unique to these geographical parts of the world. And I also think that we cannot talk about the Muslim world without talking about the Muslim diaspora. Because my understanding of history – and I am more of a sociologist – seems to demonstrate that when macro changes happen in the Muslim world, they do not necessarily come from the center and determine the change but rather from the periphery. Most of those big Muslim thinkers like Ibn Sinah or Al-Farabi came not from the center but from the Muslim periphery, and the countries of Central Asia – Kazakhstan and Uzbekistan – made a profound impact on shaping the character, history, and direction of the Muslim world.

Once again, when it comes to the issue of change and development, we need to look not only into the center but also at what is happening in the margins of the Muslim world. It is important not to think in terms of prioritizing but look more in a mosaic way, recognizing that the picture is not determined by one model or point. The developments are taking place throughout the terrain, the whole Muslim world, and we have to take a holistic picture. Moreover, it would help if you took a broader picture to make sense of the Muslim world. Often, when we talk about the Muslim world, we tend to zoom in on specific areas, like Palestine. It is a tragedy, no doubt. However, we must learn to zoom in on a broader picture to see the complexity of the chaos and speed at which the Muslim world is changing. Therefore, it is essential to have a complex understanding of change and not of isolated cases.

– **Complexity is one of the characteristics of postnormal times (PNT), which is actively propagated by the Centre for Postnormal Policy and Futures Studies, where you are a senior fellow. How does the PNT theory contribute to Islamic Studies? How can we apply it to this field?**

– It is an essential question. For Islamic Studies, we can identify two broad approaches, which correspond to two axes—the horizontal and the vertical ones. The vertical axis is about relationships between God and individuals. Questions like how many times you should pray, how you should pray or fast, etc., are basically about the relationship between God and His subjects, and they transcend time.

However, there is a horizontal axis or relationships between individuals and fellow individuals, or *mu'āmalāt* issues⁷, which deal with interactions with fellow human beings, issues dealing with economics, politics, culture, technology, and other fields. Islamic Studies scholars should have a grounded understanding of this particular change in order to make sense of the contemporary Muslim world or Islam in general.

I want to add that if you accept that Islam is for all people, for all times, and all spaces, then those issues of the horizontal sphere dealing with interactions among fellow Muslims as well as interactions with those who happen to be non-Muslims become much more critical if you like. For example, let us take the environmental problem. Muslim theologians have to understand issues related to chaos, speed, and complexity. However, at the same time, we have to recognize that the environmental impacts affect not only Muslims but also everyone because we all inhabit the world. That is why we have to redefine the concept of *ummah*. It means not only Muslims or Muslims who share the same *madhhab*. In this case, the *ummah* will have a broader definition and an encompassing aspect. Therefore, the scholars of Islamic Studies have to understand the *mu'āmalāt* issues, which require understanding the issues of history, politics, futures studies, and postnormal times. Otherwise, we won't be able to navigate environmental, economic, or political terrain.

Contradictions are the central aspect of postnormal times, and I find it interesting that recently, about the issue of genocide in Gaza, Palestine. It was South Africa, which is not a Muslim majority country which submitted an *Application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide in the Gaza Strip (South Africa v. Israel)* through the International Court of Justice (ICJ) on 29 December 2023. Another example of genocide took place in Myanmar, where a series of ongoing persecutions and killings of the Muslim Rohingya people by the military took place. More than one million people were displaced, and another African country – I think, the Gambia – took Myanmar to the ICJ. So, where is the concept of *ummah* in those cases? If the concept of *ummah* is to mean anything, it has to understand the complexity associated with the world, world politics, ethics, and justice. You do not have to be a scholar of Nelson Mandela to comprehend why it was South Africa to initiate the case against Israel. The history of apartheid is still hurting. We have to understand the broader complexities to understand the broader chaos of the world and the Muslim world to navigate throughout society. I do not think we do ourselves full justice as Muslims and live to the highest ethics that the Qur'an teaches us if we do not understand the society we live in today.

⁷ *Mu'āmalāt* (Arabic: معاملات, literally “transactions” or “dealings”) is a part of Islamic jurisprudence or *fiqh*. It includes civil acts and, in general, all aspects of *fiqh* that are not *ibadat* (acts of ritual worship such as prayer or fasting).

There are examples throughout the history of Islam of that. If I am not mistaken, it was Imam Al-Shafi'i⁸, one of the famous jurists. He gave a few *fatāwā* or legal rulings while being in Iraq. However, when he went to Egypt, he gave different directives. Many scholars have reflected on this and concluded that the social-cultural context determines the process of legal rulings. One has to understand the issues that deal with society's nature in order to give specific rulings. My point is that the best way of understanding the nature of socio-cultural change is through the social sciences.

Nevertheless, there are issues related to interactions between fellow human beings. They go through changes from one historical period to another, from one geographical space to another. People who represent Islamic Studies have to be grounded in futures studies, post-normal theory, economics, sociology, and ethics. We cannot have the '*ulamā*' giving judgments on complex scientific issues if they have training only in theology. What they need to demonstrate and cultivate is the idea of polylogue between the people who are experts in Islamic Studies, experts in politics, and experts in ethics and science. They have to develop a consensus through dialogues and debates because we have to recognize not only our individual disciplines. Nowadays, a researcher cannot only be a sociologist but should also use trans-disciplinary approaches to understand societies and changes and develop solutions and recommendations for those solutions.

– **In this context of complexity, comparing Islamic Studies of the 20th and 21st centuries and referring to your image of horizontal and vertical axles, can we say that we can now differentiate between *Islamic* and *Muslim* Studies?**

– Absolutely! For example, the issue of terrorism goes on throughout the world. If you open the Qur'an and try to make sense of suicide bombing, it will not take you anywhere. The textual hermeneutics can lead to the only possible conclusion that suicide bombing is wrong. However, the Text says one thing, and the Muslims' behavior says the other, even though those behaviors are justified on the grounds of religion.

You have to ask yourself, "What should we do in order to understand the Muslim world fully and comprehend what is happening?" The answer is that we have to understand the Muslims' behavior. We have to understand not what the Text says but rather what Muslims do. One cannot understand what Muslims do through the Text, through the Qur'an, *ahadith*, hermeneutics, or Arabic language. Understanding Muslim behavior through social sciences, economics, sociology, cultural studies, and political sciences is essential. This is my argument for the importance of developing Muslim Studies. Only by developing these studies will we be able to make sense of complexities and contradictions and understand the changes that are happening.

Textual studies are very important, but contextual studies are important as well. They help to understand the nature of a Muslim society. There is a fascinating political scientist from France, Olivier Roy. He spent much time researching the Afghan world back in the 1980 s. Five years ago, he published a book on the nature of ISIS [6]. The idea of the book is to understand why Muslims flew from France, Germany, other EU countries, and different parts of the world and joined ISIS. What motivated those individuals to go there? So, he looked through the biographical profiles of those people. Some would have thought that those "volunteers" might have had a background in Islamic Studies or madrasah. However, the author found that people who went there had a history of cannabis consumption, a criminal record, or mental health issues. It was not the Text that motivated them; it was something else.

⁸ Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī (767–820) was a Sunni Muslim scholar, jurist, traditionist, theologian, ascetic, and eponym of the Shafi'i school of Islamic jurisprudence.

So, Roy developed the theory of Islamization of the radicals. In other words, it was not Islam radicalizing individuals but the radicalization of Islam by people. People who were already radicals had a tendency to go to prison; they radicalized Islam. This work proves that it is crucial to see what people do, not necessarily what the Text says. Olivier Roy is one of the many political scientists who says that in order to understand the Muslim world, the reference point should not be only the Text. Behavior, sociology, politics, and economics should be behind the individual.

– **So, we have started talking about epistemology, which is one of your academic interests. How is it changing in light of the changes we have discussed above? Can we now identify Islamic epistemology and Muslim epistemology?**

– I am quite pessimistic about answering this question. I do not think that Muslims are developing their own epistemology. Instead, because of colonization, we automatically accept the epistemology of the West. We follow the same Western logic as we set up the university departments and have separate social, humanity, and other sciences. We do not see a direct connection between ethics and economics or medicine and ethics. We do not recognize that philosophy should inform our medical practice or govern how we think about economics. I am quite pessimistic that we have developed new ways of thinking or looking at the world. We are practically reverting to the old Western thinking about knowledge classification. It is on the one hand.

On the other hand, some Muslim countries still continue to discuss knowledge Islamization, not necessarily looking into the epistemological flows of how disciplines are formed. Ziauddin Sardar, in one of his books [7], looking at the integration of knowledge and the implications of that process, says that we have to integrate the knowledge system in order for us to navigate the complexities of the world. It pushes to the vertical direction discussed above. I have also discussed this at length in one of my articles on *Zombie disciplines* published in an edited collection by Ziauddin Sardar entitled *Emerging Epistemologies: Changing Fabric of Knowledge on Postnormal Times* [8]. In fact, Sardar has an excellent article in that volume named *The Smog of Ignorance: Knowledge and Wisdom in Postnormal Times* for those interested in this area of discussion [9].

Talking about Islamic epistemologies, we can take lessons from the past. For example, reading the works of Ibn Khaldun, who wrote in the 14th century, we see that when he tried to make sense of the rise and fall of civilizations, he did not find a single discipline that would help him to understand the phenomenon he was observing. He basically developed his own discipline, and it was sociology. He did not talk about Islamizing a discipline but created a new one. We should invest a lot of time and energy in inventing new ways of looking at the world and not necessarily reverting to old models that do not necessarily serve any purpose. That will be my response; it takes a lot of time and investment.

Our challenge is not looking to the old models of knowledge formation but instead searching for new ways of looking at the world. We have many examples of that throughout history. If we look at the classification of the hadith literature, we see that Muslim ‘*ulamā*’ had to come with that classification system as new knowledge. Alternatively, if we look at *fiqh*, the knowledge system of jurisprudence, someone had to develop it. Jonathan Brown has an interesting book [10] on the canonization process of *Sahih al-Bukhari*⁹. Often, Muslims

⁹ *Sahih al-Bukhari* is a hadith collection and a book of sunnah compiled by the Persian scholar Muhammad al-Bukhari around 846. The author was born in Bukhara, which is today's Uzbekistan. “Sa-

tend to take the hadith literature as a given one, but it was socially constructed, and society played a critical role in it. We should stop persistently looking into the past and start looking forward.

However, we should not abandon ALL the intellectual traditions, like Chinese or Indians, because there is an intellectual substance on which we can draw. The beauty of Islam is in Muslims' ability to collect knowledge from all around the world. There is a hadith that says, “Knowledge is a lost property of a believer.” Knowledge is not a product of the Greeks but divine and inspired. And if the Devine inspires it, we can benefit from the Greeks, the Chinese, the West, and others. That will be my response.

– **Considering a new type of epistemology, what can promote and what can prevent its development?**

– Basically, we have to take ownership of knowledge production to prioritize the idea of agency. We have to become masters of our own destiny. We have to invest in our own system of knowledge production in universities and other educational institutions. Nevertheless, it does not mean we cannot and should not learn from others. It is also essential to learn from other disciplines and intellectual heritage. I am not talking about just the West. Let us take the series of books about the history of science and technology in China by Joseph Needham¹⁰ [11]. The author talks about the idea of science and technology developed by the Chinese. Another book called *Beyond Timbuktu* by Ousmane Kane [12] focuses on the Islamic form of knowledge from Western Africa. Therefore, we should look at knowledge globally; it will serve us much better.

For example, if we talk about Islamic history, scholars usually start with the death of the Prophet, then the Umayyads, Abbasids, and so on. However, what if we start the history of Islam from the point of Central Asia, Western Africa, India, or China? I visited China, and several *aş-şahābah*¹¹ are buried in China. The history of Islam in China goes back to the ninth or tenth century. There are mosques from that time there which you can still visit. There are possibilities for developing the history of Islam not from an Arab-centric point of view but from a much broader and inclusive perspective.

– **There is an issue with such an inclusive perspective in Islam, particularly in our part of the globe. Integration and study of, let’s say, other madhhabs are almost blasphemy here. Being a Muslim here means to be an adherent of only one, that is, the Hanafi madhhab of the Maturidi school. However, strict belonging to only this or that madhhab is not typical for the rest of the Muslim world. So, what can help people overcome that separatism and segregation?**

– That is a critical point. If someone lives, for example, in a remote village in Pakistan, then adhering to the Hanafi madhhab makes sense because everyone else is also of the Hanafi madhhab. But it does not make sense if someone works in the prison ministry delivering spir-

ih” in Arabic means “authentic”. Alongside “*Sahih Muslim*,” it is one of the most valued books in Sunni Islam after the Quran.

¹⁰ *Science and Civilisation in China* is a monumental piece of scholarship that breaks new ground in presenting to readers a detailed and coherent account of the development of science, technology, and medicine in China from the earliest times until the advent of the Jesuits and the beginnings of modern science in the late seventeenth century. It is a vast work, necessarily more suited to the scholar and research worker than the general reader, and published by Cambridge University Press. For more details, see Winchester, S. (2008). The man who unveiled China. *Nature* 454, 409–411. <https://doi.org/10.1038/454409a>

¹¹ *Aş-şahābah* (Arabic: الصحابة, “The Companions”) were the Muslim companions of the Islamic Prophet Muhammad who had seen or met him.

itual care because they interact with people from different intellectual and madhhab backgrounds. It means you have to have a more pluralistic understanding of your own Islamic tradition.

Islam, by definition, is quite diverse. The cultural imperative is the center of Islamic civilization. If we look at the architecture, for example, Muslims have built mosques differently in Uzbekistan, India, and Africa. That was the beauty of Islam, that we can draw upon something important in our Muslim heritage to understand and be more inclusive. The world is becoming so interconnected that we cannot live in seclusion anymore. That is one of the things that the postnormal times theory is teaching us. The world's speed is so profound that we must confront those challenges, otherwise we will be left out. Coming back to my point, if we recognize that Islam is for all people, all times, and all spaces, we have to embrace those challenges. The good thing is that the Islamic intellectual heritage is not a closed tradition; it is very open and dynamic.

– Let us turn to another issue widely discussed in our region: political Islam. In the context of the war in Gaza, it is gaining prominence in the discourse around the world. How is political Islam changing?

– I want to give another book by the author I have mentioned already as an example. It is *The Failure of Political Islam* by Oliver Roy [13]. The book's central argument is that every time Islamic political parties stand for local or national political elections, they lose. The political solutions, that those parties offer, are not adequate to the needs of the Muslim communities because they do not recognize the complexity, the actual chaos around the world, or the speed of change – those core aspects of the postnormal times theory, which we take as the historical reality. After the pandemic, we thought postnormal times was a theory, but the society confirmed it.

As for political Islam, the idea of reinstating the Caliphate as the answer to all the questions for the Muslim world is just populism and has nothing to do with a concrete plan of change. Let us take the central premise, for instance. If the Caliphate had the solution to all the problems, how did the Caliphate come to an end in the first place? It is a logical question! To bring solutions to ingrained problems, one needs to do much hard work in economics and sociology and look at them from an interdisciplinary point of view. The same is true about solid grounding in the textual sciences, which cannot guarantee a robust solution. Also, if you have a detailed reading of Islamic history, say through the 3-volume *Venture of Islam* by Marshall Hodgson [14], you must really ask the question: When did we have a unified caliphate? This is especially true given the internal conflicts between rival political dynasties and empires.

Another point is that the older political Islam sees the solutions to the Muslim community rooted in the past. In reality, the solutions for the Muslim communities lie in the present and the future. Until we accept that premise, there will be one sound after another sound, one after another sound.

– We can only solve our current problems by looking back into the past. However, we must be critical about what we take from the past into the present and the future.

– Yes, a hundred percent agree!

– So, what might influence our critical lenses, and what should influence them for Muslims in this time of complexity?

– You make a very interesting point here. Ibn Khaldun's history is not a study of the past because history informs the present and, in the same way, informs the future. So, history

becomes a study of philosophy. From the critical perspective, history is not solely about the past because the past informs our present. Therefore, we have to look at history from the point of view of philosophy, and critical thinking is central to that. Ibn Khaldun argues that in studying history, we see that wisdom is not necessarily received from one generation to another. Instead, the individual must step back and critically evaluate the information passed from generation to generation.

Without developing a sense of critical thinking, Muslims cannot navigate the contemporary world of, for example, fake news, AI, and many other big questions we are facing. We have to embrace critical thinking, otherwise we will not survive. How do you know whether the image your friend is sending you is real? This year, 2024, is a year of politics because the world will face many more political elections than any other time in history. We know that AI and deep fakes will be central components of that. As we scroll down TikTok, we have to be armored with critical lenses. Otherwise, we won't be able to navigate the terrain. Two useful sources that might be useful to your reader are the *Postnormal Times Reader*, volume 1¹² [15], which is already available and can be downloaded on the CPPFS website, and the *Postnormal Times Reader*, volume 2, which is coming soon. Both volumes have several profound articles covering a wide range of topics on the complex, chaotic and contradictory nature of our times.

– **Critical thinking is closely connected with asking questions and questioning *the status quo*. Yet, Muslims are often accused of questioning the faith itself when they start asking questions. They are looked down upon as traitors and edified that they should take what they are told for granted. But it doesn't work like that in the contemporary world. Still, the question is how to balance faith and critical thinking in PNT?**

– That is a big challenge, isn't it? The Qur'an teaches people to accept that God is one. It is a belief, and we have to accept it. To accept it, we should have the critical faculty and choice. We have to be grounded in a sense of the Real. That will be my answer. It is a big challenge for individuals as well as for our institutions, the madrasah system, the schooling system, and the education system. Otherwise, faith becomes irrelevant. I have already alluded that we cannot break away from the past because traditional forms of knowledge are also necessary. Yesterday, I read an article about building schools in Africa and how indigenous forms of knowledge use different materials. The problem is not in embracing or not modernity but in having a more inclusive picture. We do not reject the traditional knowledge system but critically interrogate it.

– **Modernizing does not necessarily mean rejecting what has been in the culture for centuries, but seeing how we can adjust that without losing our roots, first of all, cultural roots, yet not being trapped in them. And this dilemma is important for the issue of identity. The UK is an EU country with the biggest share of the Muslim population. What does it mean to be a Muslim in the UK?**

– The unique feature would be the recognition that identity is not fixed but fluid. It is a constant process of becoming. My Muslim identity today is not as it was ten years ago or is going to be ten years from now. Because identity is constantly in the process of becoming, it is not a destination you arrive at but a journey. We can say that our identity is constantly made. It is a unique feature for a Muslim living in a diaspora. You are intensively being changed.

¹² For downloading go to [https://postnormaltim.es/sites/default/files/uploads/PostNormalTimesReader\(booktext\)-USintlepub\(25APR2019\).pdf](https://postnormaltim.es/sites/default/files/uploads/PostNormalTimesReader(booktext)-USintlepub(25APR2019).pdf)

– **But isn't that fluidity a unique feature for Muslims living everywhere?**

– I would say that it is; this is the essence of identity. However, for Muslims in a diaspora, it is a critical feature. Because for a person living in a Muslim-majority country, the dynamics will be different. There Islam is the cultural fabric of society. You go out and hear the *adhan* [a call for prayer] daily, you may have a Friday off. If you want to pray, you do not need to seek a room for that. People living in Muslim-majority countries take these things for granted, and it is a norm. However, Muslims living in the West are constantly on the periphery. Islamophobia always challenges them from society and different institutions. Therefore, Muslims in non-Muslim countries have to learn to navigate.

– **However, the Mayor of London is of Muslim background, and the Muslim population in the UK is growing. Do you think the British Parliament may welcome an Islamic political party one day?**

– No. We moved away from that. Throughout history, we can identify several periods, like the politics of separation, the politics of integration, and the politics of assimilation. Now, we are in the politics of contribution. It is about how Muslims can contribute to the broader fabric of society. This is our big question. It is not about separatism and creating a separate system, but how to contribute to the society we are a part of—not only to a local Muslim community.

– **Do you think that creating any political entity for Muslims would be considered as a separatist intention, and there are many other ways to present their ideas and demands?**

– Yes, there are lots of opportunities in developed countries, though many people are moving to places like Dubai or Qatar. But that's the point of the problem: dealing with the challenge where you meet it, facing institutional Islamophobia, violence, etc. It becomes increasingly challenging and not an easy way of living here in the West, but that shows your level of commitment to society.

– **And it also shows the level of maturity of your relations with God. So, thank you for your time and the answers you shared.**

References

1. Jackson J. “Day of Reckoning in Riyadh, Saudi Arabia” // *Supersport*, December 23, 2023. <https://supersport.com/boxing/general/news/3f414a55-e5ba-495f-af07-eddb6f210723/day-of-reckoning-in-riyadh-saudi-arabia>
2. Bayat A. *Revolutionary Life: The Everyday of the Arab Spring*. – Harvard University Press, 2021. – 324 p.
3. Bayat A. *Revolution without Revolutionaries: Making Sense of the Arab Spring*. – University Press, 2017. – 294 p.
4. Parson L. *Carbon colonialism: How rich countries export climate breakdown*. – Manchester University Press, 2023. – 236 p.
5. *Atlas of Muslim Futures*. – URL: <https://atlas.postnormaltim.es/>
6. Roy O. *Jihad and Death: The Global Appeal of Islamic State*. – Oxford University Press, 2017. – 138 p.
7. Sardar Z. *Rethinking Reform in Higher Education: From Islamization to Integration of Knowledge*. – Amman: International Institute of Islamic Thought, 2017. – 226 p.
8. Miah Sh. Epistemology and Higher Education in the Muslim World, in *Emerging Epistemologies: The Changing Fabric of Knowledge in Postnormal Times*, ed., Ziauddin Sar-

dar. International Institute of Islamic Thought and Centre for Postnormal Policy & Future Studies, 2022. – Pp. 135–155.

9. Sardar Z. The Smog of Ignorance: Knowledge and Wisdom in Postnormal Times in *Emerging Epistemologies: The Changing Fabric of Knowledge in Postnormal Times*, ed., Ziauddin Sardar. International Institute of Islamic Thought and Centre for Postnormal Policy & Future Studies, 2022. – Pp. 18–43.

10. Brown A. C. *The Canonization of al-Bukhari and Muslim: The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon*. – Brill, 2013. – 454 p.

11. Winchester S. The man who unveiled China // *Nature*. 2008, no. 454. – Pp. 409–411. <https://doi.org/10.1038/454409a>

12. Kane O. *Beyond Timbuktu: An Intellectual History of Muslim West Africa*. – Harvard University Press, 2016. – 283 p.

13. Roy O. *The Failure of Political Islam*. – Harvard University Press, 1996. – 238 p.

14. Hodgson M. G. S. *The Venture of Islam, v. 1–3*. – University of Chicago Press, 2009.

15. *The Postnormal Times Reader* – International Institute of Islamic Thought in cooperation with Centre for Postnormal Policy & Future Studies, 2019. – 389 p.

ИСЛАМОВЕДЕНИЕ

Научно-теоретический журнал

2024

Том 15

№ 2 (60)

Редакторы Магомедомарова Х.М., Хуршилова Х.М., Цахаева Э.И., Шамхалова Т.М.

Компьютерная верстка Искандерова Г.А.

Подписано в печать 20.04.2024. Дата выхода в свет. 20.04.2024.

Формат 60×84 ¹/₈. Усл. п. л. 16,0. Уч.-изд. л. 9,9.

Тираж 100 экз.

Заказ №

Издательство ДГУ

Журнал отпечатан на полиграфическом оборудовании Издательства ДГУ
г. Махачкала, ул. М. Ярагского, 59е

Цена свободная

