

ГОСУДАРСТВО  
РЕЛИГИЯ  
ЦЕРКОВЬ  
в России и за рубежом

**3/4** 2023  
[41]

Издается с 1968 года,  
выходит 4 раза в год

Учредитель:  
Российская академия  
народного хозяйства  
и государственной службы  
при Президенте РФ



Москва, 2023

Редакция *Дмитрий Узланер (главный редактор),  
Александр Агаджанян, Александр Кырлежев,  
Софья Рагозина, Сергей Горюнов (раздел «Рецензии»)*

Идея обложки *Екатерина Трушина*

Макет журнала *Сергей Зиновьев*

Верстка *Анастасия Меерсон*

Корректурa *Лариса Яркина*

Редакторы-составители главной темы номера

*Софья Рагозина,*

*Ольга Бессмертная (раздел "Переплетенная история")*

Редакционная коллегия:

*Апполонов А.В., канд. филос. наук; Беглов А.Л., канд. ист. наук;  
Белякова Н.А., канд. ист. наук; Бобровников В.О., д-р ист. наук;  
Васильева О.Ю., д-р ист. наук; Вдовина Г.В., д-р филос. наук;  
Верховский А.М.; Гараджа В.И., д-р филос. наук; Гусейнов Г.Ч.,  
д-р филолог. наук; Давыдов И.П., канд. филос. наук; Кравчук В.В., канд.  
филос. наук; Лопаткин Р.А., канд. филос. наук; Лункин Р.Н., канд. филос.  
наук; Малявин В.В., д-р ист. наук; Павлов А.В., д-р филос. наук;  
Панченко А.А., д-р филолог. наук; Пинкевич В.К., д-р исторических наук;  
Рашковский Е.Б., д-р ист. наук; Светлов Р.В., д-р филос. наук;  
Смирнов М.Ю., д-р соц. наук; Токарева Е.С., д-р ист. наук;  
Шахнович М.М., д-р филос. наук; Шабуров Н.В., канд. культурологии;  
Юдин А.В., канд. ист. наук*

Международный научный совет:

*Р. Беккин (Швеция); М. Благович (Сербия); Р. Бхаргава (Индия);  
Ж.-П. Виллем (Франция); В. Макридеес (Германия); А. Пабст  
(Великобритания); Дж. Саттон (Великобритания); К. Струл (США);  
Е. Федякова (Чили); А. Филоненко (Украина); Д. Чидестер (ЮАР)*

Сайт журнала в интернете: [www.religion.ranepa.ru](http://www.religion.ranepa.ru)

E-mail: [religion@ranepa.ru](mailto:religion@ranepa.ru)

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84.

Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом»

Институт государственной службы и управления

Перепечатка материалов возможна только  
с письменного разрешения редакции.

Свидетельство о регистрации СМИ:

ПИ № ФС 77–51374 от 10.10.2012

ISSN 2073–7203 (print), 2073–7211 (online)

В системе РИНЦ № 09–04/09–16

Входит в Перечень ведущих рецензируемых научных изданий ВАК России.  
Индексируется в *Scopus*, *Web of Science*, *Erih Plus* и *ATLA Religion Database*.  
Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования  
и экспертного отбора.

# Содержание

## **Тема номера: Ислам в России и мире: ключевые проблемы и подходы**

Софья Рагозина. Введение . . . . . 9

## **«Переплетенная история»: мусульмане и Другие в России и вовне**

Ольга Бессмертная. «Переплетенная история»  
и/или «деколонизация» исторических исследований? . . . . . 14

Игорь Алексеев. Обращение к истории как метод  
исламской реформации: Марджани, Рашид Рида  
и Ибн Халдун . . . . . 32

Антон Ихсанов. Благочестие, преданность и служение:  
Молла-Ходжалы Мурат-Берды-оглы и роль его историй  
о поэтах XVIII в. в процессе формирования туркменской  
культурной идентичности . . . . . 55

Владимир Бобровников, Илона Чмилевская. Сплетенные  
нарративы меняющейся мусульманской агиографии:  
советский юродивый постсоветского Южного Дагестана. . . . . 87

Сергей Абашин. Зона молчания, «дело Адылова»:  
Центральная Азия как советский Иной . . . . . 120

## **Мусульмане в Российской империи: личности, тексты и реформы**

Альфريد Бустанов. Вопреки колониальному архиву:  
эротическая поэзия ‘Абд ар-Рахима ал-Утыз-Имяни . . . . . 149

Иван Пузырев. Временная присяга и коллективное  
подданство мусульман на пограничье Российской  
империи в XVIII в. . . . . 189

Ильдус Загидуллин. Реакция мусульман Волго-Уральского  
региона на проект Гражданского уложения в период  
революции 1905–1907 гг. . . . . 211

|                                                                                               |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Надежда Тихонова. Переосмысляя религиозный<br>дискурс газеты «Переводчик-Терджиман» . . . . . | 243 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

## **Антропология ислама: теории, концепции, подходы**

|                                                                                                                                     |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Рональд Люкенс-Булл. Между текстом и практикой:<br>некоторые идеи относительно антропологии ислама. . . . .                         | 273 |
| Самули Шильке. Переосмысливая антропологию ислама:<br>как соотнести большие схемы и повседневность . . . . .                        | 304 |
| Надя Фадиль, Майанти Фернандо. Открывая заново<br>мусульманскую «повседневность». Заметки<br>об антропологическом расколе . . . . . | 343 |

## **Антропология ислама в России**

|                                                                                                                                                                                    |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Ева Робаар, Софья Рагозина. Политика идентичности<br>в отношении новообращенных мусульман в России:<br>доминирующий политический и медийный дискурс<br>и самопрезентация . . . . . | 390 |
| Федор Сметанин. Производство «исламского»<br>как маркер границ «чужого» пространства<br>в городских нарративах (на примере Иркутска) . . . . .                                     | 420 |
| Игорь Панков. Антропология религиозной организации:<br>пример прихода мечети «Ихлас» в Татарстане . . . . .                                                                        | 449 |
| Макка Албогачиева. Тебя любя, себя творю: из опыта<br>суфийских практик ингушских женщин . . . . .                                                                                 | 491 |
| Софья Рагозина. Как обсуждается политика в исламском<br>виртуальном пространстве? Особенности медиа-<br>потребления российских мусульман . . . . .                                 | 523 |

## **In Memoriam**

|                                                                                                                            |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Елена Мелкумян. Изучая арабский национализм<br>на Ближнем Востоке и ислам в Оренбурге: памяти<br>Григория Косача . . . . . | 546 |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

## **Научная жизнь**

|                                                                                                                                                        |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Софья Рагозина. От радости совместного академического<br>чтения к чуткому сообществу. Книжный коллоквиум<br>«Читая ислам, понимая мусульман» . . . . . | 551 |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|



## Рецензии и обзоры

- Денис Андриянов, Анастасия Брагина, Жанна Касенова,  
Дарья Чебанова. Как изучать мусульманскую  
идентичность в современном мире? О социологии  
ислама Дитриха Юнга . . . . . 564
- Кирилл Корчагин. Мусульманская субъективность  
и модерность: между социологией и историей идей . . . . . 586
- Юлия Гусева. Религия, ресурс и государство:  
размышления над книгой Рената Беккина «„Люди в верности  
надежные...“: татарские муфтияты и государство  
в России (XVIII–XXI века)» . . . . . 603
- Ксения Трофимова. Рецензия на: Суфизм после СССР /  
под ред. И. Панкова, С. Абашина, А. Кныша. М. — СПб.:  
Марджани, Аль-Макам, 2022. — 512 с. . . . . 624
- Бекзод Кобиров. Рецензия на: Rubin, D. (2018) *Russia's  
Muslim Heartlands. Islam in Putin Era*. C. Hurst &  
Co. Publishers. — 288 p.. . . . 640

## Справочная информация

- Авторы. . . . . 646
- Аннотации. . . . . 651
- About the Journal . . . . . 663

# Table of Contents

## **The Theme of the Issue: Islam in Russia and Worldwide: Key Issues and Approaches**

SOFYA RAGOZINA. Introduction . . . . . 9

## **“Entangled History:” Muslims and the Others in Russia and Beyond**

OLGA BESSMERTNAYA. Introduction. Entangled History  
and/or the Decolonization of Historical Research? . . . . . 14

IGOR ALEXEEV. Appealing to History as a Method of Islamic  
Reformation: Mardjani, Rashid Rida, and Ibn Khaldun . . . . . 32

ANTON IKHSANOV. Piety, Commitment and Duty:  
Molla-Hojaly Myrat-Berdi-ogly and the Impact of His Stories  
about the Poets of the 18th Century on the Formation  
of Turkmen Cultural Identity . . . . . 55

VLADIMIR BOBROVNIKOV, ILONA CHMILEVSKAYA. Entangled  
Narratives of the Changing Muslim Hagiography:  
A Soviet Holy-Fool in Post-Soviet Southern Dagestan . . . . . 67

SERGEI ABASHIN. Zone of Silence, “Adylov Case”:  
Central Asia as a Soviet Other. . . . . 120

## **Muslims in the Russian Empire: Personalities, Texts and Reforms**

ALFRID BUSTANOV. In Defiance of the Colonial Archives:  
The Erotic Poetry of ‘Abd ar-Rahim ar-Utiz-Imiani . . . . . 149

IVAN PUZYREV. Temporary Oath and Collective Subjecthood  
of Muslims on the Borderlands of the Russian Empire  
in the 18th Century. . . . . 189

ILDUS ZAGIDULLIN. The Reaction of the Muslims  
of the Volga-Ural Region to the Draft Civil Code during  
the Revolution of 1905–1907 . . . . . 211

NADEZHDA TIKHONOVA. Rethinking the Religious Discourse  
of the “Perevodchik-Terjiman” Newspaper . . . . . 243

## **Anthropology of Islam: Theory, Concepts, Approaches**

- RONALD A. LUKENS-BULL. Between Text and Practice:  
Considerations in the Anthropological Study of Islam . . . . . 273
- SAMULI SCHIELKE. Second Thoughts about the Anthropology  
of Islam, or How to Make Sense of Grand Schemes  
in Everyday Life . . . . . 304
- NADIA FADIL, MAYANTHI FERNANDO. Rediscovering  
the “Everyday” Muslim. Notes on an Anthropological Divide . . . 343

## **Anthropology of Islam in Russia**

- EVA ROGAAR, SOFYA RAGOZINA. Identity Politics of Muslim  
Converts in Russia: Dominant Political and Media Discourse  
and Self-Representation . . . . . 390
- FEDOR SMETANIN. Production of “Islamic” as Marker  
of the Boundaries of “Other” Space in Urban Narratives  
(the Case of Irkutsk) . . . . . 420
- IGOR PANKOV. Anthropology of Religious Organization.  
A Case of the Ihlas Mosque’s Parish in Tatarstan . . . . . 449
- MAKKA ALBOGACHIEVA. Loving You, I Create Myself: From  
the Experience of Sufi Practices of Ingush Women . . . . . 491
- SOFYA RAGOZINA. How Is Politics Discussed in the Islamic  
Virtual Space? Peculiarities of Media Consumption among  
Russian Muslims . . . . . 523

## **In Memoriam**

- ELENA MELKUMYAN. Studying Arab Nationalism in the Middle  
East and Islam in Orenburg: In Memory of Grigory Kosach. . . . 546

## **Scholarly Life**

- SOFYA RAGOZINA. From the Joy of Collaborative Academic  
Reading to a Caring Community. The Book Colloquium  
“Reading Islam, Understanding Muslims” . . . . . 551

## **Book Reviews**

- DENIS ANDRIYANOV, ANASTASIA BRAGINA, ZHANNA KASENOVA,  
DARIA CHEBANOVA. How to Study Muslim Identity  
in Today’s World? Dietrich Jung’s Sociology of Islam . . . . . 564

|                                                                                                                                                                                                        |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| KIRILL KORCHAGIN. Muslim Subjectivity and Modernity:<br>Between Sociology and History of Ideas . . . . .                                                                                               | 586 |
| YULIYA GUSEVA. Religion, Resource and the State:<br>Reflections on Renat Bekkin's Book "People in Loyalty Reliable...".<br>Tatar Muftiyats and the State in Russia<br>(18th–21st Centuries)" . . . . . | 603 |
| KSENIA TROFIMOVA. Review of: I. Pankov, S. Abashin<br>and A. Knysh (eds) (2022). <i>Sufism posle SSSR</i><br>[Sufism after the USSR]. Saint-Petersburg:<br>Mardjani, Al-Makam. — 512 p. . . . .        | 624 |
| BEKZOD KOBILOV. Review of: Rubin, D. (2018)<br><i>Russia's Muslim Heartlands. Islam in Putin Era</i> . C. Hurst & Co.<br>Publishers. — 288 p. . . . .                                                  | 640 |

## Reference Information

|                             |     |
|-----------------------------|-----|
| Authors. . . . .            | 646 |
| Summaries. . . . .          | 651 |
| About the Journal . . . . . | 663 |

## Введение

ЭТОТ номер начинался как обычный тематический выпуск по современной антропологии и социологии ислама в России. Насколько, конечно, в журнале «Государство, религия, церковь в России и за рубежом» бывают обычные номера — за 6 лет моей работы в этом издании каждая подборка всегда превращалась в событие в своем исследовательском направлении. «Костяк» планировалось собрать из материалов участников секции «Политология и социальная антропология ислама» на XVIII Фаизхановских чтениях «Ислам в России: прошлое, настоящее, будущее», которые состоялись 1–2 ноября 2022 г. Однако в процессе сбора и рецензирования статей, поступления новых заявок, выходящих за заявленные антропологические рамки, а также появления совершенно новых оригинальных инициатив было принято решение подготовить сдвоенный номер. В таком формате журнал выходил дважды — в 2012 г. номер 3–4 был посвящен религиозным практикам в СССР и в 2019 г. номер 1–2 объединил материалы большой конференции «Религия и Русская революция» (состоявшейся в 2017 г.). Отсюда волнение — получится ли все задуманное? Насколько цельно будут выглядеть отдельные блоки вместе? И вот уже просматривая предфинальную верстку, я с уверенностью могу сказать — все получилось.

Номер открывает собранный Ольгой Бессмертной блок статей под названием «„Переплетенная история“: мусульмане и Другие в России и вовне». В нем собраны материалы участников проекта «Переплетенная история / *Entangled History*: мусульмане и другие в России и вовне», который реализовывается при поддержке Фонда академического развития Факультета гуманитарных наук (2022–2024) и в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Пожалуй, этот блок наиболее концептуально ясный, так как в центре внимания крайне востребованный сегодня подход «переплетенной истории», который «предлагает, с одной стороны, альтернативу, с другой — продолжение того, что стало принято называть “деколонизацией” исторических и, шире, гуманитарных исследований», — как пишет Ольга Бессмертная. В своем глубоком введении к подборке она подробно объясняет востребованность анализа многообразия культур-

ных форм и практик, а главное — межкультурных переплетений. В свою очередь, авторы подборки на конкретных кейсах демонстрируют преимущества выбранного подхода.

Игорь Алексеев в продолжение своих многолетних исследований рассматривает проблему восприятия истории в работах двух исламских реформаторов Нового времени — Шихаб ад-Дина Марджани и Мухаммада Рашида Риды, через их интерпретацию идей первого мусульманского теоретика истории Ибн Халдуна. Антон Ихсанов анализирует исторические рассказы туркменского муллы Ходжалы Муратберды-оглы, секретаря колониальной администрации Закаспийской области, и въедливо препарирует процессы формирования туркменской культурной идентичности. Владимир Бобровников и Илона Чмилевская на этапе доработки текста по итогам рецензирования фактически переписывали текст с учетом новых результатов экспедиции, завершившейся буквально в октябре 2023 г. — в итоге получился по-настоящему эксклюзивный и максимально насыщенный материал по мусульманской агиографии Южного Дагестана. Завершает подборку статья Сергея Абашина, в которой он в свойственной ему решительной манере анализирует центральноазиатский социализм, обращаясь к концепциям ориентализма и дискурсивного режима.

Второй блок статей включает в себя самые разные подходы и предметы изучения и объединен проделанной всеми авторами огромной архивной работой и одним историческим периодом, что и отражено в названии — «Мусульмане в Российской империи: личности, тексты и реформы». Открывает подборку смелое высказывание Альфрида Бустанова про культуру сексуальности среди мусульман внутренней России в XIX–XX вв., которое сопровождает перевод стихотворения ал-Утыз-Имяни — пример стыдной «романтики» (как сам автор характеризует творчество поэта). Иван Пузырев обращается к проблематике фронта Российской империи в XVIII в. и анализирует гибридные правовые режимы, связанные с феноменами временной присяги и коллективного подданства мусульман. Ильдус Загидуллин рассматривает реакции мусульман Волго-Уральского региона на проект Гражданского уложения в 1905–1907 гг. с учетом различных локальных правовых режимов. Наконец, опираясь на свой богатый филологический бэкграунд, Надежда Тихонова предлагает по-новому взглянуть на газету «Терджиман», издаваемую Исмаилом Гаспринским, сравнивая русско- и тюркоязычные нарративы.

вы. Кроме того, она приводит ранее неизданный перевод заметки немецкого востоковеда о Гаспринском первой трети XX века.

Для третьего блока «Антропология ислама: теории, концепции, подходы» мы выбрали и перевели три статьи, которые, на наш взгляд, хорошо демонстрируют развитие антропологии ислама и отражают ее ключевые дискуссии и дилеммы с конца 1990-х гг. Статья Рональда Люкенса-Булла, впервые опубликованная в 1999 г., фиксирует ключевые дилеммы, имевшие место быть во все еще сравнительно молодом к началу XXI века направлении антропологии ислама. Работа Самули Шильке иллюстрирует поворот к концепции так называемого повседневного ислама, актуализировавшийся с середины 2000-х гг. В свою очередь Надя Фадиль и Майанти Фернандо критикуют «поворот к повседневности», который, как выясняется, опасен редуцирующими бинарностями, против которых долгое время выступали многие антропологи.

В блоке «Антропология ислама в России» мы постарались собрать результаты эмпирических исследований, авторы которых так или иначе обращаются к концепциям из предыдущего блока. Кроме того, перед нами стояла задача охватить как можно больше географических кейсов. Наша статья с Евой Рогаар демонстрирует органичное взаимодополнение исследований медиарепрезентаций мусульман и реакций самих верующих на формируемые вокруг них дискурсы — именно так анализируется политика идентичности в отношении новообращенных мусульман в России. Федор Сметанин обращается к недостаточно изученной в контексте изучения ислама теме — феномену исламского городского пространства — и делает это на нетривиальном сибирском материале, собранном в Иркутске. Анализируя мечеть «Ихлас» в республике Татарстан, Игорь Панков выходит за рамки простой этнографии религиозной организации и предлагает оригинальную концептуализацию в рамках теории организационной культуры Э. Шейна. В рамках своих масштабных проектов по изучению женской религиозности в Ингушетии Макка Албогачиева представила новые результаты полевых исследований, касающиеся ритуальной практики зикра женщин — адептов чеченского шейха кадирийского тариката Кунта-хаджи Кишиева. Завершает блок моя статья о специфике обсуждений политики в российском исламском виртуальном пространстве.

Отдельного внимания заслуживает раздел рецензий, который в данном номере включает в себя не только традиционные лако-

ничные отклики на отдельные издания, но и полноценные обзоры. Так, предметом подробного рассмотрения стала концепция «мусульманской субъективности», к которой в своих работах обращаются некоторые авторы этого номера, например Альфريد Бустанов, Ольга Бессмертная. Также подробной операционализации данного концепта были посвящены несколько недавно вышедших книг датского профессора Дитриха Юнга. Все эти материалы были подробно проанализированы и осмыслены сразу в двух текстах — один строгий методологический обзор подготовили студенты Высшей школы экономики, в 2023 г. обучавшиеся у меня на курсе «Ислам и политика» — Денис Андриянов, Анастасия Брагина, Жанна Касенова, Дарья Чебанова, другую, более широкую перспективу представил Кирилл Корчагин. Рецензия на книгу Рената Беккина «Люди в верности надежные...» переросла в критическую статью о перспективах применения подходов экономики религии и неоинституциональной экономики для анализа государственно-конфессиональных отношений в России — все благодаря активному включению в работу Юлии Гусевой. Ксения Трофимова вдумчиво прочла фундаментальный труд «Суфизм после СССР» — и представила максимально подробное описание своих впечатлений. Наконец, в центре внимания Бекзода Кобилова оказалась неоднозначная книга *Russia's Muslim Heartlands. Islam in Putin Era*.

Также в номер включены рубрики *In memoriam* и «Научная жизнь». В первом случае удалось почтить память почившего в 2022 году талантливого востоковеда Григория Косача. Его вдова Елена Мелкумян в короткой заметке напомнила, что, помимо исследований арабского социализма на Ближнем Востоке, ее супруг внес ощутимый вклад в исследования ислама в России, в частности — мусульман Оренбурга. Что же касается «Научной жизни», то здесь я представила крайне сентиментальный обзор книжного коллоквиума «Читая ислам, понимая мусульман», стартовавшего осенью 2022 г.

Перечитываю введение и еще раз удивляюсь: появление этого номера — настоящее чудо. Очень многое шло не так, не тогда и не туда, но повторюсь — кажется, все получилось. И ничего этого не было бы не только без энтузиазма всех авторов, грамотного академического наставничества и неизменного стремления к соблюдению всех дедлайнов, но и без простой человеческой поддержки. Коллеги Дмитрий Узланер, Александр Агаджанян и Александр Кырлежев (отдельное спасибо за переводы — это



было что-то невообразимое!), большое вам спасибо за то, что не дали мне бросить все это и были рядом.

И еще один сентиментальный выпад, в котором я не могу отказать себе, захватив трибуну приглашенного редактора: спасибо моей семье, мужу Григорию Лукьянову и маме Марии Рагозиной за то, что «горели» для меня в самые темные дни этой осени, на которые пришлась основная работа над номером.

*Софья Рагозина*



# «Переплетенная история»: мусульмане и Другие в России и вовне

ОЛЬГА БЕССМЕРТНАЯ

## «Переплетенная история» и/или «деколонизация» исторических исследований?

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-3-4-14-31>

*Olga Bessmertnaya*

### “Entangled History” and/or the “Decolonization” of Historical Research?

**Olga Bessmertnaya** — HSE University (Moscow, Russia). [obessmertnaya@hse.edu](mailto:obessmertnaya@hse.edu)

*The article is an introduction to this issue's section “Entangled History: Muslims and the Others in Russia and Abroad”. It articulates the foundations of the historiographical approach named “Entangled History”, as seen by the author (who is also the compiler of the section) and the authors' team, and examines the new meaning this approach has acquired in the context of recent calls for the “decolonization” of historical research, especially in the field of Russian, East European and Eurasian Studies (REEES). “Entangled History” is seen*

Статья подготовлена по результатам проекта «„Переплетенная история“ / *Entangled History*: мусульмане и другие в России и вовне» при поддержке Фонда академического развития Факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» в 2022–2024 годах и в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ. Автор признателен А. С. Агаджаняну за важные комментарии к первому варианту этой работы.

This work was supported by the Academic Development Foundation of the Faculty of Humanities of the National Research University Higher School of Economics in 2022–2024, Project “Entangled History: Muslims and the Others in Russia and Beyond”, and the Basic Research Program of the HSE University. The author's special gratitude goes to A. S. Agadjanian for valuable remarks.

*here as an extension of, but also as an alternative to, the straightforwardly understood “decolonization”. It carries a decolonizing pathos in the sense that it uncovers the functions and relativity of dominant narratives and deconstructs them. At the same time, the agents of domination are considered here not within dichotomous constructions, as “decolonization” is often seen, but in the space of the diversity of cultural forms and practices, and such agents themselves appear to be different in different situations. Intercultural entanglements, which acquire a cross-cutting role in history, appear much more complex than binary “interactions”, and the historical context is constructed as flexible, fluid, and multilayered. Thus, the proposed approach makes it possible to more vividly reveal the historical dynamics of the communities under study, its multidimensionality and multilinearity, and demonstrates the artificiality of the search for “autochthonous”, “pure” historical conditions. Simultaneously, this complex vision of history retains an ethical dimension.*

**Keywords:** Entangled history, decolonization, intercultural entanglements, cross-cultural studies, historical context.

«ПЕРЕПЛЕТЕННАЯ история» (*entangled history*) — такое направление исторических исследований, которое, как представляется авторам этой рубрики, предлагает, с одной стороны, альтернативу, с другой — продолжение того, что стало принято называть «деколонизацией» исторических и, шире, гуманитарных исследований. Призывы к такой деколонизации раздаются давно и касаются исследований в самых разных сферах. Но в русистике и сопряженных с нею областях (сопряженных, иной раз, по неизбежности, вроде исследований Центральной Азии) — то есть в областях, которые теперь чаще называют *Russian, East European and Eurasian studies* (REEES), они особенно усилились в самые последние годы. При этом то, что следует под деколонизацией понимать и как ее достичь, т.е. как именно «деколонизировать» наши конкретные исследования, и даже то, каковы границы «русистики», становится предметом дискуссий и в академических журналах, и в академических и интеллектуальных блогах. Разумеется, в кратком введении к рубрике, тем более посвященной вовсе не проблемам деколонизации как таковым, а «переплетенной истории», дать сколько-то полноценный обзор таких дискуссий, как и разных направлений деколониаль-

ных теорий и исследований, невозможно, да и не нужно; я далека от постановки здесь подобной задачи. Однако их острая актуальность и значащая соотнесенность с ними — и альтернативность им — предлагаемого здесь подхода побуждает меня попытаться не просто представить наше понимание «переплетенной истории» *само по себе*, но и, заведомо в самых общих чертах, вдуматься в характер этого соотношения.

Говоря об актуальности призывов к «деколонизации» исследований прошлого России и связанных с нею в прошлом или настоящем обществ, я имею в виду отнюдь не обоснования такой необходимости в произведениях достаточно известных, но остающихся, и намеренно и объективно, маргинальными для академической сферы авторов, отцов и матерей — основателей «деколониальной мысли»<sup>1</sup>. Я веду речь о более широкой волне устремлений к высвобождению нарративов, посредством которых мы — исследователи — описываем историю изучаемых сообществ, из-под воздействий имперских и колониалистских дискурсов и навязываемых ими интерпретаций. Постановка подобной задачи вообще кажется очень давней, восходящей, по меньшей мере, к 1980-м годам и, в частности, к становлению постколониальной теории и *subaltern studies*, но также и других исторических направлений, стремящихся рассматривать историю «снизу», восстанавливая голоса того или иного «молчаливого большинства» и отказываясь от «больших нарративов», налагающихся «сверху». Применительно же к исследованиям сообществ на бывших территориях Российской империи и СССР и сопряженных с ними регионов (что прежде называлось русистикой, да и сейчас может, порой, быть названо ею в широком смысле слова<sup>2</sup>) начало такому высвобождению было положено позже, но тоже давно; его можно особенно связать с «архивной революцией» 1990-х годов.

1. См., в частности, библиографию в краткой и относительно смягченной презентации: Глостанова М. Постколониальный удел и деколониальный выбор: постсоциалистическая медиация // Новое литературное обозрение. 2020. № 1(161).
2. Одну из трактовок охватов «русистики», включая ее понимание в широком смысле слова (территориально отнесенной к областям Северной Евразии) как принципиально транснациональной дисциплины см. в: *От редакции*. Российский Левиафан: имеет ли значение история? // Ab Imperio 2022. № 2. С. 30–56. Иной взгляд — о сохраняющейся недостаточности высвобождения «центрально-евразийских исследований» из прежней зависимости от областей руссификации и советологии см. в Ross, D. “What does a decolonized field look like and how do we get there?”, *SICE Blog* [<https://www.oeaw.ac.at/sice/sice-blog/what-does-a-decolonized-field-look-like-and-how-do-we-get-there>], accessed on 2.11.2023].

Исследователь позднероссийско-имперского и советского периодов Туркестана Паоло Сартори отмечает, что историки уже лет 30 как разрабатывают характеристики царской и советской версий колониализма (а переубеждать тех, кто не хочет видеть империалистического и колониалистского характера царского и советского строев, уже бессмысленно). За это время было показано, в частности, как систематически искажались и стирались в социальной памяти локальные версии истории, например на Кавказе или в Центральной Азии (как и, добавлю, в Урало-Поволжье, Крыму или Сибири и т.д.), замещавшиеся теми, что формировались в имперских центрах; теперь же акцент смещен на изучение *агентности* самих жителей этих мест. Сартори, конечно, признает необходимость продолжения исследований в этих направлениях и важной задачей видит синхронизацию с ними исследований европейской части России<sup>3</sup>. Тогда же исследования бывших колонизированных обществ начали выходить за рамки собственно российских и советских исследований, обращаясь к исламским, ближневосточным и другим перспективам<sup>4</sup>. Однако новая волна упомянутых устремлений к деколонизации исследовательского поля основывается на констатации недостаточности достигнутого до сих пор<sup>5</sup>: в «ментальных картах», «зашитых» в наших нарративах, говорят ее сторонники, — то есть в наших исследовательских подходах и практиках, архивных таксономиях и т.д. — укоренены прежние имперские структуры доминирования, а новые подходы к изучению прошлого не привели к сдвигам в социальном историческом воображении и, наоборот, постколониальная риторика может быть взята на вооружение консервативными националистическими и имперскими акторами.

Но в справедливых призывах к тому, чтобы еще пристальнее слушать, что думали и как описывали себя различные группы угнетенных, возвращая им ушедшую в тень агентность, и в параллельных им призывах, восходящих еще к Э. Саиду, дать больше голосов и влияния в академической жизни ученым из бывших

3. Sartori, P. "What do we talk about when we talk about 'decolonizing Russian history'?", *SICE Blog* [<https://www.oaaw.ac.at/sice/sice-blog/what-do-we-talk-about-when-we-talk-about-decolonizing-russian-history>, accessed on 2.11.2023]; Morrison, A. (2022) "Colonial Central Asia", in D.W. Montgomery (ed.) *Central Asia: Contexts for Understanding*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press [[https://www.academia.edu/57262023/Colonial\\_Central\\_Asia](https://www.academia.edu/57262023/Colonial_Central_Asia), accessed on 2.11.2023].

4. Ross, D. "What does a decolonized field look like".

5. Ibid.

колонизированных стран (если не вовсе освободить эти страны от их «присвоения» — то есть изучения — «не-своими», «западными» учеными<sup>6</sup>), на мой взгляд, содержатся и серьезные риски. Такие призывы нередко выливаются в фактическую абсолютизацию *принадлежности* (например ученого к той или иной стране, локальности, нации, этничности, расе, конфессии и т.д.), в конечном счете — абсолютизацию происхождения. В пределе при таком взгляде важным оказывается не то, *что* говорится, а то, *кто* говорит и имеет ли он «право» говорить «от имени» и/или «о них»; точнее, это «что» кажется детерминированным тем, «кто», зачастую однозначно определяемым. Ошибка тут не только в игнорировании подвижности позиций и множественности идентичностей ученого. Такой подход основан на презумпции, что «свой» «своих» знает и понимает лучше, чем внешний наблюдатель, и заведомо скажет вернее, а высказывание его будет нужнее и востребованнее в «своем» обществе. Не вдаваясь в детали (куда относятся, помимо прочего, общие для всех профессиональные требования, в т.ч. знание языков и навыки работы в поле или с историческими источниками), вспомним, что, как давно замечено, даже для описания себя нужно взять дистанцию по отношению к описываемому (то есть к себе), сопоставимую с дистанцией внешнего наблюдателя, и дать описание на «языке», доступном пониманию окружающих (т.е. не тождественном своему собственному языку, всегда своеобразному), иначе такое описание не выйдет за рамки сообщения «я есть я». Говоря об исследовательской дистанции, я имею в виду вовсе не превращение исследуемого в некий «немой» объект изучения и не одностороннее и однонаправленное предпочтение взгляда извне, т.н. «этического»<sup>7</sup>, «эмическому» взгляду изнутри, но саму способность исследователя *говорить* — о себе или о другом — и быть при этом внятными для окружающих<sup>8</sup>. Кому из этих двоих, «своему» или

6. Биссенова А. «Эту песню не задушишь, не убьешь» или о неизбежности деколонизации / “Of Decolonisation and Its Ineluctability”, *SICE Blog*. [https://www.oew.ac.at/sice/sice-blog/of-decolonisation-and-its-ineluctability, accessed on 2.11.2023]; Бисенова А., Медедуова К. О проблемах региональных исследований в/по Центральной Азии // *Антропологический Форум*. 2016. № 28. С. 35–39.

7. Термины-антонимы «эмический» и «этический» (*etic*, не путать с *ethic* — этический как относящийся к этике) восходят к противопоставлению лингвистических терминов *phonemic* (фонемный) и *phonetic* (фонетический), являясь их суффиксами (*-emic* и *-etic*).

8. За этими вопросами — совокупность эпистемологических и герменевтических проблем, ставших предметом дискуссий в философии и гуманитарных науках XX века,

«чужаку» (не только в прямом, но и в метафорическом смысле слова, допускающем *выбор* позиции), такое дистанцирование и владение «метаязыком» удастся лучше, зависит от множества конкретных факторов и априори непредсказуемо; нетрудно предположить, что лучшие перспективы принадлежат их сотрудничеству и многоголосью.

Но есть и другая опасность. В продолжение акцента на своей «самости» высвобождение исследовательских нарративов из-под власти имперских дискурсов зачастую понимается как возвращение к якобы существовавшей до колонизации *аутентичности*, как их «очищение» от чуждых влияний, «раз-общение», «расплетение» (*disentanglement*) прежде «переплетавшихся» дискурсов. Однако, как замечают редакторы *Ab Imperio*, сужение нашего исследовательского поля до «самодостаточны[х] национальны[х] истории[й]» (что и стоит, как наименьшее зло, за идеями о чистоте форм и аутентичности, притом что на место «национальных» могут вставать любые другие рамки, определяющие «аутентичные» сообщества) приведет лишь к замене одних доминирующих дискурсов на другие: «не к эмансипации, а лишь к окончательному приданию конкретной национальной перспективе статуса эпистемологической гегемонии. С точки зрения политики знания перемещение локуса гегемонного дискурса до уровня национальной истории — теперь автономной и всеохватывающей — никак не уменьшает его способности к угнетению. Напротив, полная легитимация нациецентричного подхода означает, что эту новую гегемонию уже невозможно будет оспорить изнутри конкретной национальной истории с каких-то альтернативных позиций». Ав-

подробное обсуждение которых лежит за пределами моей компетенции. Они восходят, в частности, еще к идеям В. Дильтея о *оживании* и *чувствовании* как методах гуманитарных наук — «наук о духе». При этом кажется, что мечты гуманитариев о *буквальном*, не *остраненном* воспроизводстве голосов изучаемых ими людей, будь то «свои» или «чужие», приобрели в итоге флер эпистемологической наивности в силу осознания бессодержательности такого воспроизводства, превращающегося лишь в повтор, — что не следует смешивать с целенаправленным вниманием к субъектности и агентности этих людей. Отмечу значимость идей М. Бахтина о *внеаходимости* исследователя в контексте концепции *диалога культур*. В иной плоскости сходные вопросы ставились в дискуссиях о позиции исследователя и соотношении «эмического» и «этического» подходов в антропологии 1990-х годов. Здесь сошлюсь лишь на рассуждение М. Тодоровой об опасностях «замкнутого на себя» подхода в ее известном выступлении еще в начале дискуссии о «русском ориентализме»: Тодорова М. Есть ли русская душа у русского ориентализма? Дополнение к спору Н. Найта и А. Халида // Российская империя в зарубежной перспективе. Работы последних лет / Сост. П. Верт, П. С. Кабытов, А. И. Миллер. М., 2005. С. 345–360.

торы видят ключ к успеху в «укреплении метанациональных или транснациональных механизмов» исследований<sup>9</sup>. Это касается не только организации и субъектности наших исследований — вопроса, «кто» их осуществляет, но и самих способов постановки исследовательских проблем — вопроса, «что» мы делаем.

*Переплетенная история*, с одной стороны, раскрывает механизмы изучаемых «переплетений» и тем самым деконструирует структуры доминирования, в них присутствующие, высвобождая скрытые в «слепой зоне» подавляемые дискурсы и практики, «деколонируя» наше исследовательское поле, а с другой — избегает замыкания на обманчивых вопросах об «аутентичных», «всамделишно своих» языках и практиках изучаемых сообществ, как и об их (не)правомочных исследователях, но проблематизирует эти вопросы. Это не новое, да и не жестко очерченное, направление в международной историографии, формирующееся преимущественно в начале 2000-х гг. Оно стоит в том же ряду, что то смыкающиеся, то расходящиеся с ним исследовательские направления, которые предлагают транснациональную и транскультурную перспективы и отказываются от замыкания исторического исследования в категориальных рамках сколь угодно широко очерчиваемых воображаемых сообществ и единств — нации, империи или цивилизации; среди них «перекрестная история» (*histoire croisée*), «взаимосвязанная история» (*connected history*), история пограничий (*borderland history*) и/или фронтиров, даже «глобальная история» — хотя все они порой решительно спорят друг с другом<sup>10</sup>. В области изучения более близких нам во времени и пространстве мусульманских обществ и их взаимосвязей друг с другом и с окружающими в последние годы также появился ряд подобных исследований<sup>11</sup>, как, конечно, и применитель-

9. От редакции. Российский Левиафан: имеет ли значение история? С. 40.

10. Subrahmanyam, S. (2019) *Empires between Islam and Christianity, 1500–1800*. Albany : State University of New York Press; Werner, M., Zimmermann, B. (2003) “Penser l’histoire croisée : entre empirie et réflexivité”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales* (1): 7–36; Конрад С. Что такое глобальная история. М., 2018; Schaffer, S., Roberts, L., Raj, K., Delbourgo, J. (eds) (2009) *The Brokered World: Go-Betweens and Global Intelligence, 1770–1820*. Sagamore Beach, MA: Watson Publishing International; Feichtinger, J. et al. *How to Write the Global History of Knowledge-Making: Interaction, Circulation and the Transgression of Cultural Difference*. Springer, 2020; Bauck, S., Maier, T. (2015) “Entangled History”, *InterAmerican Wiki: Terms — Concepts — Critical Perspectives* [<https://www.uni-bielefeld.de/einrichtungen/cias/publikationen/wiki/e/entangled-history.xml>, accessed on 15.11.2023].

11. Pickett J. (2020) *Polymaths of Islam: Power and Networks of Knowledge in Central Asia*. Ithaca, NY: Cornell University Press; Elshakry, M. (2014) *Reading Darwin in*



но к истории России<sup>12</sup>. Однако в нашей предметной области эти подходы, как кажется, не использовались широко (или, во всяком случае, вполне целенаправленно) и сулят ряд новых ракурсов, как в плане эмпирических исследований, так и в способах их концептуализации.

Обращаясь к перспективе *переплетенной истории*, мы исходим из несколько более сложных презумпций и концептуальной рамки, чем давно уже ставшее привычным изучение межкультурных взаимодействий. Разумеется, это, по-прежнему, кросс-культурные (или транскультурные) исследования, однако речь идет не о «взаимодействии» монолитных и четко очерченных организмов-культур, а о встречах «представителей» (актеров или явлений, дискурсов, практик) подвижных и неоднородных сообществ. Иными словами, сами такие транскультурные взаимодействия — *переплетения* — понимаются как более многомерные, разнородные и динамичные и, более того, происходящие из нестабильных, изменчивых и многослойных источников — культурных «бэкграундов» исторических акторов, вступающих в контакт (т. е. бэкграундов, и на предыдущем шаге сложившихся из «переплетений» и не сводимых к «исламскому» или «русскому» или «европейскому» и тому подобным обобщенно увиденным пространствам). Таким образом, мы смещаем акцент с рассмотрения бинарных (или даже тернарных) коммуникаций (скажем, таких как «мусульмане и российская власть», «Европа — Россия — Восток», и т. д.) на более многослойные и «многоходовые». Приведу один из простейших примеров: раннеисламские трактаты изучаются и переводятся немецкими востоковедами XIX в., затем их исследования переводятся на русский язык и затем пересказываются с русского мусульманскими деятелями для своих сообществ, причем на фоне их собственного изучения порой тех же текстов в период школьного образования в арабском оригинале, пересказе или в переводе на тюрки<sup>13</sup>.

Тем самым более сложным и гибким образом конструируется исторический контекст, а самым подобным переплетениям отводится, решусь сказать, сквозная роль в истории. Тогда как

*Arabic, 1860–1950*. Chicago: University of Chicago Press.

12. См. в частности: Byford, A., Doak, C., Hutchings, S. (2020) *Transnational Russian Studies*. Oxford University Press.

13. Бессмертная О. Понимание истории и идентичность автора в возражениях Атауллы Баязитова Эрнесту Ренану // *Islamology*. 2019. Т. 9. № 1–2. С. 55–82.

уже прижившееся у нас понятие «гибридность» (гибридность пространств, форм управления, ситуаций, субъектов — культурная, историческая, иная) как будто фиксирует уже случившийся результат подобных взаимодействий, «переплетение» хотелось бы более ориентировать на самый процесс взаимодействия, увиденный в его незавершенности, подвижности и многомерности. В частности, и фокус имперских исследований — имперское разнообразие — предстает в такой перспективе не просто как конгломерат относительно замкнутых, хотя и иерархизированных, сообществ, формирующих политическое пространство империи: эти сообщества оказываются более тесно взаимосвязанными, а пространство — *переплетенным*, хотя и по-прежнему устроенным иерархически<sup>14</sup>. Все это, разумеется, касается и конфессиональных проблем, и взаимоотношений между акторами с разными религиозными бэкграундами — где как раз особенно выпукло видна роль культурных, нарративных, дискурсивных переплетений.

Таким более сложным видением и самих межкультурных переплетений, и контекста, в который они включены, «переплетенная история» отличается, как представляется, от названных выше соседних направлений, в частности, от глобальной, трансимперской и транснациональной историй, которые в сходной «мета-» перспективе рассматривают связи между все же четко очерченными априори, хотя и взаимосвязанными, образованиями, такими как империи или национальные государства<sup>15</sup>. То же касается и распространившейся в отечественной историографии некоторое время назад истории культурных трансферов, которую один

14. В «новой имперской истории», развиваемой журналом *Ab Imperio*, видение имперского разнообразия и его эпистемологическое значение сложнее. Новая программа журнала предлагает построение истории, как мне представляется, во многом сходное с тем, о котором пишу здесь я. См. Платформа '24: Восстановление единого научного поля постнациональных и постимперских исследований [<https://sites.google.com/view/openabimperio/platform24rus?pli=1#h.sh5l512ow8nz>, доступ от 15.11.2023]. В частности, авторы отмечают, что интерпретируют «гибридность» (в отличие от введшего это понятие Хоми Бабы) «как форму полноценной субъектности, а не вторичности и мимикрии», и говорят о сосуществовании и взаимодействии «множества принципов иерархии и субъектности, которые задают многомерность разнообразия и неравенства», что связано с «природой любого общества как открытой системы, не имеющей однозначных границ, одних и тех же для каждого типа взаимодействия».

15. См. Конрад С. Что такое глобальная история. И библиография в этой книге, в частности: Беккерт С. Империя хлопка: всемирная история. М., 2018; также: Марунг III. «Снесите эту стену»? О перспективах и вызовах транснационального взгляда на Холодную войну // Гефтер. 11.11. 2015 [<https://gefeter.ru/archive/16572>, доступ от 30.11.2023].

из ее же авторов М. Вернер позже критиковал с позиций «перекрестной истории» (*histoire croisée*), нам более близкой, за то, что «единицы сравнения», или сообщества, чьи границы пересекают «трансферы», все же конструируются исследователем по априори заданным лекалам (чаще всего национальным)<sup>16</sup>. Иначе эти соотношения предстают в нашем подходе, где изучаемые ситуации нередко очень локальны, но их контекст и рамки видятся гораздо более многослойными и подвижными.

Предлагаемая подборка из четырех статей — И.Л. Алексеева, А.Р. Ихсанова, В.О. Бобровникова с И.А. Чмилевской и С.Н. Абашина — стала результатом работы нашей группы над проектом с тем же названием, что и у этой рубрики: «Переплетенная история: мусульмане и другие в России и вовне»<sup>17</sup>. Стремясь поддержать и стимулировать исследования мусульманских обществ на историческом российском пространстве в перспективе переплетенной истории и, одновременно, апробировать ее возможности, мы постарались применить эту оптику в единой подборке статей на преднамеренно очень разные темы и сюжеты и применить по-разному, иной раз и с разными исследовательскими презумпциями. Тем не менее, нам кажется, что четыре статьи перекликаются друг с другом, создавая общее пространство дискуссий.

В статье И.Л. Алексеева «Обращение к истории как метод исламской реформации: Марджани, Рашид Рида и Ибн Халдун» ставится вопрос о том, чем объяснить обращение к истории как научной дисциплине у мусульманских реформистов конца XIX — середины XX вв. в ответ на европейский колониальный вызов — вызов европейской модерности. Автор показывает, что в целом этот вызов побуждал реформистов осмыслить историю

16. Сочетание трансимперской истории и истории трансферов см. в: Imperium inter pages: Роль трансферов в истории Российской империи (1700–1917) / под ред. М. Ауста, Р. Вульпиуса, А. Миллера. М., 2010; концепция культурных трансферов: Espagne, M., Werner, M (eds.) (1988) *Transferts. Les relations interculturelles dans l'espace franco-allemand (XVIIIe et XIXe siècle)*. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations; критика последней: Werner, M., Zimmermann, B. "Penser l'histoire croisée: entre empirie et réflexivité".

17. Проект был начат еще осенью 2020 года под сходным названием при поддержке Факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ. Мои собственные исследования в перспективе переплетенной истории представлены, например, в: Бессмертная О. Понимание истории и идентичность автора в возражениях Атауллы Баязитова Эрнесту Ренану; Бессмертная О. Мусульманская субъективность? Personae, self и «запросы жизни» в свидетельствах о себе мусульманина-самозванца (Магомет-Бек Хаджетлаше, 1870 (?)–1929) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2023. Т. 41. № 2. С. 129–161.

как науку Нового времени в европейских категориях, не в последнюю очередь на основе знакомства с трудами европейских востоковедов, но при этом история становилась способом обоснования реформирования самого ислама, причем реформирования на основе обращения к собственным, исламским источникам (в том, что касалось истории, в первую очередь к трудам Ибн Халдуна), исламским мыслительным процедурам и средствам реформ (каким был *иджтихад* в исламском праве). Тем самым вызов извне вел к новому формулированию собственной идентичности «по-своему» и позволял отстаивать в полемике с европейскими востоковедами «историческую субъектность ислама и его прогрессивную роль в истории человеческой цивилизации». В этом общем контексте специфика случая Ш. Марджани (и отчасти Р. Риды) в том, что он приходит к сходным результатам «вне прямой связи с европейским востоковедением» и «не интерполирует категории Нового времени, переводя их на язык исламского дискурса, а, напротив, выводит эпистемологические основания своего исторического подхода непосредственно из исламской традиции мудрости». Важным для автора тем самым становится демонстрация того, что исламская книжная культура в Поволжье, как и в арабском мире, имела собственные ресурсы для формирования «максимально близкого к модерному типа рационализма», фактически — для самореформирования в духе «цивилизационно своей» исламской модерна. Во всяком случае, таково было устремление реформистски настроенных авторов на фоне заостренной колониальным вызовом коллизии «своего» и «чужого», да и историк-исследователь обнаруживает это лишь на фоне такой коллизии. Незаинтересованность Марджани ни в букве, ни в духе европейских дискурсов отмечалась и ранее (в т.ч. автором этих строк); нам предстоит задуматься в дальнейшем о том, насколько такое игнорирование было его сознательным выбором или некой созданной глубоко усвоенной ученой традицией «глухотой» к новому идейному контексту вопреки близкому присутствию последнего в жизни ученого.

Трансформация представлений об истории в контексте межкультурных переплетений и, шире, трансформации лежащих за этим представлений о самих себе, своей идентичности рассматривается и в статье А.Р. Ихсанова «Благочестие, преданность и служение: Молла-Ходжалы Мурат-Берды-оглы и роль его истории о поэтах XVIII в. в процессе формирования туркменской

культурной идентичности». Здесь показано, как, с одной стороны, по мнению автора, в ходе «вернакуляризации» исламского канона в среде туркменских кочевых сообществ в исторических (генеалогических) и агиографических жанрах словесности происходит такое (пере)осмысление роли героев агиографий, которое наделяет их значением этических образцов для всего общества, так что они становятся выразителями коллективной исламской этики, фокусом коллективной солидарности и обеспечивают осознание коллективной общности. С другой стороны, «знатоки»-улемы в конце имперской эпохи и на заре советского режима в контексте полемики о чистоте ислама в собственной среде и, одновременно, взаимодействия с колониальной администрацией и русскими востоковедами стремятся использовать предоставленные колониальными структурами современные средства коммуникации, такие как газеты, и опубликовать рассказы о таких персонажах — образцах в печати, а также собрать рассказы о них для востоковедов с целью их сохранения и распространения, служения знанию. Однако в процессе переосмысления этих материалов как востоковедами, так и туркменскими модернистами, отличающимися от «знатоков» более секулярным мировидением, происходит сдвиг в понимании этих текстов в русле современного секулярного осмысления общности как нации, со временем широко усвоенного в туркменских сообществах. «Переплетенность» исторической динамики проявляется здесь не только в конкретных эпизодах «взаимодействия между группами производителей знания», но и в переплетенности разных контекстов целом, в том, что «практики формирования знания» вообще предстают «как процесс обмена между группами его производителей». «Деколонизация» исследования осуществляется не только, и не столько благодаря вниманию автора к «автохтонным» формам солидарности у туркменских сообществ, в свою очередь переосмысляющих общий исламский канон, но в силу выявления ролей и иерархий разных групп акторов (туркменских знатоков-улемов, туркменских же модернистов или традиционалистов, русских востоковедов и колониальной администрации) в этом переплетенном мире и отказа от этнически детерминированных рамок исследования.

Пути формирования культа и агиографии иного «образца благочестия», притом в современном южном Дагестане, рассматриваются в статье В.О. Бобровникова и И.А. Чмилевской «Сплетенные нарративы меняющейся мусульманской агиографии:

советский юродивый постсоветского Южного Дагестана», где предложена своеобразная оптика изучения культа святых. Это «простейший», выпуклый случай переплетения — переплетения разных нарративов («простонародного исламского, суфийского, советского и национального») — в агиографических рассказах о шейхе Вагуф-бубе Исмаилове (1894–1972) из села Луткун, представления о святости которого начали формироваться, по-видимому, еще при его жизни в советское время, но развитый культ сложился позже и живет сегодня. Казус Вагуф-бубы позволяет обнаружить историческую изменчивость такого, казалось бы, устойчивого пространства, как агиографическое, его сохраняющуюся продуктивность, причем именно в силу гибридности постсоветского сознания: такая гибридность в статье не просто констатируется, но обнаруживается, как из рассматриваемых переплетений нарративов и культовых практик рождаются новые и изменчивые формы наделения святостью. Очень важен здесь и «межкультурный» контекст — в той степени, в какой постсоветское пространство народных культов, рожающее новых святых, — будь оно мусульманским, суннитским или шиитским, или православным, луткунским, бакинским или московским, — следует считать межкультурным: культ Вагуф Бабы сопоставляется здесь с культами шиитского «Бескостного святого» Эт-ага и православной Матроны Московской. В целом это позволяет историзировать и *децентрализовать* наше видение изучаемой ситуации, избавив его от априори заданной доминирующей, навсегда однозначно детерминирующей его составляющей.

Статья С.Н. Абашина «Зона молчания, “дело Адылова”: Центральная Азия как советский Другой» в некотором смысле симметрична статье И.Л. Алексеева, поскольку специально говорит о широких сдвигах в понимании окружающего мира под воздействием вызова извне, однако на этот раз — вызова с «Востока». Видя в социализме (вслед за А. Юрчаком) дискурсивный режим, автор обсуждает роль в его сломе так называемого хлопкового дела, нашумевшего в 1980-е гг., и критики одной из центральных фигур этого дела, Ахмаджона Адылова, узбекского руководителя советской аграрной компании. Прежде влиятельный, он подвергся в 1988 г. обвинениям в «злоупотреблениях» и затем был арестован, как и многие другие узбекские чиновники. Автор показывает, что если поначалу эти репрессии, инициированные советским центром, служили прагматическим целям «пересмотреть отношения между Москвой и периферией, переделат

“контракт” между ними [...] и создать новую клиентскую сеть лояльности и обязательств», то в конце 1980-х гг. негативный образ Адылова стал поводом не только для констатации провала проекта центральноазиатского социализма, но и «для радикального пересмотра оценок советского порядка, слома авторитетного дискурса и критики социализма в целом, которому теперь стала приписываться восточность и архаичность, свойства, противоположные модерну». Неравное положение Центральной Азии, воспринимавшейся центром как «советский Другой», парадоксальным образом способствовало тому, чтобы «ориенталистические клише [...], опробованные в обсуждении „дела Адылова“ и „хлопкового дела“, стали инструментами для осуждения всего советского социализма и его последующего демонтажа». Одновременно в контексте такого подчиненного (субалтерного) положения Центральной Азии статья демонстрирует степень связности советского пространства, когда даже отличные от советского канона местные интерпретации сути и происхождения социалистической модерности не становились альтернативой канону, но «встраивал[ись] в московскую идеологию и контролировал[ись] ею», так что различия дискурсов могли оставаться в пределах советского режима политически не значащими и, наоборот, переводились на язык социалистического устройства как местная специфика («национальная форма»). Однако они иначе использовались при переосмыслении роли социализма, когда центральноазиатский «субалтерн» превращался в воплощение отчуждаемого прошлого всей страны. Речь идет тем самым о переплетениях на иерархизированном советском пространстве самих состояний чуждости и связанности и об их исторической динамике.

Таким образом, в целом мы представляем *палитру* кросс-культурных взаимодействий и переплетений в конкретных ситуациях из истории разных мусульманских сообществ Российской империи, СССР и отчасти современности. Исследования основаны по преимуществу на анализе дискурсивных и коммуникативных практик и переплетающихся нарративов, особенно в практиках производства знания, что мы стараемся сочетать с рассмотрением собственно прагматики, религиозных практик и поведения участников событий. Избранная перспектива переплетенной истории как раз и становится способом контекстуализации рассматриваемых случаев. Как мне представляется, нам удастся в итоге показать, во-первых, «сочетаемость несочетаемого» в локальных мусульманских культурах, т.е. таких элементов, которые



происходят из разнородных культурных пространств: например, взаимопереплетение «советского», «простонародно исламского», «суфийского», «национального» в статье Бобровникова и Чмилевской или «востоковедного» и «локального» знания в статье Ихсанова. Так, во многом по-новому, предстает *многообразие* конкретных практик. Во-вторых, выпукло проступает способность явлений, традиционно считающихся стабильными, застывшими, неизменчивыми (от агиографических текстов или видения истории до социализма как дискурсивного режима) к *трансформациям*, преимущественно как раз за счет кросс-культурных взаимодействий и переплетений. В-третьих, стоит подчеркнуть *вовлеченность* рассматриваемых локальных пространств и акторов в окружающие их широкие пространства («имперское», «советское», «постсоветское», «исламское»). Причем речь идет не только о воздействии такого широкого пространства на локальное, что является обычным ракурсом исследовательского взгляда, но и о воздействии локального на имперское/советское (например, на востоковедное знание у А. Ихсанова или на социализм как дискурсивный режим у С. Абашина). В-четвертых, можно выделить как самостоятельный сюжет межкультурные переплетения, специально связанные с пониманием *модерности* как дискурсивного пространства: здесь, пусть не впервые, но в несколько иной перспективе удастся подчеркнуть несводимость мусульманских современных дискурсов к вестернизированным, выявить характер переосмысления самих европейских современных дискурсов и возможности манипуляции ими в мусульманской среде. Переплетения разных форм внешнего (неисламского, европейского, общероссийского) влияния в сочетании с новыми формами осмысления общеисламского (давнего арабоязычного) прошлого как «своего», как демонстрирует эта подборка статей, играют принципиальную роль в формировании культурных ориентиров в высказываниях мусульманских авторов — и это не новость. Важно, однако, что эти влияния играют не только «колонизирующую», репрессивную роль по отношению к некоей кажущейся исходно «чистой» своей культуре, но могут способствовать формированию новых форм субъектности и агентности действующих в этих переплетенных пространствах лиц.

Таким образом, «переплетенная история» позволяет выпукло подчеркнуть историческую динамику изучаемых сообществ и ее *неоднородность*. Она несет деколонизирующий пафос в том смысле, что вскрывает функции и относительность домини-



нирующих нарративов. При этом сами агенты доминирования рассматриваются здесь не в контексте выстраиваемых широких дихотомических конструкций, а в пространстве многообразия культурных форм и практик, да и сами такие агенты оказываются различными в разных ситуациях. Могло бы показаться, что такой акцент на переплетениях лишает наше видение истории этического, нравственного измерения, но он лишь усложняет его. Это не исключает, конечно, включения в рассмотрение ситуаций, где противостояние сил добра и зла оказывается однозначным.

## Библиография / References

- Imperium inter pares: Роль трансферов в истории Российской империи (1700–1917) / под ред. М. Ауста, Р. Вульпиуса, А. Миллера. М., 2010.
- Беккерт С. Империя хлопка: всемирная история. М., 2018.
- Бессмертная О. Мусульманская субъективность? Personae, self и «запросы жизни» в свидетельствах о себе мусульманина-самозванца (Магомет-Бек Хаджетлаше, 1870 (?)–1929) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2023. Т. 41. № 2. С. 129–161.
- Бессмертная О. Понимание истории и идентичность автора в возражениях Атауллы Баязитова Эрнесту Ренану // Islamology. 2019. Т. 9. № 1–2. С. 55–82.
- Бисенова А., Медеуова К. О проблемах региональных исследований в/по Центральной Азии // Антропологический Форум. 2016. № 28. С. 35–39.
- Бисенова А. «Эту песню не задушишь, не убьешь» или о неизбежности деколонизации / “Of Decolonisation and Its Ineluctability”, *SICE Blog*. [<https://www.oew.ac.at/sice/sice-blog/of-decolonisation-and-its-ineluctability>, accessed on 2.11.2023].
- Конрад С. Что такое глобальная история. М., 2018.
- Марунг Ш. «Снесите эту стену»? О перспективах и вызовах транснационального взгляда на Холодную войну // Гефтер. 11.11. 2015 [<https://gefter.ru/archive/16572>, доступ от 30.11.2023].
- От редакции. Российский Левиафан: имеет ли значение история? // Ab Imperio 2022. № 2. С. 30–56.
- Платформа '24: Восстановление единого научного поля постнациональных и постимперских исследований [<https://sites.google.com/view/openabimperio/platform24rus?pli=1#h.sh5l512ow8nz>, доступ от 15.11.2023].
- Тлостанова М. Постколониальный удел и деколониальный выбор: постсоциалистическая медиация // Новое литературное обозрение. 2020. № 1(161).
- Тодорова М. Есть ли русская душа у русского ориентализма? Дополнение к спору Н. Найта и А. Халида // Российская империя в зарубежной перспективе. Работы последних лет / Сост. П. Верт, П. С. Кабытов, А. И. Миллер. М., 2005. С. 345–360.
- Aust, M., Vul'pius, R., Miller, A. (eds) (2010) *Imperium inter pares: Rol' transferov v istorii Rossiiskoi imperii (1700–1917)* [Imperium inter pares: The role of transfers in the history of the Russian Empire (1700–1917)]. М.: Novoe literaturnoe obozrenie.

- Bauck, S., Maier, T. (2015) "Entangled History", *InterAmerican Wiki: Terms — Concepts — Critical Perspectives*. [https://www.uni-bielefeld.de/einrichtungen/cias/publikationen/wiki/e/entangled-history.xml, accessed on 15.11.2023].
- Bekkert, S. (2018) *Imperiia khlopka: vsemirnaia istoriia* [The Cotton Empire: A World History]. M.
- Bessmertnaya, O. (2019) "Ponimanie istorii i identichnost' avtora v vozrazheniakh Ataully Baiazitova Ernestu Renanu" [The Vision of History and the Author's Identity in Ataully Baiazitov's "Objection" to Ernest Renan], *Islamology* 9(1–2): 55–82.
- Bessmertnaya, O. (2023) "Musul'manskaia sub'ektivnost'? Personae, self i 'zaprosy zhizni' v svidetel'stvakh o sebe musul'manina-samozvantsa (Magomet-Bek Khadzhetlashe, 1870 (?)–1929)" [Muslim subjectivity? Personae, self and "life's demands" in the testimonies of a self-styled Muslim (Mohammed-Bek Hajetlashe, 1870 (?)–1929)], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 41(2): 129–161.
- Bisenova, A., Medeuova, K. (2016) "O problemakh regional'nykh issledovaniy v/po Tsentral'noi Azii" [On the problems of regional studies in/on Central Asia], *Antropologicheskii Forum* 28: 35–39.
- Bissenova, A. "Etu pesniu ne zadushish', ne ub'esh'" ili o neizbezhnosti dekolonizatsii / of decolonisation and its ineluctability", *SICE Blog* [https://www.oew.ac.at/sice/sice-blog/of-decolonisation-and-its-ineluctability accessed on 2.11.2023].
- Byford, A., Doak, C., Hutchings, S. (2020) *Transnational Russian Studies*. Oxford University Press.
- Editorial (2022) "Rossiiskii Levifan: imeet li znachenie istoriia?" [Russian Leviathan: Does History Matter?], *Ab Imperio* 2.
- Elshakry, M. (2014) *Reading Darwin in Arabic, 1860–1950*. Chicago: University of Chicago Press.
- Espagne, M., Werner, M (eds) (1988) *Transferts. Les relations interculturelles dans l'espace franco-allemand (XVIIIe et XIXe siècle)*. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations.
- Feichtinger, J. et al. *How to Write the Global History of Knowledge-Making: Interaction, Circulation and the Transgression of Cultural Difference*. Springer, 2020.
- Konrad, S. (2018) *Chto takoe global'naia istoriia* [What is global history]. M.: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Marung, Sh. (2015) "'Snesite etu stenu'? O perspektivakh i vyzovakh transnatsional'nogo vzgliada na Kholodnuiu voinu" ["Tear down this wall?" On the prospects and challenges of a transnational view of the Cold War], *Gefter*, 11 November [https://gefter.ru/archive/16572, accessed on 30.11.2023].
- Morrison, A. (2022) "Colonial Central Asia", in D. W. Montgomery (ed.) *Central Asia: Contexts for Understanding*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press [https://www.academia.edu/57262023/Colonial\_Central\_Asia, accessed on 2.11.2023].
- Pickett J. (2020) *Polymaths of Islam: Power and Networks of Knowledge in Central Asia*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Platforma '24: Vosstanovlenie edinogo nauchnogo polia postnatsional'nykh i postimperskikh issledovaniy [Platform '24: Restoring a Common Scholarly Field of Postnational and Postimperial Studies [https://sites.google.com/view/openabimperio/platform24rus?pli=1#h.sh5l512ow8nz accessed on 15.11.2023].
- Ross, D. "What does a decolonized field look like and how do we get there?", *SICE Blog* [https://www.oew.ac.at/sice/sice-blog/what-does-a-decolonized-field-look-like-and-how-do-we-get-there, accessed on 2.11.2023].

- Sartori, P. "What do we talk about when we talk about 'decolonizing Russian history'?", *SICE Blog* [<https://www.oeaw.ac.at/sice/sice-blog/what-do-we-talk-about-when-we-talk-about-decolonizing-russian-history>, accessed on 2.11.2023].
- Schaffer, S., Roberts, L., Raj, K., Delbourgo, J. (eds) (2009) *The Brokered World: Go-Betweens and Global Intelligence, 1770–1820*. Sagamore Beach, MA: Watson Publishing International.
- Subrahmanyam, S. (2019) *Empires between Islam and Christianity, 1500–1800*. Albany: State University of New York Press.
- Tlostanova, M. (2020) "Postkolonial'nyi udel i dekolonial'nyi vybor: postsotsialisticheskaia mediatsiia" [Postcolonial doom and decolonial choice: post-socialist mediation], *Novoe literaturnoe obozrenie* 1(161).
- Todorova, M. (2005) "Est' li russkaia dusha u russkogo orientalizma? Dopolnenie k sporu N. Naita i A. Khalida" [Does Russian Orientalism Have a Russian Soul? A Contribution to the Debate between N. Knight and A. Khalid], in P. Vert, P.S. Kabytov, A.I. Miller (eds) *Rossiiskaia imperiia v zarubezhnoi perspektive. Raboty poslednikh let*, s. 345–360. Moscow.
- Werner, M., Zimmermann, B. (2003) "Penser l'histoire croisée: entre empirie et réflexivité", *Annales. Histoire, Sciences Sociales* (1): 7–36.

ИГОРЬ АЛЕКСЕЕВ

## Обращение к истории как метод исламской реформации: Марджани, Рашид Рида и Ибн Халдун

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-3-4-32-54>

Igor Alexeev

### Appealing to History as a Method of Islamic Reformation: Mardjani, Rashid Rida, and Ibn Khaldun

**Igor Alexeev** — Russian State University for the Humanities; HSE University (Moscow, Russia). [alekseev.i@rggu.ru](mailto:alekseev.i@rggu.ru)

*The paper looks at the perception of history in the discourse of two modern Islamic reformers — Shihab ad-Din Mardjani and Muhammad Rashid Rida — through an analysis of how both authors used the ideas and texts of the first Muslim history theorist Ibn Khaldun. The author concludes that the historical argument is deeply rooted in Islamic thought as a self-renewing tradition (tadjdid), which in different periods of time refreshes an authentic Islamic spirit liberating it from “illegal innovations” (bid’a) and thus preserving its purity. The appeal to rational and critical historical knowledge enabled reformers to deconstruct a history of Muslims and revise historical memory, which is similar to the revision of Islamic law through idjtihad. The logic of the historical argument provided Muslim authors with a general conceptual base and a common language for discussions with European Orientalists. Islamic modernists defended historical subjectivity of Islam and its progressive role in the history of human civilization. The language of academic history enabled them to criticize the real history of Muslim peoples and Islam as a religious system. Hence comes the argument of in favor of reforms — literally “corrections” (islah) based on the primordial historical essence of Islam as they viewed it. Appeal to Ibn Khaldun allows Muslim reformers to discover an authentic source of historical rationalism that helped them adapt Western scientific ideas in the Islamic context. Yet, in interaction with these ideas, they developed their own new conceptual apparatus. The historical and sociological theory of Ibn Khaldun was the link with which European science could be connected to the Islam-*

*ic historical tradition. A new understanding of history was based on the same idjtihad method. In this light, the categories of “progress” and “development” were naturally described as a return to the initial tradition, and thus modernism inevitably worked as a discursive form of fundamentalism.*

**Keywords:** Shihab ad-Din Mardjani, Muhammad Rashid Rida, Ibn Khaldun, Islamic Reform.

## Введение

**П**РЕДЛАГАЕМОЕ читателю исследование посвящено проблеме восприятия истории в дискурсе двух исламских реформаторов Нового времени — Шихаб ад-Дина Марджани (1818–1889) и Мухаммада Рашида Риды (1865–1935). В статье анализируется то, как оба этих автора используют идеи и тексты первого мусульманского теоретика истории Ибн Халдуна. Марджани и Рида являются знаковыми фигурами для модернистского реформизма в исламе — Рида в общемусульманском и особенно арабском контексте, Марджани — в рамках, прежде всего, но далеко не исключительно, татарского джадидизма. Для обоих авторов обращение к истории было важной составляющей их религиозно-реформаторской мысли, и оба они в этом отношении ярко отличались от тех своих современников и оппонентов, кого в противоположность реформистам/модернистам можно было бы назвать (и так часто и делается) консерваторами/традиционалистами. Кроме того, один из этих авторов — Марджани — сам был не только богословом и правоведом (именно в этих областях исламского знания его взгляды оцениваются одними исследователями как реформаторские<sup>1</sup>, другие же, наоборот, доказывают «традиционализм» Марджани, утверждая, что именно как теолог и факих он оставался строго в рамках ханафитского мазхаба и матуридитской акиды [Шагавеев, Адыгамов])<sup>2</sup>, но и авто-

1. Юзеев А. Н. Мировоззрение Ш. Марджани и арабо-мусульманская философия. Казань, 1992; Юзеев А. Н. Татарская философская мысль конца XVIII–XIX веков: эволюция, основные направления и представители. Казань: Иман, 1998.
2. Шагавеев Д. Шигабутдин Марджани как суфий // Minbar. Islamic Studies. 2008. № 1(1). С. 35–46. О полемике современников вокруг догматических взглядов Марджани см. подробнее: Марданова Д. З. Полемика как механизм поиска и утверждения истины (на примере полемики в вопросах акиды между Шигабутдином Марджани и его оппонентами в Поволжье в последней трети XIX в.) // Вестник РУДН. История России. 2018. № 3. С. 513–537.

ром важнейших исторических сочинений — «Вафийат ал-аслаф» и «Мустафад ал-ахбар», — ставших основой для формирования исторического самосознания современной татарской нации. Рашид Рида историком не был, однако как факих неоднократно обращался к ранней и поздней истории ислама для обоснования своих богословско-правовых взглядов. У обоих авторов на стыке истории, исламского богословия и права рождается комплексное мировоззрение, выражающееся в том числе и в их социальной и политической позиции.

Вопрос, который будет нас непосредственно интересовать в данной работе, можно сформулировать следующим образом: каким образом происходит обращение к истории в мысли реформаторов, что именно они пытаются обосновать с помощью исторического аргумента в широком смысле. Под «историей» в данном контексте мы будем понимать «научное», т. е. книжное знание о событиях прошлого, не относящееся ни к священной истории, ни к устной исторической традиции. В этой связи неизбежно встает вопрос о том, как такое книжное знание исламской культурной традиции соотносится с концепцией истории как науки Нового времени, и как совмещается традиционно исламская и современная история в идеях исламских реформаторов. Автор в значительной степени опирается на предыдущие публикации, личные и сделанные в соавторстве<sup>3</sup>, посвященные отдельно Ибн Халдуну и Марджани, и особенно взаимосвязи идей этих двух мыслителей. В этой статье добавлен анализ взглядов Рашида Риды на основе его программного сочинения «Диалоги реформатора и традиционалиста», перевод которого пишущий эти строки готовит в настоящее время к печати. Кроме того, в данной статье рассматриваются взгляды всех троих авторов в эпистемологическом контексте исламского модернизма, в котором каждый из них занимает особое место: Рида является одним из ключевых идеологов исламского реформаторского движения, оказавшего влияние на весь мусульманский мир; Марджани — непосредственный предшественник такого же движения среди российских

3. *Алексеев И.Л., Сырейщикова А.А.* Некоторые тенденции изучения наследия Ибн Халдуна в современной историографии // Вестник РГГУ. Серия: Политология. История. Международные отношения. 2009. № 13. С. 195–218; *Ибн Халдун.* Введение в историю (ал-Мукаддима). Фрагменты. Перевод с арабского, комментарии и примечания И.Л. Алексеева, А.В. Душак и А.Ш. Столыпинской // Pax Islamica. 2008. Т. 1. № 1. С. 15–32; *Алексеев И.Л.* История как исламская наука: Марджани и Ибн Халдун // Islamology. 2019. Т. 9. № 1–2. С. 24–33.

мусульман; Ибн Халдун — домодерный мыслитель, чья рационалистическая философия истории вдохновляла обоих вышеупомянутых авторов. И Марджани, и Рида воспринимали идеи Ибн Халдуна как интеллектуальную основу для аргументирования собственных взглядов, формировавшихся в условиях вызова внешней модернизации тех мусульманских обществ, к которым они оба принадлежали. Исторический рационализм Ибн Халдуна, таким образом, становится для обоих авторов базой для создания собственной парадигмы модерна. Попытка показать механизмы того, как это происходит, и составляет цель настоящего исследования.

Проблема, которая нас интересует, связана с более широким контекстом истории эпохи модерна и более широкой проблемой «научности» как формы современного сознания, способа «расколдовывания» мира (Вебер), с помощью которого обеспечивается преодоление традиции и создание нового дискурса. Вопросу о том, как новое историческое сознание и «расколдовывание мира» с его помощью способствовало формированию повестки исламского модернизма, посвящена монография Моники Рингер<sup>4</sup>. Рассматривая несколько ключевых реформаторов-модернистов (ал-Афгани, Сай ид Амир Али, Атаулла Баязитов, Намык Кемаль), автор приходит к выводу, что «расколдовывание мира» с помощью научной истории приводит этих реформаторов к повторному его «заколдовыванию» в новом контексте. В этом процессе выделяется в качестве сакрального и тем самым трансцендируется ранний период истории ислама («эпоха праведных предшественников»), остальная же история становится предметом критического анализа, который распространяется не только на материальную и политическую, но и на духовную историю. Благодаря этому религиозно-правовая мысль более поздних периодов исламской истории может быть подвергнута легитимному пересмотру и реинтерпретации на основе сравнения с «золотым веком ислама». Таким образом, обращение к истории становится важным инструментом для создания новой реформистской модернистской теологии и права, а порой и самостоятельным аргументом в рамках модернистского *иджтихада*.

4. Ringer, M. M. (2020) *Islamic Modernism and the Re-enchantment of the Sacred in the Age of History*. Edinburgh University Press.

Ту же самую проблему рассматривает О.Ю. Бессмертная<sup>5</sup> на примере возражений А. Баязитова Э. Ренану. Ее подходы и выводы во многом пересекаются с М. Рингер. Автор также пытается соотнести исторические взгляды Баязитова «с тем сдвигом в историописании, который произошел под пером Ш. Марджани (и, шире, в реформистском исламе)»<sup>6</sup>.

Таким образом, становится понятно, что дискуссия с западными ориенталистами об истории на их понятийном языке и в их терминах становится важной составляющей творчества мусульманских реформаторов-модернистов в целом, среди которых российские мусульманские авторы занимают свое вполне заметное место. Бессмертная также обсуждает вопрос, в какой степени эти взгляды и представления являются продуктом освоения мусульманами европейской научной литературы и зависят от концепций европейских востоковедов, и приходит к неоднозначному выводу, что рассматриваемые мусульманские авторы, с одной стороны, в духе исламской традиции идеализируют «эпоху праведных предков» (*ас-салаф ас-салих*) — раннего периода истории ислама, однако при этом их представления об «золотом веке ислама» во многом опираются на выводы западных востоковедов (поэтому в «золотой век» включается и эпоха расцвета арабо-мусульманской культуры периода Аббасидов).

Вместе с тем, как мы постараемся показать в этой статье, обращение к фигуре Марджани показывает, что в рамках исторических построений проявляется тенденция к поиску собственно исламских оснований рациональной интерпретации истории через обращение к наследию Ибн Халдуна. Кроме того, один из крупнейших исламских реформаторов начала XX в. Мухаммад Рашид Рида также обращается к идеям Ибн Халдуна в своем произведении «Спор реформатора и традиционалиста» и использует их как аргумент в пользу реформаторской позиции. Имеем ли мы здесь дело со «скрещением источников»? В случае Баязитова и Мурзы Алима с этим, пожалуй, можно согласиться. Но как обстоит дело в случае Марджани и Рашида Риды?

5. Бессмертная О.Ю. Понимание истории и идентичность автора в возражениях Атауллы Баязитова Эрнесту Ренану // *Islamology*. 2019. Т. 9. № 1–2. С. 55–82.

6. Там же. С. 57.

7. Там же. С. 67.



\* \* \*

Исторические изыскания многих исламских реформаторов объединяет фигура и наследие Ибн Халдуна. Историко-социологическая теория и философия истории этого средневекового мыслителя была заново открыта европейскими востоковедами в середине XIX в. и уже через них получила популярность в широких кругах мусульманских модернистов (не только исламских реформаторов, но и, например, арабских националистов). Это было совершенно иное его прочтение, чем, например, у османских придворных историографов XVII в.<sup>8</sup>. Если последние использовали историко-политические аргументы Ибн Халдуна в пользу Омейядов для утверждения легитимности династии Османов на основе того, что сегодня могло бы быть названо *Realpolitik*, и тем самым обосновывали принцип султанского автократизма в исламском контексте, то первые (как исламисты, так и националисты) воспроизводили нарратив европейских востоковедов, рассматривавших идеи Ибн Халдуна как проявление рационально-философского осмысления истории и оценивавших эти идеи как прогрессивные, указывая в том числе, что Ибн Халдун «опередил» целый ряд европейских мыслителей (отсюда широко распространившиеся характеристики этого автора как «арабского / исламского Макиавелли, Локка, Вебера и даже Маркса»)<sup>9</sup>. Таким образом, и для османских консерваторов XVII в., и для исламских модернистов XIX — XX вв. обращение к Ибн Халдуну оказывалось одновременно *рациональным* и *исламским* аргументом в пользу их различных позиций. При этом для модернистов и реформаторов Ибн Халдун оказывается референтной фигурой, легитимированной еще и европейской наукой; обращение к этой фигуре давало возможность на равных вести диалог о цивилизационной роли ислама в истории человечества с западными востоковедами. Через Ибн Халдуна исламский дискурс приобретал черты европейской научности и рациональности.

Наряду с этим, у Марджани и Риды мы видим самостоятельное обращение к Ибн Халдуну вне прямой связи с европейским восто-

8. Насыров И. Р. «Ибн-халдунизм» в османской интеллектуальной традиции (XVI–XX вв.) // Философский журнал. 2016. Т. 9. № 3. С. 106–120; Насыров И. Р. Ибн Халдун в османской историографии. Москва: Садра, 2022.

9. Ср.: Бессмертная О. Ю. Понимание истории. С. 66–67 — со ссылкой на Ирвинга о влиянии публикации «Мукаддимы» Ибн Халдуна на концепции исламской истории у европейских востоковедов.

коведением, встроенное в специфические историко-философские (Марджани) и богословско-правовые (Рида) дискурсы этих авторов. Так, для Марджани Ибн Халдун становится фигурой для подражания в создании концептуального исторического нарратива, а Рида ссылается на основное сочинение Ибн Халдуна — «Мукаддима» — в полемике с традиционалистами и особенно в критике «народного суфизма» и бытовых оккультных и магических практик, рассматриваемых им как недозволенные новшества (*бид'а*).

Понятно, почему мусульманские авторы обращаются к истории в дискуссиях с востоковедами. Но почему же во внутриисламских дискуссиях история становится важным аргументом наряду с хадисом и фикхом?

### История как проблема исламского знания

Как отмечал Ф. Роузентал, «положение исторического знания в системе исламского образования оказывало решающее влияние на интеллектуальный уровень мусульманской историографии»<sup>10</sup>. Авторы статьи в «Энциклопедии ислама» отмечают, что по крайней мере до османской эпохи история в исламском мире не признавалась формальной наукой в системе исламского знания с конкретным предметом, методом и техникой, которые можно было бы преподавать и передавать. Также не существовало никаких институтов, где будущий историк мог бы получить знания и навыки своего ремесла. Историей занимались любители-самоучки, обычно имевшие какой-то иной источник дохода<sup>11</sup>. Это особенно парадоксально на фоне не только расцвета разных форм исторической литературы — от локальных историй и придворной историографии до исторических субдисциплин в хадисоведении (биографии передатчиков хадисов), жизнеописании пророка Мухаммада (*сира*), исторических рассказов в рамках традиции *адаба* и т.д. То есть фактически история была вполне профессиональным занятием, не будучи формально институализированной отдельной дисциплиной.

Несмотря на то, что мусульманская историческая литература средневековья крайне обширна, а многие авторы этих сочинений были одновременно религиозными учеными, не вполне понятно,

10. Rosenthal, F. (1968) *A History of Muslim Historiography*, p. 30. E. J. Brill.

11. De Blois, F. C., et al. "Ta'rikh", in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, ed. by P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs, pp. 52–53 [[http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_COM\\_1184](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1184), accessed on 15 May 2023].

почему история так и не выделилась в отдельную дисциплину, хотя очевидно, что историописание сложилось как самостоятельный жанр<sup>12</sup>. Как с прискорбием отмечал Ибн Халдун, многие исламские ученые рассматривали историю как пустое и тривиальное занятие:

Внешняя сторона истории такова, что она есть не более чем сообщение о событиях, династиях, о случившемся в далекие времена, украшенное словами и поговорками<sup>13</sup>.

«Не развитые умом» историки, по словам Ибн Халдуна, «по природе своей подражатели (*мукаллид*), глупцы, слепо идущие чужим путем»,

просто нанизывали факты, будто жемчужины на нить, заботясь лишь о том, чтобы передать их, будь они выдумкой или правдой. Они не обращались к истокам, не упоминали причин, побудивших их к рассказу и ставших их знамением, равно как не говорили и о причинах, по которым они прекратили [рассказ], достигнув цели<sup>14</sup>.

В такой трактовке история предстает чем-то вроде беллетристики, хотя на самом деле, с точки зрения Ибн Халдуна,

внутренняя сущность истории — в рассуждении и исследовании, в тонком объяснении причин всего сущего и его основ, в глубоком изучении образа свершения событий и их причин. Именно поэтому история коренится в философии<sup>15</sup> и достойна считаться одной из ее наук<sup>16</sup>.

12. С точки зрения исламских реформаторов-модернистов, причина скептического отношения 'улама' к занятиям историей — идеологическая, см. ниже диалоги Реформатора и Традиционалиста у Р. Риды. История, с этой точки зрения, пала жертвой религиозно-политического консенсуса суннитских ученых.

13. Ибн Халдун. Введение в историю (ал-Мукаддима). Фрагменты. Перевод с арабского, комментарии и примечания И. Л. Алексеева, А. В. Душак и А. Ш. Столыпинской // Pax Islamica. 2008. Т. 1. № 1. С. 16.

14. Там же. С. 17–18.

15. Ибн Халдун употребляет здесь слово *хикма*, которое большинство переводчиков понимает как «философия», и мы присоединяемся к этому мнению. Однако ряд современных исследователей, деконструируя образ Ибн Халдуна как социального мыслителя (Шеддади, ал-Азме), настаивают на буквальном понимании этого слова — «мудрость». Эта коллизия небезынтересна в свете того, как эту мысль Ибн Халдуна передает Марджани (см. ниже).

16. Ибн Халдун. Введение в историю. С. 16.

И хотя еще ат-Табари в IX в. пытался показать, что историю можно изучать с помощью тех же методологических инструментов и той же строгости, что и хадисы, пытался представить историю как одну из религиозных наук, этот подход не получил дальнейшего развития в течение многих веков.

Только в конце XIV в. Ибн Халдун стал утверждать, что историю можно в аристотелевском духе рассматривать как действительную науку, основанную на философских предпосылках и методах. Исторические знания, по его словам, — это не просто сбор фактических данных о прошлом; скорее, это должно быть систематическое представление о принципах, регулирующих человеческое общество. Эти принципы априори не были понятны, но должны были быть получены из фактических данных с помощью сложного процесса индукции и дедукции. Знание всей совокупности точно установленных фактов является обязательным предварительным условием для построения исторического знания<sup>17</sup>. Таким образом, проблема получения и оценки фактических знаний приобретала у Ибн Халдуна решающее значение для создания научной истории человечества, которую он видел шире, чем просто историописание (*тарих*), и считал частью философских наук. Он даже претендовал на создание новой науки о «человеческом общежитии» — *'илм ал-'умран*. Показательно, что Ибн Халдун, с одной стороны, уравнивает понятия *тарих* и *'умран*, определяя первое через последнее, а с другой стороны — разводит эти термины: *тарих* — это скорее традиционное историописание, а *'умран* — что-то типа историко-политической социологии и философии истории человеческого общежития. Наиболее известное сочинение Ибн Халдуна — «Мукаддима» («Введение»), в котором рассматриваются теоретические вопросы *'умрана*, технически является введением к его обширному труду *Китаб ал-'ибар*, предметом которого является собственно *тарих*.

Усилия Ибн Халдуна по созданию оснований научной истории не были продолжены в его время не потому, что его теория отвечала отнюдь не на все вопросы, им же поставленные, а потому, что никто другой на самом деле не осознавал важность самих этих вопросов. Однако на практическом уровне он оказал значительное влияние; его высоко ценили египетские историки XV в., которые демонстрируют гораздо большую осведомленность о социальных процессах и взаимодействии элитной политики и об-

17. "Ta'rikh", pp. 52–53.

щества в целом, чем их предшественники. А в более поздний период османские историки обращались к Ибн Халдуну в поисках собственного понимания причин подъема и упадка империй и основания султанского абсолютизма<sup>18</sup>.

### **Исторические подходы исламских реформаторов и модернистов**

Как справедливо отмечает Моника Рингер, важным компонентом исламского модернизма, помимо собственно религиозной реформы, было широкое восприятие принципа историзма как эпистемологической основы рассуждений реформаторов-модернистов<sup>19</sup>. В своей работе она стремится показать, что исламский модернизм обеспечивал теологическое обоснование реформам именно через апелляцию к истории и использование принципа историзма, понимаемого максимально широко:

Историзм наиболее точно описывается как совокупность идей, наиболее значимыми из которых являются в том числе идеи прогресса, универсализма, компаративный подход, концепции эволюции, цивилизации, гуманизма и науки<sup>20</sup>.

Историзм использовался реформаторами одновременно и как концепт, и как метод, подразумевавший рассмотрение проблемы в конкретном историческом контексте. Этот подход, будучи распространенным, к примеру, в сферу *фикха*, давал, среди прочего, возможность пересмотра правовых норм в соответствии с условиями «нынешнего времени»<sup>21</sup>. Критический пересмотр истории религии, в данном случае ислама, открывал путь к переосмыслению самой религии. Одновременно научно-историческая критика создавала вызов для устоявшихся историко-мифологических нарративов, основанных на священных текстах. Таким образом, обращение к принципу историзма обеспечивало теологическое оправдание модерности в том числе и через поиск собственно исламских ее оснований, то есть объяснение ее не как внешнего заимствования, а как потребности внутренней эволюции мусульманских обществ.

18. Насыров. «Ибн-халдунизм».

19. Ringer, M. M. *Islamic Modernism*, p. 30.

20. Там же. С. 11.

21. Там же. С. 11–12.

Получается, что мусульманские модернисты выступали «переводчиками» модерности на язык ислама, используя для этого эпистемологическую и методологическую рамку историзма. Сами реформистские и модернистские движения и проекты в исламе — от реформ Мухаммада Али в Египте, османских общеимперских реформ начала и середины XIX века до исламского реформизма Джамал ад-Дина ал-Афгани и обновленческого движения мусульман Российской империи — пытались найти ответ на вызов вестернизирующей колониальной модернизации, который рассматривался ими как экзистенциальный. Неосуществление реформ угрожало, с их точки зрения, самому существованию мусульманских обществ и ислама не только как религии, но и как принципа, структурирующего и организующего эти общества, которые без реформ если не перестали бы вообще существовать, то как минимум перестали бы существовать как *исламские* общества. Для того чтобы эти общества сохранили свой исламский характер, они должны были быть реформированы на рациональной основе, которая подразумевала обращение к научному методу, в том числе и к принципу историзма. Этот последний давал возможность *переопределить* ислам, де- и реконструируя его историю<sup>22</sup>.

Одним из важнейших направлений такой реконструкции было стремление с помощью исторического метода показать, что ислам в прошлые эпохи не только не препятствовал, но активно способствовал прогрессу и развитию цивилизации в том понимании, которое формировалось западными историками. Современная «отсталость» мусульман понималась как результат отхода от исторического облика и курса ислама, который совпадал с теологически и юридически нормативной и истинной трактовкой шариата. Соответственно, если провести правильную «научную» реформу, прогрессивная роль ислама может быть восстановлена, а мусульмане вновь займут свое достойное место в человеческой цивилизации. В этом отношении исламский модернизм как проект «перевода» исламской традиции в исламский же модерн может и должен рассматриваться в ряду других религиозных модернизмов Нового времени.

С точки зрения реконструкции истории ислама можно наблюдать два важнейших тропа: 1) перенос фокуса эссенциализации ислама с Мухаммада на Коран; 2) концептуализация эпохи Аббасидов как «золотого века ислама» при сохранении значения периода *салафов* как нормоустанавливающего с точки зрения шариата.

22. Там же. С. 37–39.

В первом случае реформаторы получали возможность «историзировать» фигуру основателя ислама и некоторым образом отделить его от вневременного откровения, таким образом объяснив некоторые спорные, с точки зрения теории прогресса, установления ислама историческим контекстом его возникновения. С другой стороны, Мухаммад как транслятор Корана мог также быть отделен от исторического контекста своей эпохи и показан через Коран как носитель более прогрессивных, более «модерных» взглядов, чем окружавшее его общество. Второй троп открывал возможность для пересмотра самой теории прогресса: как и европейский Ренессанс, являвшийся продуктом не только европейского христианства, но и классической греческой культуры, аббасидский «золотой век» также возникал в результате синтеза ислама и эллинистического наследия. При сравнении в синхронной перспективе ислам, не знавший инквизиции и единой ортодоксии, оказывался намного более успешным в интеграции наследия прежних культур. Ислам в лучшие свои времена способствовал прогрессу, в то время как христианство сдерживало его<sup>23</sup>.

Таким образом, оказывалось, что подобно множественности форм цивилизации и прогресса в древности и средневековье, вполне реальна и множественность этих форм в модерне. Дискурс цивилизационно своей модерности проявлялся и в возникновении в мусульманских языках собственной терминологии для этих понятий (*теракки*, *такаддум* — «прогресс», *медениет*, *хадара* — «цивилизация» и т. д.). Одновременно, введение категории прогресса позволяло противопоставить этот прогресс традиции, понимаемой как слепое подражание (*таклид*), а историзация «золотого века ислама» и эпохи «праведных предков» давала возможность объяснить регресс и упадок мусульманского мира как результат незаконных нововведений (*бид'а*), закрепленных *таклидом* и препятствующих подлинному прогрессу, заложенному в самой сущности ислама.

### **Ибн Халдун как переходная фигура между средневековьем и модерном?**

Ибн Халдун впервые в истории исламской мысли предложил модель рационального объяснения мировой истории через динамику развития структур человеческого общества. Ибн Халдун пе-

23. Там же. С. 134.



решил от «истории пророков и царей» (парадигма, заложенная еще ат-Табари) к истории человеческих сообществ, попытавшись выявить некоторые закономерности развития этих сообществ и объяснить их объективными причинами, кроющимися в природе людей.

В результате Ибн Халдун приходит к построению динамической модели исторического процесса, в которой развитие человеческих обществ протекает неравномерно и оказывается обусловленным целым комплексом факторов биологического и социально-экономического порядка. В значительной степени его «новая наука» (*‘илм ал-‘умран* — «наука о человеческом общежитии») скорее ближе к социологии в широком смысле, чем к истории как таковой. Сам термин *‘умран* в контексте ибн-халдуновского дискурса синонимичен понятию «общество» и буквально так и определяется (*ал-‘умран хува иджтима’ башари* — «общество есть объединение людей»)<sup>24</sup>.

Именно эти «правила и законы», принципы (*усул*; буквально — «основы», «корни») всемирно-исторического процесса и пытается сформулировать Ибн Халдун в «Мукаддиме», перед тем как перейти к изложению притч (*‘ибар*) и «рассказов о том, как было и что стало» (*ал-мубтада’ ва-л-хабар*) «во дни арабов, персов и берберов и их современников, обладавших великой властью».

Таким образом, Ибн Халдун настаивает на том, что в исследовании исторических сообщений использование здравого смысла и рациональной теории имеет явный приоритет перед формальными процедурами критики *иснада* — цепи передатчиков данного сообщения. Тем самым он переводит историю из числа наук «традиционных» в «рациональные» и вполне осознает революционный переворот, который им совершается. Поэтому он говорит, что создает «новую науку» — «науку о человеческом общежитии/цивилизации», фактически, в современных терминах — историческую социологию.

При этом методологическая революция Ибн Халдуна оформляется в рамках характерного для исламского дискурса тропа — новая наука описывается как возвращение к мудрости «праведных предков», утраченной последующими поколениями, погрязши-

24. Алексеев И.Л., Сырейщикова А.А. Некоторые тенденции изучения наследия Ибн Халдуна в современной историографии // Вестник РГГУ. Серия: Политология. История. Международные отношения. 2009. № 13. С. 196.



ми в невежестве<sup>25</sup>, а использование термина *укул* (ед. ч. *асл*) указывает на то, что эта новая теоретическая дисциплина занимает по отношению к традиционной историографии такое же место, как теория исламского права (*укул ал-фикх*) по отношению к хадисоведению<sup>26</sup>.

### Марджани и его преемственность по отношению к Ибн Халдуну

Марджани в своей «Мукаддиме»<sup>27</sup> — Введении к Вафийат ал-аслаф — в некоторой степени воспроизводит композиционную и структурную логику последней части (*фасл*) «Мукаддимы» Ибн Халдуна «О видах наук и способах обучения им». В тексте первого встречаются многократные парафразы и дословные цитаты из последнего — иногда с указанием источника, но чаще без всякой ссылки на своего великого предшественника. Вместе с тем татарский ученый очевидным образом использует не только риторiku и фразеологию, но и терминологию магрибинца. В частности, это касается ключевого ибн-халдуновского термина *‘умран*, вошедшего в название его «новой науки». Дискуссии о том, как наиболее адекватно может быть переведен этот термин, не утихают по сей день, однако однозначный вариант так и не найден. В западных переводах обычно используются термины, семантически связанные с идеей «цивилизации/культуры», в русских — «человеческое общежитие» (Бациева) и даже «обустроенность» (Смирнов). Для Марджани же, кажется, никаких проблем с пониманием этого термина не было. Как и Ибн Халдун, он обозначает им совокупность форм устройства коллективной жизни людей, преимущественно характеризующегося высокой степенью сложности социальной организации.

25. Ибн Халдун. Мукаддимат Ибн Халдун. Тахкик ад-дуктур Хисам Ахмад ат-Тахир. ал-Кахира: Дар ал-Фаджр ли-т-турас, 2004. С. 47. Ибн Халдун. Введение в историю. С. 24.

26. Алексеев И. Л. История как исламская наука: Марджани и Ибн Халдун // Islamology. 2019. Т. 9. № 1–2. С. 24–33.

27. Русский перевод этого сочинения был издан в 2022 г.: Марджани Шигабутдин. Введение к биобиблиографическому словарю «Верность предшественникам и приветствие потомкам» / Российский исламский институт; Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ; пер. на рус. со старотатар., араб. и сост. науч. коммент. Р. А. Гиззатуллина, А. М. Салахова, авт. предисл. Д. А. Шагавиев. Казань: Магариф-Вакыт, 2022.

В отличие от Ибн Халдуна, для которого, видимо, вполне очевидно место истории в ряду исламских наук, Марджани обосновывает ее легитимность ссылками на Коран:

Об исторической науке говорит Всевышний в Коране: «Выведи народ твой из мрака на свет; напомни ему о днях Бога; потому что в этом знамения для каждого терпеливого, благодарного!» (14:5)

«Бог хочет просветить вас и вести по путям тех, которые были прежде вас, быть благопреклонным к вам кающимся: Бог знающ, мудр» (4:26) — то есть напомнить вам том, что произошло с прежними народами... и указать вам на то, что вы не знаете, какие ваши деяния могут принести вам пользу и объяснить вам это<sup>28</sup>.

И сразу же после этого почти дословно воспроизводит оду истории, с которой Ибн Халдун начинает свое сочинение:

История — одна из тех наук, которые передают друг другу племена (*ал- аджйāl*) и народы (*ал-умам*), стремится к ней всякий: и конный, и пеший; ищет ее знаний базарный люд и простонародье, состязаются в этом цари и вожди, она одинаково понятна ученым и невеждам.

Внешняя сторона истории такова, что она есть не более чем сообщение о событиях, династиях, о случившемся в далекие времена, украшенное словами и поговорками. Она занимает переполненные собрания [людей], сообщает нам о делах всего тварного, об изменениях его состояний, о расширениях границ и территорий [владений] династий, о том, как люди заселяли землю, пока не охватывало их стремление покинуть ее или не наступала смерть.

Внутренняя сущность истории — в рассуждении и исследовании, в тонком объяснении причин всего сущего и его основ, в глубоком изучении образа свершения событий и их причин.

Именно поэтому история коренится в философии (*хикма* — букв. «мудрость» — И. Ал.) и достойна считаться одной из ее наук<sup>29</sup>.

28. Марджани, *Шихаб ад-Дин*. Китаб вафийат ал-аслаф ва тахийат ал-ахлаф. Казань, 1883. С. 255; Марджани. Введение. С. 243.

29. Мукаддимат Ибн Халдун. С. 12.

Однако завершает Марджани эту ибн-халдуновскую цитату несколько иначе:

Поэтому ее называют универсальной школой (*ал-мадраса ал-куллийа*), а в действительности матерью всех наук и познаний (*умм ал-‘улум ва-л-ма’ариф*)<sup>30</sup>.

Таким образом, Марджани прямо апеллирует к истории как универсальному методу познания, что позволило более поздним татарским авторам говорить о нем как о предвестнике мусульманского модернизма и основоположнике научной истории. Этот образ был развит и окончательно закреплен казанскими исследователями в конце XX — начале XXI в. С учетом характера того влияния, которое, судя по тексту самого Марджани, оказывает на него Ибн Халдун, этот образ приобретает некоторые новые оттенки. Марджани выглядит не просто последователем Ибн Халдуна, который применил некоторые его идеи, касающиеся рационального толкования исторических преданий, — и это открыло путь современной критической науке. Фактически Марджани оказывается буквально «татарским Ибн Халдуном» — фигурой на стыке эпох, культур и мировоззрений, носителем традиционного домодерного знания в преддверии модернистского научного критицизма и скептицизма. Обладая энциклопедической эрудицией и будучи глубоко погруженным в интеллектуальный мир исламского знания, Марджани, в отличие от многих других мусульманских модернистов, не интерполирует категории Нового времени, переводя их на язык исламского дискурса, а, напротив, выводит эпистемологические основания своего исторического подхода непосредственно из исламской традиции мудрости, которую в данном случае персонифицирует фигура Ибн Халдуна.

Результаты «исторического *иджтихада*» Марджани на основе методологии Ибн Халдуна во многом совпадают с исторической моделью более поздних реформаторов. По мнению М. Кепмера,

через отрыв истории откровения от последующей истории народов Марджани, однако, получает возможность нового подхода ко времени пророка. Современный ему мусульманин Татарии теперь не связан в первую линию через генетическую или духовную человеческую цепочку истории со временем Мухаммада, он сейчас мо-

30. Марджани. Введение. С. 244.

жет самостоятельно и без посредников обращаться к откровению. Раннее время становится трансцендентным, вневременным идеалом, независимым от позднейших традиций права, теологии, мистики и суфийской историографии<sup>31</sup>.

Это совпадение голосов тем интереснее, что в работах самого Марджани нет следов влияния европейской науки. Максимально близкий к модерному тип рационализма выводится им из сугубо исламских источников, прежде всего, — в том, что касается истории, — из Ибн Халдуна.

### **Исторический аргумент в «Диалогах реформатора и традиционалиста» Мухаммада Рашида Риды**

Сочинение Мухаммада Рашида Риды, известнейшего исламского реформатора, ученика и последователя Джамал ад-дина ал-Афгани и Мухаммада Абду, «Диалоги реформатора и традиционалиста» (*Мухаварат ал-муслих ва-л-мукаллид*; в другом переводе — «Спор реформатора и подражателя») впервые было опубликовано в журнале «ал-Манар» (издание которого было начато учителем Риды М. Абду, а потом продолжено самим Ридой в 1900–1902 гг.), а затем вышло в 1906 г. отдельной книгой<sup>32</sup>. В этом сочинении автор излагает основные идеи своей реформаторской программы, верность которым он в значительной степени, хотя и при некоторой эволюции своих взглядов, сохранил и в дальнейшем. В целом эти идеи можно свести к трем основным пунктам: 1) критика *таклида* в рамках *мазхабов*; 2) обоснование необходимости *иджтихада* через обращение непосредственно к Корану и хадисам, причем хадисы как таковые Рида считает более приоритетными, чем выведенное на их основании мнение факихов, принад-

31. Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане: исламский дискурс под русским господством. Казань: Российский исламский ун-т, 2008. С. 617.

32. *Китаб мухаварат ал-муслих ва-л-мукаллид ва-л-вахда ал-исламия би калам ас-саййид Мухаммад Рашид Рида муниш' маджаллат ал-Манар*. Миср: Матба'ат-Маджаллат ал-Манар ал-Исламия, 1324 (=Книга диалогов реформатора и традиционалиста и исламское единство Мухаммада Рашида Риды, основателя журнала ал-Манар). Каир, 1324 (=1906). В данной статье, однако, мы цитируем Риду в собственном переводе, сделанном на основе новейшего издания: Рида, Мухаммад Рашид. *Мухаварат ал-муслих ва-л-мукаллид*. Каир: Дар ан-нашр л-л-джами'ат/Миннеаполис: Дар ал-Манар, 1429/2008. Это издание нельзя назвать критическим, однако в нем исправлены некоторые орфографические и синтаксические ошибки первого издания, и его текст одобрен наследниками Риды.

лежащих к той или иной правовой школе, включая основателей суннитских мазхабов; 3) единение мусульман в рамках одной правовой школы, основанной на этом *иджтихаде* (мазхаб *ас-са-лаф*). Книга построена как диалог Реформатора (*муслих*) — *aler ego* автора, и Традиционалиста (*мукаллид* — буквально: «подражатель»)³³ — его воображаемого оппонента, отстаивающего критикуемые Ридой представления.

Свою критику таклида Рида выводит из анализа исторического развития мусульманского общества и сравнения его истории с историей Европы. Так, в Седьмой дискуссии «Иджтихад и исламское единство» Реформатор говорит Традиционалисту:

Сколько болезней зарождаются в молодости или юношестве! Какое-то время организму хватает сил им противостоять, но после, в старости, они одерживают верх над ней сами или при помощи микробов другой болезни. Медики наблюдают это правило (*ка'ида*) на отдельных людях, а социологи (*'улама' ал-иджтима'*) на целых народах (*умам*). Если ты пожелаешь, я подробнее объясню тебе это. Если бы ты был знаком с историей, ты бы со мной согласился. Татарская смута (имеется в виду монгольское завоевание — *И.Ал.*), которая была сильнейшим потрясением, пошатнувшим силу ислама, произошла только из-за взаимного фанатизма шафиитов и ханафитов³⁴.

Здесь мы ясно видим и идею социальной эволюции (и инволюции), выводимую из анализа исторической динамики, и метод анализа этой динамики по аналогии с исследованием человеческого организма, то есть вполне сциентистский — чтобы не сказать биологизаторский — подход к истории.

Такой подход противопоставляется недоверию и скептицизму по отношению к истории, который вкладывается в уста Традиционалиста:

Был у меня ученик в ал-Азхаре, который поступил в школу в Дар ал-'улум, чтобы изучать историю. И он так увлекся, что я просил его остановиться и не углубляться, и убеждал его, что чтение большо-

33. Мы считаем перевод термина *мукаллид* как «традиционалист», а не «подражатель», более корректным в данном случае, имея в виду идеологический смысл дискуссии, описываемой Ридой.

34. *Рида*. Мухаварат. С. 60.

го количества [исторических] книг может способствовать тому, что вскоре ты можешь стать шиитом и возненавидеть господина нашего халифа Муавию, да будет доволен им Аллах.

И когда я увидел, как ты используешь в качестве аргумента историю и рассматриваешь ее как будто бы это фикх, я пошел к этому человеку недавно и спросил <...><sup>35</sup>.

Этот диалог Реформатора и Традиционалиста возникает в книге Риды в ходе их спора о гематрии, символизме букв и чисел и других магических и оккультных практиках, которые Реформатор отвергает как еретические нововведения, а Традиционалист частично легитимирует с отсылкой к суфизму. В этом споре Реформатор с помощью исторических изысканий и аргументов, в том числе со ссылкой на неназванных европейских историков<sup>36</sup>, доказывает, что такие практики имеют неисламские корни, а потому нелегитимны. Критика этих практик дает возможность Риде критиковать суфизм как важный элемент традиционалистского комплекса. В результате дискуссии Традиционалист частично признает правоту реформатора и говорит:

Сегодня я услышал то, подобного чему я никогда не слышал. Я понял, что тот, кто разбирается в истории, может усомниться в науках о религии, чего не может сделать тот, кто ее не знает хорошо. Я не вижу шейхов, которые высказываются о том, что читать ее отвратительно, и утверждают, что ее знание ослабляет разум. Так говорят только те, кто явно заблуждается. Однако я вижу, что условием этому является то, что читающий ее должен быть, как читающий философию и логику. Он должен обладать врожденным умом, быть твердо уверенным в своих убеждениях<sup>37</sup>.

Заметим, что связь истории с философией и логикой представляет собой вполне ибн-халдуновский ход мысли. Так же Ибн Халдун как ортодоксальный ашарит довольно четко разделял сферы применения истории как философской науки и дисциплины религиозного знания — в частности, это несколько парадоксальным образом проявлялось в том, что он считал методы критиче-

35. Там же. С. 30.

36. *Рида*. Мухаварат. С. 38–39.

37. Там же. С. 43.

ской оценки достоверности хадисов на основе анализа цепочек их передатчиков (*иснад*) неприменимыми к историческим преданиям, для оценки которых ключевым является соответствие здравому смыслу и естественному порядку вещей. Совершенно логично поэтому, что Реформатор в конце спора об истории дарит Традиционалисту «Мукаддиму» Ибн Халдуна, говоря, что эта книга — предмет гордости исламской уммы перед народами Запада. Мусульмане в лице Ибн Халдуна заложили основы европейской философии истории, социологии, педагогики, теории политики, однако европейцы, по-своему развивая почерпнутые у мусульман знания, проигнорировали многое из того, о чем говорил автор «Мукаддимы» и пренебрегли законами истории, которые были установлены в этой книге. Сама же история, по мнению Реформатора (а следовательно, и самого Риды), «дает пищу разуму, воспитывает народы и является источником науки об обществе — лучшей и самой полезной из наук о Вселенной (*'улум каунийя*)»<sup>38</sup>. Эта апология истории также вполне перекликается по форме и смыслу с одой истории Ибн Халдуна, воспроизведенной у Марджани.

## Заключение

Таким образом, можно заметить, что, обращаясь к научному пониманию истории как к аргументу в дискуссиях и рассуждениях, мусульманские реформаторы-модернисты используют его различным образом.

С одной стороны, исторический аргумент хорошо ложится на сложившееся задолго до этих реформаторов и глубоко укорененное в исламской мысли представление об исламе как самовозобновляющейся традиции (*таджид*), которая в разные периоды времени очищается от незаконных нововведений (*бид'а*) и таким образом сохраняет себя на протяжении истории. Апелляция к рациональному и критическому историческому знанию, исторической науке дает возможность реформаторам демифологизировать историю мусульманских народов и произвести пересмотр исторической памяти, аналогичный пересмотру *фикха* путем *иджтихада*.

С другой стороны, логика исторического аргумента дает мусульманским авторам общую концептуальную базу и общий язык

38. Там же.

для дискуссий с европейскими учеными, в ходе которых исламские модернисты отстаивают историческую субъектность ислама и его прогрессивную роль в истории человеческой цивилизации. Кроме того, язык научной истории дает возможность этим авторам критиковать реальную историю не только мусульманских народов, но и ислама как религиозной системы, что становится важнейшим аргументом в пользу необходимости реформы, буквально — «исправления» (*ислах*) исламской практики в соответствии с «исторически заложенной» изначальной сущности этой религии.

Наконец, обращаясь к Ибн Халдуну, мусульманские реформаторы находят для себя аутентичный источник исторического рационализма, опираясь на который они не просто адаптируют западные научные идеи в исламском контексте, но во взаимодействии с этими идеями разрабатывают собственный концептуальный аппарат, адекватный этому контексту. Историко-социологическая теория Ибн Халдуна становится тем звеном, с помощью которого европейская историческая наука и, шире, науки о человеке и обществе соединяются с исламской исторической традицией. Сама же эта традиция может быть критически проанализирована не только с позиций европейской науки, но и исходя из оснований, находимых в собственно исламской традиции. Реформа истории таким образом становится обоснованием реформы современности, и обе эти реформы опираются на один и тот же метод *иджтихада* — очистительного интеллектуального усилия через обращение к освобожденному от позднейших наслоений изначальному первоисточнику. В этом свете категории «прогресса» и «развития» закономерно описываются как возврат к первоначалу, возобновление, а модернизм неизбежно приобретает дискурсивную форму фундаментализма<sup>39</sup>.

## Библиография / References

Алексеев И. Л. Сырейщикова А. А. Некоторые тенденции изучения наследия Ибн Халдуна в современной историографии // Вестник РГГУ. Серия: Политология. История. Международные отношения. 2009. № 13. С. 195–218.

39. Фундаменталистский дискурс как форма выражения современных идей описывался многими исследователями. Тем не менее это не мешало не меньшему количеству авторов противопоставлять модернизм и фундаментализм как некие универсальные категории. Обзор основных западных идей и работ XX в. по этой теме см., напр.: Kurzman, Ch. (ed.) (2002) *Modernist Islam, 1840–1940: A Sourcebook*. Oxford University Press.



- Алексеев И. Л. История как исламская наука: Марджани и Ибн Халдун // *Islamology*. 2019. Т. 9. № 1–2. С. 24–33.
- Бессмертная О. Ю. Понимание истории и идентичность автора в возражениях Атауллы Баязитова Эрнесту Ренану // *Islamology*. 2019. Т. 9. № 1–2. С. 55–82.
- Ибн Халдун. Введение в историю (ал-Мукаддима). Фрагменты. Перевод с арабского, комментарии и примечания И. Л. Алексеева, А. В. Душак и А. Ш. Столыпинской // *Pax Islamica*. 2008. Т. 1. № 1. С. 15–32.
- Ибн Халдун. Мукаддимат Ибн Халдун. Тахкик ад-дуктур Хисам Ахмад ат-Тахир. ал-Кахира: Дар ал-Фаджр ли-т-турас, 2004.
- Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане: исламский дискурс под русским господством. Казань: Российский исламский ун-т, 2008.
- Китаб мухаварат ал-муслих ва-л-мукаллид ва-л-вахда ал-исламийа би калам ас-сайид Мухаммад Рашид Рида мунши' маджаллат ал-Манар. Миср: Матба'атМаджаллат ал-Манар ал-Исламийа, 1324 (=Книга диалогов реформатора и традиционалиста и исламское единство Мухаммада Рашида Риды, основателя журнала ал-Манар). Каир, 1324 (=1906).
- Марданова Д. З. Polemika kak mekhanizm poiska i utverzhdeniya istiny (na primere polemiki v voprosakh 'akidy mezhdu Shigabutdinom Mardzhani i ego opponentami v Povolz'be v posledney treti XIX v.) // *Вестник РУДН. История России*. 2018. № 3. С. 513–537.
- Марджани Шигабутдин. Введение к библиографическому словарю «Верность предшественникам и приветствие потомкам» / Российский исламский институт; Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ; пер. на рус. со старотатар., араб. и сост. науч. коммент. Р. А. Гизатуллина, А. М. Салахова, авт. предисл. Д. А. Шагавиев. Казань: Магариф-Вакыт, 2022.
- Марджани, Шихаб ад-Дин. Китаб вафийат ал-аслаф ва тахийат ал-ахлаф. Казань, 1883.
- Насыров И. Р. «Ибн-халдунизм» в османской интеллектуальной традиции (XVI–XX вв.) // *Философский журнал*. 2016. Т. 9. № 3. С. 106–120.
- Насыров И. Р. Ибн Халдун в османской историографии. Москва: Садра, 2022.
- Рида, Мухаммад Рашид. Мухаварат ал-муслих ва-л-мукаллид. Каир: Дар ан-нашр л-л-джами'ат/Миннеаполис: Дар ал-Манар, 1429/2008.
- Шагавиев Д. Шигабутдин Марджани как суфий // *Minbar. Islamic Studies*. 2008. № 1(1). С. 35–46.
- Юзеев А. Н. Мировоззрение Ш. Марджани и арабо-мусульманская философия. Казань, 1992.
- Юзеев А. Н. Татарская философская мысль конца XVIII–XIX веков: эволюция, основные направления и представители. Казань: Иман, 1998.
- Alekseev, I. L. (2019) “Istoriia kak islamaika nauka: Mardzhani i Ibn Khaldun” [History as an Islamic science: Marjani and Ibn Khaldun], *Islamology* 9(1–2): 24–33.
- Alekseev, I. L., Syreishchikova A. A. (2009) “Nekotorye tendentsii izucheniia nasledii Ibn Khalduna v sovremennoi istoriografii” [Some trends in the study of Ibn Khaldun's legacy in modern historiography], *Vestnik RGGU. Seriya: Politologiya. Istoriia. Mezhdunarodnye otnosheniia* 13: 195–218.
- Bessmertnaia, O. Iu. (2019) “Ponimanie istorii i identichnost' avtora v vozrazheniiakh Atauly Baiazitova Ėrnestu Renanu” [Understanding of history and identity of the author in Ataula Bayazitov's objections to Ernest Renan], *Islamology* 9(1– 2): 55– 82.

- De Blois, F. C., et al. "Ta' rikh", *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, ed. by P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs, pp. 52–53 [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\_islam\_COM\_1184, accessed on 15 May 2023].
- Ibn Khaldun (2008) "Vvedenie v istoriiu (al-Mukaddima). Fragmenty" [Introduction to History (al-Muqaddima). Fragments]. *Perevod s arabskogo, kommentarii i primechaniia* I. L. Alekseeva, A. V. Dushak i A. Sh. Stolypinskoi, *Pax Islamica* 1(1): 15–32.
- Ibn Khaldun (2004) *Mukaddimat Ibn Khaldun*. Tahqiq ad-duktur Hisam Ahmad at-Tahir. al-Qahira: Dar al-Fadjr li-t-turath.
- Kemper, M. (2008) *Sufii i uchenye v Tatarstane i Bashkortostane : islamskii diskurs pod russkim gosподstvom* [Sufis and scholars in Tatarstan and Bashkortostan: Islamic discourse under Russian domination]. Kazan': Rossiiskii islamskii un-t.
- Kitab muhawarat al-muslih wa-l-muqallid wa-l-wahda al-islamiyya bi kalam as-sayyid Muhammad Rashid Rida munshi' madjallat al-Manar*. Misr: Matba'at Madjallat al-Manar al-Islamiyya, 1324. Al-Qahira, 1324 (=1906).
- Kurzman, Ch. (ed.) (2002) *Modernist Islam, 1840–1940: A Sourcebook*. Oxford University Press, USA.
- Mardanova, D. Z. (2018) "Polemika kak mekhanizm poiska i utverzheniia istiny (na primere polemiki v voprosakh 'akidy mezhdru Shigabutdinom Mardzhani i ego opponen-tami v Povolzh'e v poslednei treti XIX v.)" [Polemics as a mechanism of search and affirmation of truth (on the example of polemics in the issues of 'aqeedah between Shigabutdin Marjani and his opponents in the Volga region in the last third of the 19th century)], *Vestnik RUDN. Istoriia Rossii* 3: 513–537.
- Mardzhani, Shigabutdin (2022) "Vvedenie k biobibliograficheskomu slovariu 'Vernost' predshestvennikam i privetstvie potomkam" [Introduction to the biobibliographical dictionary "Fidelity to predecessors and greetings to descendants"] / Rossiiskii islamskii institut ; Institut istorii im. Sh. Mardzhani AN RT; per. na rus. so starotatar., arab. i sost. nauch. komment. R. A. Gizzatullina, A. M. Salakhova , avt. predisl. D. A. Shagaviev. Kazan': Magarif-Vakyt.
- Mardjani, Shihab ad-Din. (1883) *Kitab wafiyat al-aslaf va tahiyat al-ahlaf*. Kazan.
- Nasyrov, I. R. (2016) "Ibn-khaldunizm' v osmanskoj intellektual' noi traditsii (XVI–XX vv.)" ["Ibn Khaldunism" in the Ottoman intellectual tradition (XVI–XX centuries)], *Filosofskii zhurnal* 9(3): 106–120.
- Nasyrov, I. R. (2022) *Ibn Khaldun v osmanskoj istoriografii* [Ibn Khaldun in Ottoman historiography]. Moskva: Sadra.
- Rida, Muhammad Rashid (1429/2008) *Muhavarat al-muslih wa-l-muqallid*. Al-Qahira: Dar an-nashr l-l-djami'at / Minneapolis: Dar al-Manar.
- Shagaviev, D. (2008) "Shigabutdin Mardzhani kak sufii" [Shigabutdin Mardzhani as Sufi], *Minbar. Islamic Studies* 1(1): 35–46.
- Ringer, M. M. (2020) *Islamic Modernism and the Re-enchantment of the Sacred in the Age of History*. Edinburgh University Press.
- Rosenthal, F. (1968) *A History of Muslim Historiography*. E. J. Brill.

АНТОН ИХСАНОВ

**Благочестие, преданность и служение:  
Молла-Ходжалы Мурат-Берды-оглы  
и роль его историй о поэтах XVIII в.  
в процессе формирования туркменской  
культурной идентичности**

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-3-4-55-86>

*Anton Ikhsanov*

**Piety, Commitment and Duty: Molla-Hojaly Myrat-Berdi-ogly  
and the Impact of His Stories about the Poets of the 18th  
Century on the Formation of Turkmen Cultural Identity**

**Anton Ikhsanov** — HSE University (Moscow, Russia). [antonx2301@icloud.com](mailto:antonx2301@icloud.com)

*Historians see the emergence of Turkmen national identity as a result of activities by local progressivists inspired by the Jadid literature at the beginning of the 20th century. According to this vision, the progressivists proposed a program of homogeneous and “mechanized” educational system aimed to fill the concept of “nation” by unified and standardized meanings. However, there are several opponents for this vision. They argue that before the local intellectuals accepted the modernist concept of “nation”, the Turkmen community was already unified by a concept of ethics and social relations. The basis for this centrality of ethics was orthopraxy. This article focuses on the historical narratives written by mullah Hojaly Myratberdi-ogly. He served as a secretary of the colonial administration of the Transcaspian region. By addressing the Islamic hagiographical discourse, he described the paths of some key local personalities who were the examples of piety, commitment, and servanthood for Turkmens. Can modern-day historians consider those narratives as*

Исследование осуществлено по результатам проекта «Переpleтeнная история/ *Entangled History*: Мусульмане и другие в России и вовне» при поддержке Фонда академического развития Факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» в 2022–2024 году и в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

*the ethical basis for the local communal order? Was Hojaly a unique collector of those stories? Why did he publish several stories in the newspapers of the local colonial administration? Were those tales in demand by the following generations of the Turkmen intellectuals? By analyzing the context of Hojaly's activity, this article argues that at the beginning of the 20th century the Turkmen polymaths (such as Hojaly) tried to collect the knowledge about their community to preserve and transmit it to following generations. To do so, they used the established infrastructure for knowledge exchange created by the colonial administrators. In their turn, the local orientalists analyzed those stories by using the positivist claim for demythologising local knowledge. Hence, they reinterpreted those texts by changing their meanings from ethics to culture. Therefore, the translation of those texts and methodological search by the following generations of Turkmen intellectuals created the conditions for transition from orthopraxy to the modernist concept of "national culture".*

**Keywords:** Turkmen, national culture, *keramat*, orthopraxy, Asian studies, modernism.

**Н**А ВТОРОМ этаже Национального института языка, литературы и рукописей имени Магтымгулы Пырагы<sup>1</sup> Академии Наук Туркменистана висят два больших плаката, озаглавленные «Собиратели и исследователи национального наследия». Плакаты состоят из портретов академиков, начиная от тюркологов Александра Николаевича Самойловича (1880–1938) и Александра Петровича Поцелуевского (1894–1948), считавшихся основателями академического изучения туркменского языка и литературы<sup>2</sup>, и заканчивая современными специалистами. В нижнем левом углу первого плаката находится небольшой список из девяти имен. Ему предшествует надпись:

Было непростым делом, двигаясь пешком от села к селу в палящий зной и лютую стужу, собирать наше национальное богатство, лелеемое народной мудростью и уходящее корнями в глубину [веков]. В этой работе могли участвовать только истинные ревнители нацио-

1. В русском языке сложилась традиция транслитерировать его имя как Махтумкули Фраги.

2. Muhyýew, H., Kürenow, S. (1988) *Türkmen dilçileri*, s. 4. Aşgabat: Magaryf.

нального достояния, осознавшие его колоссальную значимость для народа. Представленные ниже [люди] были первыми, кто начал эту полную трудностей работу.

Первым именем в этом списке значится Молла-Ходжалы Мурат-Берды-оглы (1860–1920)<sup>3</sup>, секретарь колониальной администрации Закаспийской области, публицист, отправлявший свои заметки в «Закаспийскую туземную газету», а также собеседник уже упомянутого Самойловича и его однокурсника Ивана Александровича Беляева (1877–1920)<sup>4</sup>. Биография Ходжалы уже становилась объектом исследования в советское время. В 1971 г. туркменский литературовед Дурдымухаммед Нуралыев опубликовал монографию «Академик А. Н. Самойлович о туркменской литературе», вторая часть которой полностью посвящена Ходжалы и его переписке с петербургским тюркологом<sup>5</sup>. Однако Нуралыев был ограничен в возможностях высказывания. При публикации писем он удалил все упоминания офицера-администратора Николая Николаевича Йомудского (1868–1928). Определенные ограничения накладывали и границы классического литературоведения, в рамках которого он работал<sup>6</sup>. Тем не менее, судьба Ходжалы интересует исследователей не только в связи с изучением историографии и литературоведения.

Исследования истории Центральной Азии переживают период методологического поворота. Критическая рефлексия относительно наследия предшествующих эпох (в частности, концепций советологии и советской историографии) и проблем анализа локальных источников стали значительным элементом дискус-

3. Самойлович А. Из туркменской старины // Записки ИРГО по отделению этнографии. Том XXXIV. Сборник в честь семидесятилетия Г. Н. Потанина. Санкт-Петербург, 1909. С. 559. В работе Нуралыева датой смерти Ходжалы указан 1920 г. Однако автор не приводит ссылку на источник. Nuralyýew, D. (1971) *Akademik A.N. Samojlowiç Türkmen edebiýaty hakynda*, ss. 99–102. Aşgabat: Ýlym neşirýaty.
4. Подробнее о датах рождения и смерти Беляева: Центральный государственный исторический архив г. Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб). Ф. 14 (Петроградский университет). О. 3. Д. 37199 (Беляев Иван Александрович). Л. 34; Кононов А. Библиографический словарь отечественных тюркологов (дооктябрьский период). М: Главная редакция восточной литературы, 1974. С. 122; Соегов М. О деятельности в Баку в 1919–1920 гг. двух Александровичей из Закаспийской области: Лев Зимин, Иван Беляев (дополнение к ранее изданным работам) // Ученые записки Орловского государственного университета. 2018. № 4 (81). С. 57–59.
5. Nuralyýew, D. *Akademik A.N. Samojlowiç Türkmen edebiýaty hakynda*.
6. Добренко Е., Тиханов Г. История русской литературной критики: советская и постсоветская эпохи. Москва: Новое литературное обозрение, 2011.

сии об историческом знании<sup>7</sup>. Еще более громким стало заявление о необходимости отказа от термина «модерность» и исследований «идентичности», которые занимают слишком обширную нишу в локальной историографии<sup>8</sup>. Действительно, в течение долгого времени фокус внимания к событиям начала XX в. был сосредоточен преимущественно на небольшой группе интеллектуалов-модернистов, пытавшихся создать механизированную систему воспроизводства «национальной идентичности»<sup>9</sup>. Современные исследователи стараются развернуть дискуссию не просто в сторону других интеллектуальных групп, маргинализированных «джадидоцентричной историографией», но и увидеть жизнь субалтернов, их реакцию на дискуссии между интеллектуальными сообществами<sup>10</sup>.

В этой связи американский исламовед Аллен Франк обратился к двум исследованиям по истории туркменской идентичности — классической работе Эдриян Линн Эдгар и монографии Виктории Клемент<sup>11</sup>. Обе указанные публикации создавались на рубеже 1990–2000-х гг. в одно время с книгами Франсин Хирш и Адиба Халида<sup>12</sup>, следуя их аргументации. И Эдгар, и Клемент указывают, что туркменская национальная идентичность стала продуктом советского времени, когда прежние идеи (генеалогическая общность) были переосмыслены интеллектуалами через призму новых научных направлений (этнография и филология). Франк раскритиковал обеих исследовательниц, обратив их внимание на систему образования, распространенную у туркмен в имперский период. Эта система была основана на преподавании этиче-

7. Gorshenina-Rapin, S. (2009) “La marginalité du Turkestan colonial russe est-elle une fatalité ou l’Asie centrale postsoviétique entrera-t-elle dans le champ des Post-Studies”, in *Cahiers d’Asie Centrale* 17/18: “Le Turkestan russe: une colonie comme les autres?”, pp. 17–79. Tachkent-Paris: IFÉAC Éditions Complexe.
8. Kassymbekova, B., Chokobaeva, A. (2021) “On Writing Soviet History of Central Asia: Frameworks, Challenges, Prospects”, *Central Asian Survey* 40(4): 483–503.
9. Бисенова А., Медеуова К. Давление метрополий и тихий национализм академических практик // *Ab Imperio*. 2016. № 4. С. 207–255.
10. Arbuthnot, M. (2019) “The People and the Poster: Theorizing the Soviet Viewer, 1920–1931”, *Slavic Review* 78(3): 717–737.
11. Clement, V. (2018) *Learning to Become Turkmen: Literacy, Language, and Power, 1914–2014*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press; Edgar, A. (2004) *Tribal Nation: The Making of Soviet Turkmenistan*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
12. Hirsch, F. (2005) *Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*. Cornell University Press; Khalid, A. (1998) *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*. University of California Press.

ских начал, обусловленных исламским вероучением. Франк, поместив в центр своего анализа учебник «Светоч Ислама» (араб. *Rownakyl-Yslam*), утверждает, что еще до советских изменений туркмены были общностью, основанной на единообразном восприятии этики<sup>13</sup>. То есть Франк предлагает искать ответ на вопрос, что объединяло группы населения Закаспия не в более поздних конструктах советской власти, а в процессе осмысления самим сообществом его внутреннего устройства и взаимодействия между его членами.

Следуя этому аргументу, необходимо задаться вопросом: существует ли связь между рассуждениями о социальной структуре туркменского сообщества и текстами, посвященными культуре, созданными самими туркменами? Какое значение этим текстам придавали локальные знатоки, в том числе Ходжалы? Рассматривал ли он свои тексты об истории и этике в качестве фактора объединения сообщества? Можем ли мы увидеть связь между «модернистской» и «немодернистской» версиями появления туркменской идентичности? Каким образом появилась концепция «национальной культуры» туркмен?

Данная работа основана на исследовании практик создания знания, использованных туркменскими знатоками. Под этим термином подразумевается определенная группа людей, получивших богословское образование до завоевания Закаспия Российской империей, позднее ставших частью системы колониальной администрации (на должностях переводчиков и секретарей). В настоящей статье проводится различие между «знатоками» и «интеллектуалами». Вторая группа людей получила образование в имперских образовательных учреждениях (включая реформированные поволжские медресе) и воспринимала культуру туркмен через призму позитивизма, оперируя рамкой понятий и способами говорить о себе, отличавшимися от их предшественников. В центре внимания этой статьи находятся три практики: 1 — практика написания истории сообщества (сочетающая генеалогический и агиографический жанры); 2 — практика циркуляции этого знания, взаимодействия с другими группами производителей знания (в частности, колониальными администраторами и востоковедами); 3 — практика перевода этого знания, использо-

13. Frank, A. (2020) "Turkmen Literacy and Turkmen Identity before the Soviets: the Ravnaq al-Islām in Its Literary and Social Context", *Journal of the Economic and Social History of the Orient (JESHO)* 63: 286–315.



ванная интеллектуалами-модернистами и востоковедами при составлении своих текстов. Кроме того, в статье определённое внимание уделяется структуре текстов знатоков, которые соединяли между собой образы личной и общественной этики.

С точки зрения методологии статья базируется на нескольких основаниях. Прежде всего, это анализ практик формирования знания о персонажах-образцах благочестия, преданности и служения. Ключевую роль для настоящей статьи играет процесс мифологического переосмысления личной мотивации персонажей к действию и высказыванию, основанный на их представлениях о пороках и добродетелях в качестве общественной установки. Слияние личного и общественного в рамках этих рассказов приводило к формированию иного взгляда на социальные институты, обоснованные чувством солидарности внутри сообщества (туркм. *millet*)<sup>14</sup>, ассоциаций со знаковыми персонажами генеалогических текстов<sup>15</sup>. Также, рассматривая взаимодействия между группами производителей знания, данная статья обращается к концепциям перекрестной или переплетенной истории (англ. *entangled history*), предусматривающих анализ транскультурных обменов в комплексной динамике, то есть не ограничиваясь эссенциализированными сущностями «наций», «государств» и «цивилизаций»<sup>16</sup>. В данном случае исследование стремится избежать взгляда на туркменскую историю как «этнически окрашенного» комплекса текстов, формирующих эссенциалистское восприятие дискретности социального мира данного сообщества<sup>17</sup>. Вместо этого статья показывает практики формирования знания как процесс обмена между группами его производителей (в рамках конструктивизма), имеющий свою специфическую пространствен-

14. О термине *millet* (туркм. нация) Meyer, J. (2014) *Turks Across Empires. Marketing Muslim Identity in the Russian-Ottoman Borderlands, 1856–1914*, p. 99. Oxford University Press.

15. Jabbari, A. (2023) *The Making of Persianate Modernity. Language and Literary History between Iran and India*. Cambridge University Press; Kia, M. (2020) *Persianate Selves: Memories of Place and Origin before Nationalism*. Stanford University Press; Renard, J. (2008) *Friends of God: Islamic Images of Piety, Commitment, and Servanthood*. University of California Press.

16. Subrahmanyam, S. (2019) *Empires between Islam and Christianity, 1500–1800*. SUNY Series in Hindu Studies. Albany: SUNY Press.

17. Огайон И., Торез Ж. За критический и беспристрастный конструктивизм. Еще раз о понятии «Глобальный Восток» применительно к Центральной Азии // Социологическое обозрение. 2023. Т. 22. № 1. С. 48–60.



но-временную локализацию<sup>18</sup>. Тем самым статья фокусируется на микроисторическом анализе создания и движения текстов в рамках множества социальных, культурных и политических контекстов определенного периода<sup>19</sup>. Значительную роль в представленных в статье рассуждениях о практиках сыграла критическая монография Хеннинга Трюпера<sup>20</sup> по истории немецкого востоковедения. В частности, его рассуждения о работе востоковедов и их собеседников, процессах перевода изучаемого востоковедами знания исходя из положений истории семантики.

Ключевой тезис этой статьи заключается в том, что туркменские агиографические сочинения, описывавшие биографии обладателей «благочестия» (туркм. *takwalyk*), формировали чувство солидарности внутри туркменского сообщества, будучи передаваемыми и транслируемыми знатоками прошлого. Однако на рубеже XIX–XX вв. в их среде возникла полемика относительно необходимости социальных изменений и возможности продолжить практику воспроизводства рассказов об обладателях «благочестия». В этой связи знатоки доверили собственные тексты востоковедам, способным к переводу этого знания в форму печатного текста. Востоковеды, следуя методологии позитивизма, занялись переводами этих сочинений, трансформируя их смыслы. В итоге, усилия востоковедов и туркменских модернистов привели к переосмыслению агиографий и генеалогий в категориях национальной культуры и истории литературы, подверженных методологическому и идеологическому влиянию более поздних советских дискуссий<sup>21</sup>.

Прежде чем перейти к самой сути работы, следует обговорить еще одну деталь. Термин *takwalyk* происходит от арабского *takwa* (араб. богобоязненность). В агиографической литературе существует целый набор категорий, характеризующих «благоче-

18. Feichtinger, J., Bhatti, A. and Hülmbauer, C. (2020) *How to Write the Global History of Knowledge-Making: Interaction, Circulation and the Transgression of Cultural Difference*. Springer.

19. Messling, M. (2023) *Philology and the Appropriation of the World: Champollion's Hieroglyphs*. Palgrave Macmillan.

20. Trüper, H. (2020) *Orientalism, Philology, and the Illegibility of the Modern World*. London: Bloomsbury.

21. Бурцева А. Проект советской национальной литературы (на материале туркменских альманахов). Москва: Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, 2023.

стие» человека<sup>22</sup>. Например, в исследованных туркменских текстах встречаются понятия *edep/ahlak* (этика в широком понимании), *rahyr* (смиранный), *kemine* (скромный). В этих сочинениях, как правило, «благочестие» человека характеризуется через несколько разных аспектов, включая стремление скрыть свой «особый статус», одаренность умом и прозорливостью и способность изменять социальную реальность силой слова. Изначально для обозначения этого комплекса качеств планировалось указывать термин *keramat* (туркм. сверхъестественная сила). Но, благодаря замечанию анонимного рецензента, было решено нивелировать его использование.

Источниками для настоящей статьи стали письма Молла-Ходжалы, хранящиеся в арабографичном фонде рукописного отдела Института восточных рукописей РАН (ИВР РАН)<sup>23</sup> и Санкт-Петербургском филиале архива РАН (СПбФ АРАН)<sup>24</sup>, публикации статей туркменских знатоков в различных газетах и журналах Закаспийской области и Туркменской ССР, полевые заметки и дневники русских востоковедов (прежде всего Самойловича), хранящиеся в отделе рукописей Российской национальной библиотеки<sup>25</sup>, а также протокол заседания отделения наук о человеке Комиссии по изучению производственных сил Туркменистана, материалы которого хранятся в Архиве РАН<sup>26</sup>.

### Кто такой Ходжалы и каким было его интеллектуальное окружение

Первый раздел посвящен практикам создания знания и контекстам, в которых они были актуализированы. В связи с этим данный фрагмент описывает биографию Ходжалы и дискуссии, окружавшие его. Следует оговориться, что имеющиеся в на-

22. Renard, J. (2008) *Friends of God: Islamic Images of Piety, Commitment, and Servanthood*. University of California Press.

23. Институт восточных рукописей РАН (ИВР РАН). Рукописный отдел. Арабографичный фонд. Рукопись С-162 (Литературные письма Ходжалы-моллы).

24. Санкт-Петербургский филиал Архива РАН (СПбФ АРАН). Ф. 782 (А. Н. Самойлович). Опись 2 (Переписка). Д. 46 (Муллы-Ходжалы).

25. Российская Национальная Библиотека (РНБ). Отдел рукописей (ОР). Ф. 671 (А. Н. Самойлович). Д. 77–81 (Дневники).

26. Архив РАН (АРАН). Ф. 174 (Совет по изучению производительных сил Академии наук). О. 8 (среднеазиатская секция). Д. 10 (стенограмма по Секции культуры и человека).

шем распоряжении источники связаны с проблемой посредничества, медиации, как со стороны востоковедов, собиравших их, так и со стороны систем каталогизации и учета, что имеет свое влияние на возможности их интерпретации.

В 1902 г. упомянутый тюрколог Самойлович был командирован своим научным руководителем Платоном Мелиоранским (1868–1906) в Закаспийскую область Российской империи с целью изучения языка и литературы туркмен. Мелиоранский отдельно указывал своему студенту, что ему не следует полагаться в своей работе на знатоков (араб. *ulamo*), выпускников системы богословского образования, а лучше сосредоточиться на рядовых жителях поселений. Однако в ходе нескольких экспедиций (1902, 1906, 1908) Самойлович убедился в бесперспективности этой идеи<sup>27</sup>. В своих дневниках, статьях и монографиях Самойлович приводит целый список тех, с кем он общался в Закаспийской области. Однако наибольшее влияние на его исследования имели несколько собеседников. Среди них были Бай-Мухаммад Курбаноглы, Сабыр Союн-оглы, Ходжалы Мурат-Берды-оглы. По своему роду деятельности все представленные лица были связаны с делопроизводством.

Ходжалы служил секретарем колониальной администрации. Он работал в Дуруне (1897), но позднее переехал в Бахарден. Он был советником нескольких знакомых друг с другом представителей колониальной администрации. Так, Ходжалы помогал Федору Михайлову (род. 1862), приставу Дуруна<sup>28</sup>. Именно Ходжалы переписывал для этого офицера произведения Магтымгулы. Он же помогал по службе молодому офицеру Николаю Йомудскому (1868–1928), который, благодаря покровительству генерал-губернатора области Александра Куропаткина (1848–1925)<sup>29</sup>, возглавлял Мервский уезд (1895) и Дурунское приставство (1900)<sup>30</sup>. Именно через посредничество Йомудского, который в 1902 г. отправился для обучения в Петербург, Самойлович и был заочно

27. Благова Г. Александр Николаевич Самойлович: научная переписка, биография. Москва: Восточная литература, 2008. С. 492–497.

28. Васильева Г. История этнографического изучения туркменского народа в отечественной науке (конец XVIII–XX века). Очерки. М.: Наука, 2003. С. 66–67.

29. Российский государственный военно-исторический архив (РГВИА). Ф. 400 (Азиатский департамент). Оп. 1. Д. 3616 (Запрос на получение дворянского звания Н. Н. Йомудским).

30. Басханов М. Русские военные востоковеды до 1917 г. М.: Восточная литература, 2005. С. 165–166; 250–251.

знаком с Ходжалы по переписке<sup>31</sup>. Личное знакомство произошло лишь в 1906 г.:

Привели мне Ходжели. Он скоро принес мне рукопись. Ходжели видел Мескин-Кылыча<sup>32</sup> лично. [Мескин-Клыч] — ата. Он же сообщил, что полного Махтумкули не существует. Говорит, что полное собрание было увезено персами в войну. Ходжели переписал Махтумкули для Михайлова. Ала-верды-хан знает Дован-шагыра. Днем крайне доволен. Мулла Ходжели, которому предстоит отсидеть 6 месяцев из-за взятки и которого погнало со службы (приятель донес!) принадлежит к весьма интересным туркменам. Седая борода, раздвоенная, средний рост, сухощав, мягкие черты лица (ирано-турецкие), умные черные глаза. Читает в очках. Говорит умно, с пословицами, с иносказаниями (рассказ про Лукмана<sup>33</sup> и кебаб из бараньего языка и сердца). Любит литературу и много помнит и знает наизусть. Собирает книги и записывает новые материалы. Пятнадцать лет был мирзой (туркм. *mürze* — секретарь. — *примеч. А.И.*). Судьба подвела. Суд прав, да сколько от суда ускользают и даже в Думские кандидаты<sup>34</sup> попадают!<sup>35</sup>

Отца Ходжалы звали Молла-Мырат-Берды Анна-Мырат-усса-оглы, он был знатоком истории туркмен и передал эти знания своему сыну. Родился Ходжалы в Кызыл-Арвате, был выходцем из сообщества Теке. На момент встречи ему было сорок шесть лет<sup>36</sup>. Несмотря на то, что до знакомства он занимал позицию секретаря, после дела о взятке возобновить административную карьеру ему не удалось. Он планировал просить о содействии в восстановлении себя на службе Михайлова. Однако этим планам не суждено было исполниться. Ходжалы остался в Бахардене, где владел

31. ИВР РАН. Рукописный отдел. Арабографичный фонд. Рукопись С-162.

32. Мескин-Гылыч (1852–1907) — туркменский поэт. Biray H. (1990) “Türkmen şairlerinden Miskin Kılıç”, *Milli Folklor* 8: 48–50.

33. Лукман — образ мудреца, распространенный на территории Ближнего и Среднего Востока. Toutant, M. (2018) “Evaluating Jāmi’s Influence on Nava’ī: The Case Studies of the Khiradnāma-yi iskandarī and the Sadd-i iskandarī”, *Jāmi in Regional Contexts: The Reception of ‘Abd al-Raḥmān Jāmi’s Works in the Islamicate World, ca. 9th/15th–14th/20th Century*, pp. 618–650. Leiden-Boston: Brill.

34. Речь идет о полковнике Георгии Александровиче Арендаренко (1846–1908). Самойлович упоминает об этом в дневнике. ОР РНБ. Ф. 671. Д. 79. Л. 50.

35. ОР РНБ. Ф. 671. Д. 79. Книжка 10а. Л. 19–20.

36. Самойлович А. Из туркменской старины. С. 559.

лавкой и занимался сельским хозяйством (пост секретаря получил его сын Ата). Тем не менее, туркменский знаток продолжал собирать сведения о социально-экономическом состоянии области для Йомудского, начавшего адвокатскую практику и занимавшегося решением земельных споров. Позднее к этой работе прибавилась и запись фольклора для Самойловича<sup>37</sup>.

Ходжалы был тем собеседником, который предоставил ключевые сведения для магистерской диссертации Самойловича<sup>38</sup>. Согласно Нуралыеву, Ходжалы владел русским языком<sup>39</sup>. В ИВР РАН сохранилась записка Ходжалы с пожеланиями, написанная на туркменском языке кириллицей<sup>40</sup>. Вводные и заключительные части его писем написаны на арабском языке с использованием различных этических формул<sup>41</sup>.

Владение арабским языком свидетельствует о том, что Ходжалы, родившийся еще до завоевания Закаспия (завершившегося к 1885 г.), имел отношение к локальной системе богословского образования. Такая система на территории Ближнего и Среднего Востока состояла из школы (туркмен. *mekdep*) и медресе (туркмен. *medrese*). Школа была ступенью, направленной на обучение учеников основам этики, чтению арабских и персидских этических сочинений. Вторая ступень выпускала экспертов-улемов по религиозно-правовым вопросам. Это знание определяло положение человека в обществе. Улемы влияли на функционирование общественных институтов, занимаясь, например, процессами разрешения споров (позиция судьи — туркм. *kazy*).

В своем исследовании Джеймс Пикетт задается вопросом: какое же значение имел «тюркский язык» во всей этой системе? На его взгляд, это прежде всего один из локальных языков, подчиненных общей логике «канона» исламской этики. Неслучайно ученики школ изучали произведения Алишера Навои, «методолога» использования тюркских языков для передачи смыслов «канона». С другой стороны, это вопрос особой структуры обще-

37. ИВР РАН. Рукопись С-162.

38. Самойлович А. Тюркское языкознание. Филология. Руника. Составители и ответственные редакторы Галина Федоровна Благова, Дмитрий Михайлович Насилов. Москва: Восточная литература, 2005. С. 362–367.

39. Nuralýew, D. *Akademik A.N. Samojłowić Türkmen edebiyaty hakynda*, s. 102.

40. ИВР РАН. Рукопись С-162.

41. Подробнее о переписке мусульман: Bustanov, A. (2020) "On Emotional Grounds: Private Communication of Muslims in Late Imperial Russia", *Asiatische Studien — Études Asiatiques* 73(4): 655–682.

ственных институтов, характерных для тюркоязычного, зачастую кочевого населения, который требовал адаптации положений «канона» для их образа жизни<sup>42</sup>.

Различие в многомерности социальной реальности приводило к «вернакуляризации канона», которая в восприятии колониальной администрации была нивелирована до эссенциалистских категорий<sup>43</sup>. Колониальная администрация предпочитала проводить линию разделения между «ортодоксией» (и шариатом как ее правовой системой) и «локальным сообществом» (и адатом как системой «обычного права»), тем самым стремясь отмежеваться от «фанатизма», который рассматривался в качестве одной из характеристик ислама. Империя стремилась кодифицировать «адат» и противопоставить его «шариату», полагая кочевое население наиболее лояльной себе группой<sup>44</sup>.

Внутри исламских сообществ также были актуализированы различия в практиках, вызывавшие дискуссии и споры (например между жителями Казахских степей и Поволжья, казахами и ташкентскими сартами<sup>45</sup>). Проблема заключалась в том, что каждая группа по-своему формулировала образ «истинного ислама» и противопоставляла ему новшества, нарушавшие видение ими вероучения (например поклонение могилам праведников, наречение детей немусульманскими именами)<sup>46</sup>. Таким образом, в регионе появлялись группы, выступавшие за новое «очищение» ислама.

Одним из пунктов для подобных дискуссий был механизм создания агиографических сочинений. Все дело в том, что сведения о прошлом среди туркмен передавались через определенный набор жанров. Речь идет о генеалогических трактатах (туркм. *şejere*) и описаниях наиболее значимых событий (туркм. *taryh*), которые

42. Pickett, J. *Polymaths of Islam: Power and Networks of Knowledge in Central Asia*.

43. DeWeese, D. (2014) "Shamanization in Central Asia", in *JESHO* 57: 326–363; Melvin-Koushki, M., Pickett, J. (2016) "Mobilizing Magic: Occultism in Central Asia and the Continuity of High Persianate Culture under Russian Rule", *Studia Islamica* 111 (2): 231–284.

44. Сартори П., Шаблей П. Эксперименты империи: адат, шариат и производство знаний в казахской степи.

45. Самойлович А. «Вот — вагонный пассажир». Песенка-сатира ташкентских сартов // Записки Восточного Отделения Русского Археологического Общества. 1909. Т. 19. Вып. 4. С. 159–163.

46. Шаблей П. Мусульмане Атбасара на страницах татарской печати: между вызовами современности и региональным контекстом // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2022. № 1(40). С. 226–259.

были призваны сформулировать идею групповой солидарности. В подобных текстах описывалось мифологическое происхождение родовых структур, истории противостояния с соперниками (например персами или калмыками)<sup>47</sup>. В состав генеалогий вплетались сведения о деятельности знаковых для сообщества персоналий. Сочетание стихотворных строк и кратких историй о проявлениях «благочестия» становились частью исторического повествования, со временем усиливая ассоциацию сообщества с описываемым историческим персонажем. В то же время агиографическое описание, выстроенное по модели биографий сподвижников Пророка (араб. *ashab*), было запрещено применять для обычных людей<sup>48</sup>. Попытка возвысить мудрость избранных персоналий, особенно связанных с суфизмом, не была экстраординарной, но сталкивалась с противостоянием со стороны различных групп улемов.

Интересный кейс, связанный с подобной ситуацией, привел один из туркменских интеллектуалов в 1934 г. Выступая на Конференции по исследованию производительных сил Туркменистана, Султан-Мурад рассказал, что в 1922 г., во время обучения в религиозной школе в Аннау, молла потребовал от них закопать произведения Магтымгулы, которые могли стать призывом для противостояния между разными группами населения. Султан-Мурад подробно описывает, как ахун и молла игнорировали философские вопросы учеников, чье мировоззрение строилось исключительно на чтении произведений Магтымгулы. Именно искажения «вернакуляризацией» основных положений «канона» и виделось религиозным деятелям главной опасностью агиографий<sup>49</sup>.

Подобного рода противостояние приводило к утрате исторического знания, которое подтверждали в своих текстах и сами знатоки. В 1915 г. Ходжалы опубликовал серию статей в «Закаспийской туземной газете», позже объединенных редактором издания Беляевым в единое сочинение с заглавием «Древняя история» (туркм. *Gadym taryh*; изначально так называлась рубрика, автором которой был не только Ходжалы)<sup>50</sup>. Эту публикацию предвзяло введение (араб. *muqaddimah*):

47. ОР РНБ. Ф. 671. Д. 112 (Туркменские отзвуки на события в Геок-тепе). Л. 2–6.

48. Renard, J. *Friends of God: Islamic Images of Piety, Commitment, and Servanthood*.

49. АРАН. Ф. 174. О. 8. Д. 10. Л. 150–155.

50. Hojaly Myrat-berdi-ogly (1915) "Gadym taryh", *Ruzname-i Mawara-i Bahr-i Hazar* 70: 2.



<...> Воздав Богу хвалу и славу, начал я записывать, согласно тому, что говорят некоторые старейшины и аксакалы, слова кое-каких оставшихся издавна от предков притч и преданий. С покорности и поклонения Всевышнему Аллаху, без подарка близким, не ведая приветствий, многогрешный, непокорный житель Гызыл-Арвата, проживающий в Бахардене, Молла Ходжалы Мурат-Берды-оглы в воскресенье 24-го числа месяца раджаба 1331 г. мухаммеданского летоисчисления, 16-го числа месяца июня 1913 г. христианского летоисчисления, в возрасте 53 лет, желая милости попечительства от Преславной и Всевышней Истины, нравственного величия и наставления от бывших угодников и пророков, начал в напоминание людям, что будут жить в последующую пору. Я не предполагал писать этот трактат, однако, причиной стало то, что кроме старейшин не было бы сведений о древней истории<sup>51</sup>.

Несмотря на довольно стандартизированную форму записи подобных текстов (лишний раз указывающую на связь Ходжалы с богословским образованием), ключевым аспектом для составления своих исторических заметок туркменский знаток указывал именно проблему передачи знания, возможной его утраты. Существуют и другие свидетельства возможного исчезновения исторических сведений в процессе их циркуляции<sup>52</sup>.

Начало XX в. было периодом изменений в Центральной Азии. Конкуренция различных групп богословов дополнялась трансформацией социального порядка<sup>53</sup>. В эту эпоху и вели деятельность колониальные посредники<sup>54</sup>, в частности секретари администрации, одним из которых и был Ходжалы. Это были улемы, получившие богословское образование, которые теми или иными способами овладели русским языком (или прибегали к персидскому, как способу коммуникации с российскими чиновниками),

51. Перевод: Т. Кораев и А. Ихсанов. *Беляев И. Ходжали Мулла Муратберды оглы. Древняя история: Из истории туркмен Закаспийской области // Протоколы заседаний и сообщений членов Закаспийского кружка любителей археологии и истории Востока*. Вып. 2 (1915–1916). Асхабад: типография И. Александрова, 1916. С. 12–19.

52. ОР РНБ. Ф. 671. Д. 79. Книжка 10а. Л. 20.

53. Sartori, P. (2018) *Visions of Justice: Sharī'a and Cultural Change in Russian Central Asia*. Leiden, Boston: Brill.

54. Campbell, I. (2011) *Knowledge and Power on the Kazakh Steppe, 1845–1917*. University of Michigan.



занимались учетом экономических и юридических документов, преподаванием и переводом. Они выступали связующим звеном между колониальной администрацией и местными жителями. Именно они предприняли попытку записать и сохранить исторические тексты своего сообщества, опасаясь утраты этих знаковых элементов групповой солидарности и используя тот формат исторического повествования, который был знаком им по текстам медресе.

### **Почему туркменские знатоки были заинтересованы в сотрудничестве с востоковедами**

Безусловно, посредники собирали фольклор и поэтические произведения для заинтересованных администраторов. Однако интерес последних к культуре туркмен не носил систематического характера. Ситуация изменилась с началом деятельности Самойловича и Беляева, исходивших из идей интенсификации взаимодействия с местным населением и собирания материалов живого языка<sup>55</sup>.

Почему же посредники шли на контакт с востоковедами? Каким именно образом была выстроена практика взаимодействия между этими людьми?

Начать анализ представленной коммуникации следует с одного эпизода. Особым значением для туркмен пользовалось имя Магтымгулы, поэта XVIII в. Его слова были также популярны и у окружавших туркмен сообществ, говоривших о «переполнении их чистейшими жемчужинами и превосходными перлами советов и предостережений»<sup>56</sup>. Например, Самойлович отмечает факт обнаружения поэзии Магтымгулы в словаре бухарца Шейха Сулеймана<sup>57</sup>. Известны были произведения туркменского поэта на Кавказе и в Фергане<sup>58</sup>.

Воспользовался этим фактором и сам исследователь:

55. Herman, P. (2019) *Scholarly Personae in the History of Orientalism, 1870–1930*. Leiden-Boston: Brill.

56. Самойлович А. Указатель к песням Махтумкули // ЗВОРАО. 1909. Т. 19. Вып. 4. С. 125–148.

57. Речь идет о «Словаре чагатайского и турецко-османского языков», опубликованном в Стамбуле в 1881 г. (1298 г.х.). Şeyh Süleyman Efendi-i Buhari (2003) *Lugat-i Çagatai ve Türki-i 'Osmani*. Istanbul.

58. Walidi, A. (1913) “Diwan-i Mahtumkulu”, in *Shuro* 12: 357–360.

В соседнем отделении слышу восточную речь: говорят два татарина, киргиз и узбекский мулла. Прошел мимо и слышу, мулла спрашивает, «русский это или мусульманин», ему говорят — русский. Говорю, что я русский, но знаю турецкий язык. Понравился. Похож на Станбульского османлы. Хорошо бы мне стать мусульманином, потому как судьба их привлекательна: обещан рай и прочие прелести. Понял арабские вопросы. [Мулла] провел рукой по бороде, приставил ладони к лицу, произнес *alla ta'la* — заставил меня сделать то же. По-восточному пожал руку. Он хивинец, приглашал в свой «юрт» (узб. *yurt* — край, страна. — примеч. А.И.). В общем, я теперь не уверен, что я не мусульманин, ибо, кажется, проделал обряд вступления в мусульманство<sup>59</sup>. <...> Получил приглашение от муллы пить чай, от жира отказался. За чаем мулла опять уговаривает меня стать мусульманином, т.к. эта жизнь проходяща и ложна, а загробные блага — удел мусульманина. Мулла едет от киргизов в Ташкент, Коканд и др. города. Вероятно, проповедовать? Я ему процитировал насчет тленности мирской несколько стихов Махтумкули. Имя муллы Мехмед Шереф. <...> Когда я вчера показал мулле переписанную мной рукопись, то он назвал меня эвлией<sup>60</sup>.

Нельзя согласиться с использованием Паоло Сартори слова *saint* (англ. святой) для перевода понятия *avliyo* в представленном отрывке<sup>61</sup>. Пример использования подобного рода понятий в иных смыслах приводит и сам Самойлович, описывая термин *molla* в вокабуляре туркмен. *Molla* могло быть не только словом, обозначающим богослова, но и синонимом выражения «умный, знающий человек»<sup>62</sup>. Суть проблемы заключается в инклюзивности «канона», отмеченной Пикеттом<sup>63</sup>. Мехмед-Шереф увидел в исследователе знатока, «подвижника» (узб. *avliyo*), изучающего религиозные тексты и способствующего их циркуляции (воспроизводству и распространению). Разговор на арабском и поэзия Магтымгулы о бренности бытия лишь подтверждали этот взгляд.

59. Самойлович подразумевает чтение *шахады* (араб. свидетельство), которое его попросили сделать мулла и его спутники. На странице дневника, на которой описан этот эпизод, сохранилась запись *шахады* на арабском языке.

60. ОР РНБ. Ф. 671. Д. 78. Книжка 4. Л. 24–28.

61. Sartori, P. (2018) “On Strangers and Commensurability in Eurasia: A View from ‘the North’”, *The Indian Economic and Social History Review* 55(1): 133–145.

62. Самойлович А. Туркменский поэт-босьяк Кёр-Молла и его песня о русских. (Этнографический набросок)// Живая Старина. 1907, год 16, вып. 4, отд. 1. С. 221–225.

63. Pickett, J. *Polymaths of Islam: Power and Networks of Knowledge in Central Asia*.

Потому Самойлович, несмотря на свой статус неверного (араб. *käfir*, туркм. *biwera*, *ypatsyz*), все равно был объектом интереса для жителей Туркестана. Описывая жизнь в Мерве, Самойлович писал: «слышал сожаление, что не мусульманин, а то был бы евлией Мерва. Старик зовет меня “буд-перест”<sup>64</sup> (перс. идолопоклонник — прим. А.И.)».

Именно в этом факторе и лежит ответ на вопрос о причинах коммуникации между исследователем и его собеседниками. В отчете об экспедиции 1908 г. Самойлович писал:

По доброму восточному обычаю я обменивался с туземными своими знакомыми подарками и в Ташкенте, и впоследствии в Хиве; как люди книжные, мы подносили друг другу литературные памятки<sup>65</sup>.

Фактор «людей книжных» как раз и означает ознакомление с теми дискурсивными моделями, по которым происходила циркуляция знания между знатоками исламской этики, заложенными местной системой образования.

Лишний раз Ходжалы мог убедиться в знаниях тюрколога благодаря следующему случаю. В 1906 г. Самойлович завершил публикацию книги «Шайбани-нома» историка Мухаммада Салиха, подготовку которой начал Мелиоранский<sup>66</sup>. После издания текста тюрколог разослал копии своим собеседникам. Одну из них получил Ходжалы. В благодарность он писал: «Кроме того, получил отправляемую в качестве подарка книгу Шейбани наставника Абдурахмана. Да воздаст Вам в обоих мирах с тем, что пожелает Ваша душа вечный и милосердный [Бог]». Уже спустя несколько строк, он поинтересовался у тюрколога: «И еще я хотел бы обратиться к Вам с просьбой, если Вы издали книгу “Огузнама”, размножили ее, если не трудно, отправьте мне копию. Если трудно, то не страшно»<sup>67</sup>. «Огуз-нама» (Книга огузов), речь о которой идет в этом отрывке, — это генеалогическое сочинение, бывшее

64. ОР РНБ. Ф. 671. Д. 79. Книжка 10а. Л. 11.

65. Самойлович А. Краткий отчет о поездке в Ташкент и Бухару и в Хивинское ханство командированного СПб. Университетом и Русским комитетом приват-доцента А.Н. Самойловича в 1908 году // Известия Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии. 1910. № 9. С. 15–29.

66. Самойлович А. Тюркское языкознание. Филология. Руника. Составители и ответственные редакторы Галина Федоровна Благова, Дмитрий Михайлович Насилов. Москва: Восточная литература, 2005. С. 335–353.

67. Тут и далее — перевод А. Ихсанова. СПбФ АРАН. Ф. 782. Д. 46. Л. 3.

ключевым историческим источником для туркменского сообщества<sup>68</sup>. Очевидно, на взгляд Ходжалы, эта книга требовала перевода в другой формат — формат печатного слова, способствовавшего распространению текста<sup>69</sup>.

Ходжалы искал и иные возможности для реализации своего замысла, о чем указывал в письме Самойловичу: «Если Вы сочтете достойными для службы Ваших друзей, подобных Вам, привезите их в нашу страну. Мы готовы к служению»<sup>70</sup>. Именно такую возможность он нашел позднее в «Закаспийской туземной газете». Беляев изначально позиционировал ее как вариант сбора сведений о туркменской культуре<sup>71</sup>. Он активно публиковал собственные фольклорные записи из ущелья Нохур<sup>72</sup>. Ходжалы, отметив ошибки в публикациях Беляева, написал письмо в редакцию с требованием внести исправления в текст поэзии Кемине, приводя подробные сведения о контексте создания стихотворных строк<sup>73</sup>. Именно после получения агиографических сведений Беляев привлек Ходжалы к публицистической работе.

Знание языков и стремление востоковедов к чтению и воспроизводству текстов вызывало интерес среди знатоков локальной истории. Они хотели использовать существующую инфраструктуру для переиздания генеалогических сочинений, содержащих сведения о «персонажах-образцах». Интерес востоковедов в собирании текстов и повестка локальных интеллектуалов, столкнувшихся с проблемой сохранения циркуляции знания, обуславливавших общность их сообщества, и приводили к эпизодам взаимодействия.

68. Аникеева Т. Предания Горкута. Огузский героический эпос как источник по истории тюркских народов Центральной Азии IX–XI вв. М: Наука, 2018; Кононов А. Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-Гази, хана хивинского. М., Л.: Издательство Академии наук СССР, 1958; Baldauf, I. (2020) "Narrating Mythical Genealogy: Examples from the Chingiznāma-Oghuznāma Complex", *Asian Ethnicity* 22(1): 11–28.

69. Jabbari, A. *The Making of Persianate Modernity*.

70. СПбФ АРАН. Ф. 782. Д. 46. Л. 1.

71. «Буду рад, если чем-либо я мог бы пригодиться в деле изучения Востока. Работать научно не могу, но собирать материал — люблю; в этом вижу некоторый смысл жизни, а иначе в Асхабаде и служить не стоит». СПбФ АРАН. Ф. 68 (В. В. Бартольд). О. 2 (Переписка). Д. 21 (И. А. Беляев). Л. 28.

72. Записи туркменского фольклора из Хорезма и Нохура, сделанные Беляевым, сохранились в: АРАН. Ф. 688 (А. В. Гордлевский) О. 5 (Материалы других лиц). Д. 30 (Материалы для изучения туркменской народной поэзии); ИВР РАН. Рукописный отдел. Арабиграфичный фонд. Рукопись D 21 (Стихи Махтумкули).

73. Nuralýýew, D. *Akademik A. N. Samoýlowiç Türkmen edebiýaty hakynada*.

## Персонажи-образцы благочестия в дискурсе Ходжалы и его современников

Рассмотрев практики создания знания туркменскими знатоками и механизмы циркуляции знания, в которые оказались включены и имперские востоковеды, остается необходимым сосредоточиться на смысловых особенностях текстов, составленных туркменскими собеседниками. Почему эти тексты были столь необходимы для сохранения? В чем заключалось их значение для сообщества?

Наиболее часто в письмах и текстах Ходжалы встречаются рассказы о персонажах-образцах благочестия — знаковых личностях, воплощавших в себе высокие личные моральные качества. К таким людям относился Магтымгулы и его современники, например Мамметвели Кемине (туркм. *kemine* — скромный, грешный).

Структура этих рассказов была направлена на подчеркивание особого статуса «персонажей-образцов благочестия», полученного свыше особого дара, отличающего их от других смертных<sup>74</sup>. В частности, Ходжалы характеризует их разум как превосходящий возможности их учителей. Например, описывая обучение поэта Магтымгулы, он пишет:

Уже в юности он был подобен знающим старикам (туркм. *garry* — старик. — прим. А.И.). Видя это, его и прозвали Гарры-Мулла... Магтымгулы учился в учебных заведениях своего региона. Сначала в возрасте 7 лет он учился у своего соседа-муллы. Однако, поскольку его разум был более совершенным, он постепенно стал знать больше слов, чем мулла. Наконец этот мулла отказался учить Магтымгулы. После этот отрок пошел к другому мулле... Итак, Магтымгулы куда бы ни приходил, начинал писать разнообразные хорошие слова<sup>75</sup>.

Этот «дар» легитимизировался через благословение, полученное от Пророка. Тем самым «персонажи-образцы» становились частью «вернакуляризированного канона», передачи знания об этике через локальные языки. Именно так выстроен рассказ Ходжалы об отце Магтымгулы:

74. Renard, J. *Friends of God: Islamic Images of Piety, Commitment, and Servanthood*.

75. Nuralýýew, D. *Akademik A.N. Samoýlowiç Türkmen edebiýaty hakynda*.

В-четвертых, насколько я слышал, истинное имя отца Магтымгулы, то имя, которое ему дали родители, было Довлет Мухаммад. А имя Азад появилось по этой причине. Однажды ночью наш Пророк Мухаммад явился во сне к Довлет Мухаммаду и сказал: «Ты свободен (туркм. *azat* — прим. А. И.) от адского пекла». По этой причине закрепились имя Азад. После этого он написал книгу, которую озаглавил «Призыв свободы» или «Призыв Азади»<sup>76</sup>.

Ключевым элементом структуры агиографических сочинений был эпизод, в котором особые качества «персонажей-образцов благочестия» и их мужество становилось жизненно важным для сообщества, позволяя разрешить конфликт или помочь людям в трудную минуту. Эти фрагменты отражали сочетание личного мужества, силы слова и общественного признания, демонстрируя переход личной этики в область общественных отношений. За счет подобного рода сочетания персонажи агиографических сочинений виделись уже не отдельными историческими фигурами, а переосмысливались в контексте истории формирования сообщества, его генеалогии. Их слова становились пословицами (что привело Самойловича к теории об отсутствии у туркмен фольклора<sup>77</sup>). Тем самым формировалась основа групповой солидарности, ассоциация сообщества с самой фигурой «обладателя благочестия». Стоит привести в пример рассказ о действиях Магтымгулы:

И еще, когда Магтымгулы был молод, беден и безвестен народу, на Гургене в одно село пришли с аламаном (туркм. нападение — прим. А. И.) Каджары. Они пленили семьи и увели их. В ответ на это 5–10 старейшин отправились к иранскому шаху с прошением. Они не обращались за советом к Магтымгулы. Магтымгулы, подозревая провал миссии этих старейшин, отправился им вслед. Он не встречался со старейшинами. Прибыв к шаху, аксакалы вошли и обратились с просьбой. Тогда Магтымгулы, тоже никем не замеченный, проник вовнутрь, укрывшись за стволом дерева. Когда аксакалы обратились с просьбой, шах спросил: «Кто из вас молла Магтымгулы?» Они друг на друга посмотрели и один из них сказал: «Нет моллы Магтымгулы». Тогда молла Магтымгулы известил о себе: «Я есмь молла Магтымгулы». «Тогда молла Магтымгулы, если у вас

76. ИВР РАН. Рукопись С-162.

77. ОР РНБ. Ф. 671. Д. 31 (Отчет о поездке в Среднюю Азию в 1906–1907 годах). Л. 25.

есть с чем обратиться — говорите». И молла Магтымгулы произнес такую газель. <...><sup>78</sup> Когда он закончил эти слова, шах Ирана трижды произнес: «Извиняюсь, молла Магтымгулы, извиняюсь, молла Магтымгулы». Он и до этого произносил много газелей, но именно после этих слов он снискал среди народа добрую славу, и уважение к его роду возросло<sup>79</sup>.

Этот эпизод характеризуется не только явлением «обладателя благочестия» из глубин бедности и аскетизма, но и признанием соперника, его раскаянием перед силой слова этого человека. При этом для самой личности служение сообществу является важнейшей целью, ради которой она идет на риск, бросая вызов неизвестности.

Фактор «слова» был немаловажным в описаниях жизни «обладателей благочестия». Именно вопрос о *шахърах* (туркм. поэт) и их произведениях был знаковым для туркменской публицистики начала XX в. Большинство авторов отстаивало тезис об особом значении слов-«образцов», необходимости их сохранения. Например, Молла-Назар-ишан Кёне-ишан-оглы в своей статье указывал, что *шахыр* — не обычные люди, а их имена вошли в историю именно благодаря их произведениям<sup>80</sup>.

Необходимость изучения истории «обладателей благочестия» подчеркивал и Сейид-Ахмад-ишан Дурды-ишан-оглы. Рассуждая о важности истории как науки, он указывал:

Наука история освещает людям биографии людей, живших в прежние времена. И это бесконечно полезная научная традиция для информации о мире, интересующая начитанных людей, которые получают сведения о биографиях своих отцов и видят пользу от некоторых сведений о людях, живших в их время, и от некоторых их дел. По этой причине она имеет бесконечную пользу для веры,

78. Газель, прочтенная Магтымгулы, начинается с рассказа о разнице между мирским и божественным, описанием притеснений имамов времен правления губернатора Наср ибн Сейара. Последующая часть текста — описание движения рассказчика по суфийскому пути «*хакиката*» (араб. истина) и рассказом о будущем Страшном суде. В конце каждого бейта Магтымгулы взывает к сподвижникам Пророка с просьбами о прощении.

Перевод этого письма и попытка перевода газели, выполненные Самойловичем: ОР РНБ. Ф. 671. Д. 112. Л. 52–55.

79. ИВР РАН. Рукопись С-162.

80. al-kätib Molla-Nazar işan Köne-işan-ogly (1915) “Türkmen şa’erlary”, *Ruzname-i Mawara-i Bahr-i Hazar* 9(11): 2.



поскольку ведет речь о жизнедеятельности пророков, подвижников и богословов. В мире живут три типа людей. Первые — люди, живущие в городах, изучающие все виды наук. Вторые — люди, ведущие образ жизни за пределами города в своих селениях. Третьи — люди, живущие в пустынях в палатках или подобных им вещах. Первая из этих трех частей — самая благородная часть человечества. Понизже нее — вторая, а затем третья часть. Все эти три части должны были выстроены в соответствующем друг с другом порядке. Историческая наука, которая дает много хорошей пользы при многократном, а не однократном изучении этих порядков и правил, необходима, чтобы все сообщества, и в особенности из всех них наше туркменское сообщество, усвоило полезные и нужные для себя знания, из которых состоит прошлое. Мусульманское сообщество послужило исторической науке больше любого сообщества<sup>81</sup>.

Поэтические строки и изустная передача историй о прошлом (неслучайно в советский период довольно распространенным стали публикации «народных рассказов» об «образцах благочестия»<sup>82</sup>) создавали условия, при которых «персонажи-образцы» и их слова осмыслились в качестве примеров «народной мудрости», широко распространенных среди туркмен. Неслучайно тот же Самойлович отмечал, что имя Магтымгулы вытеснило имена локальных поэтов, становясь нарицательным для туркменских сообществ Хорезма<sup>83</sup>, а чуть ли не каждая монография, опубликованная в СССР в 1920-е гг., использует цитаты поэта в качестве афоризмов.

Туркменские знатоки, а позднее и интеллектуалы-модернисты<sup>84</sup>, указывали, что многие члены сообщества легкомысленно относятся к поэзии как к способу развлечения, не имеющему социального и философского смысла. Однако они противостояли подобным воззрениям, отмечая значение высказываний поэтов прошлого. Связывая генеалогию и агиографию, знатоки стремились подчеркнуть, что эти тексты несут в себе глубокий смысл и способствуют единению сообщества. Именно поэтому они со-

81. Mehineli Seyîd-Ahmad işan Durdy-işan-ogly (1915) “Taryh bilmek ötürü”, *Ruzname-i Mawara-i Bahr-i Hazar* 29(31): 2.

82. Например: Kösaýew, M., Kekilow, A. (1959) *Magtymguly hakynda halk rowaýatlary*. Aşgabat: Türkmenistan döwlet neşriýaty.

83. Самойлович А. Краткий отчет о поездке в Ташкент и Бухару и в Хивинское ханство. Он же указывал, что имя Магтымгулы ассоциировалось с разными литературными псевдонимами (например, Магруппи). ОР РНБ. Ф. 671. Д. 112. Л. 52–55.

84. Garahanow, A. (1922) “Türkmen şa’erlary”, *Türkmen ili* 3: 38–40.



здавали свои произведения и стремились перевести их в форму печатного слова, создать условия для их сохранения и распространения знания.

### **Судьба «образцов благочестия» в дискурсе востоковедов и модернистов**

Понимали ли востоковеды смыслы, стоявшие за предоставленными в их распоряжение текстами? Как они пытались проанализировать эти произведения? И в каких категориях производили экспликацию смыслов из них? Что связывало взгляды востоковедов и туркменских модернистов, прошедших систему имперского образования?

Этот раздел посвящен практикам систематизации текстов и их перевода, использованных академическими специалистами. Одна из базовых идей этого раздела заключается в том, что востоковеды, проводя анализ локальных текстов, соотносят их не с внутренними процессами консолидации сообщества, составлением истории, а с локализацией сообщества внутри концепций «мировой истории» и «мировой литературы», зависимых от эстетических взглядов самих востоковедов<sup>85</sup>.

Адресатом рассматриваемых текстов Ходжалы был Самойлович. В своих исследованиях он следовал идее «ур-текста», то есть восстановления первоначального, утраченного извода. Например, большую роль в его работе играла попытка найти оригинальный коллият (собрание произведений) Магтымгулы или реконструировать его состав на базе имевшихся в распоряжении востоковеда произведений<sup>86</sup>. Ровно такую же цель он преследовал в работе над «Огуз-нама». Ключевая цель этих поисков заключалась в том, чтобы увидеть аутентичную тюркскую культуру, определить исторический момент смешения ее с персидскими культурными образцами. Потому тюрколог признавал отправленные ему копии «дефектными» и «неполными», отказываясь от содействия в их циркуляции<sup>87</sup>. По его словам, туркменская литература была «рабыней-подражательницей персидской»<sup>88</sup>. Кроме того, Самойлович отказывался от публикации многих сведений, предостав-

85. Trüper, H. (2020) *Orientalism, Philology, and the Illegibility of the Modern World*.

86. Самойлович А. Указатель к песням Махтумкули.

87. Самойлович А. Тюркское языкознание. Филология. Руника. С. 896–901.

88. Там же. С. 357.

ляемых ему Ходжалы. Основываясь на демифологизирующем начале позитивизма, он критиковал их религиозные нарративы<sup>89</sup>.

Занимаясь систематизацией туркменских текстов, полученных им в экспедициях, Самойлович выдвинул тезис о разделении туркменской литературы на «низкую» (простонародную) и «высокую» (образованных слоев населения) по степени их связи с дискурсом медресе (и персидской литературой), от которого зависела и форма произведений<sup>90</sup>. Тем не менее, «персонажи-образцы благочестия» были связующим звеном, формулирующим основу «народной мудрости»<sup>91</sup>. Это утверждение позволило Самойловичу заявить тезис о туркменах как о «культурной нации», ассоциирующей себя с личностью поэта<sup>92</sup>.

Схожие размышления демонстрировала в 1920-х гг. специалист по этнографии Надежда Брюллова-Шаскольская (1886–1937). Брюллова связывала развитие туркменской литературы со становлением социальных институтов под влиянием ислама. Она проводит разделение туркменской литературы на «высокую» (выразителем которой было «официальное духовенство») и «низкую» (выразителем которой были суфии). Она также отмечает возможности связи между этими двумя полюсами в лице поэтов-одиночек, обращавшихся к суфизму. Именно в такой роли она рассматривала кейс Магтымгулы, который стал выразителем «религиозного экстаза», удаленного от реализма других поэтов<sup>93</sup>.

89. Например, сравнение образа поэта-суфия с монахами Афона в: *Самойлович А.* Туркменский поэт-босьяк Кёр-Молла и его песня о русских. И демонстрация несопадений рассказов Ходжалы об авторе «Светоча Ислама» в: *Самойлович А.* По поводу издания Н.П. Остроумова «Светоч Ислама» // ЗВОРАО. 1908. Т. 18. С. 158–166; 210.

90. ОР РНБ. Ф. 671. Д. 112 (Туркменские отзвуки на события в Геок-тепе). Л. 2–6.

91. ОР РНБ. Ф. 671. Д. 31 (Отчет о поездке в Среднюю Азию в 1906–1907 годах). Л. 25.

92. *Самойлович А.* Среди ставропольских туркмен и ногайцев и у крымских татар // ИРКА. 1913. Сер. 2, номер 2. С. 54–74.

93. Заметки Брюлловой издавались дважды. В первом случае — в 1928 г. в журнале «Новый Восток». Согласно утверждениям самой исследовательницы, это были отдельные отрывки из ее черновиков, которые редакция журнала получила и переписала исходя из своего видения. Во втором случае — в 1931 г. в журнале «Литературный Узбекистан». В распоряжении автора настоящей статьи был экземпляр журнала, принадлежавший самой Брюлловой. Благодарю за возможность ознакомиться с ним М.И. Шаскольскую. *Брюллова-Шаскольская Н.* Страницы туркменской поэзии // Новый Восток. 1928. № 20–21; *Брюллова-Шаскольская Н.* Письмо в редакцию // Туркменоведение. 1928. № 3–4 (7–8). С. 72; *Брюллова-Шаскольская Н.* Старинная поэзия туркмен // Литературный Узбекистан. Книга 3. Ташкент: Государственное издательство УзССР, 1931. С. 144–160.

Позиция Брюлловой вызвала резкую критику ее соавтора — туркменского модерниста Бекки (Бегмурата) Бердыева, сторонника смещения фокуса с объединяющего нарратива ислама в сторону национализма в историографии<sup>94</sup>. Переход был связан уже с новой, модернистской парадигмой видения единства сообщества, основанного на механическом воспроизводстве образцов «национальной культуры». Эта идея получила свое развитие в газете «Зарница» (туркм. *Daň ýyldyzy*, дословно: «утренняя звезда»), информационном органе Национального комитета, образованного в 1918 г. группой туркменских военных-модернистов. Указанное издание имело тех же авторов и редакторов, что имперская и советская печать, связывая их в единую линию преемственности. В этой газете Магтымгулы назван «поэтом туркменской нации»<sup>95</sup>. Подобного рода подход так или иначе апеллировал к отказу от религиозно-этического содержания<sup>96</sup>, переводу слов «персонажей-образцов» в рамки концепции «национальной литературы», дискуссии о которой начались в 1920–1930-х гг.<sup>97</sup>

Можно заключить, что востоковеды и академические специалисты читали тексты собеседников через призму концепций «мировой литературы» и «мировой истории». Они определяли представленные тексты вторичными по отношению к «канону», рассматривали их с точки зрения их эстетической ценности. При таком прочтении смыслы, заложенные в эти тексты знатоками, были утрачены или восприняты исходя из критического видения позитивизма. Туркменские модернисты также использовали методологические новации востоковедов, но тяготели к видению текстов «персонажей-образцов» в качестве наследия истории и культуры туркменской нации, стремясь отмежеваться от зало-

94. СПбФ АРАН. Ф. 282 (Л.Я. Штернберг). О. 2 (Переписка). Д. 4 (Н.В. Брюллова-Шаскольская).

95. Nazarow, A. (2016) “‘Daň ýyldyzy’ gazetiniň şuglasy”, in *Edebiýat we sungat* 30(4092): 7.

96. Например: Kulyýew, G. (1931) “Magtymguly hakynda”, *Türkmen Medeniýeti* 1–2: 27–30; Sahatow, G. (1928) “‘Türkmençilik’ pelsepesi we edebi meselerimiz”, in *Milli medeniýet hakynda*, s. 108–131. Aşgabat: Türkmenistan döwlet neşirýaty.

97. Комментируя в 1920-х гг. работу сотрудников Туркменского литературного общества, Самойлович призывал их сверять свои работы с материалами Ходжалы. Samoýłowicz, A. (1927) “Türkmen edebiýaty taryhyndan”, *Türkmenistan* 27 fewral: 4. Своеобразный диалог с Ходжалы вел и один из учеников Самойловича, туркменский модернист Абдулкеим Гулмухаммедов. *Гулмухаммедов А. Материалы по среднеазиатским литературным памятникам*. Ашхабад: Туркменское государственное издательство, 1931.

женных в них религиозно-этических смыслов, видя их устаревшими моделями идеологии и социального устройства.

## **Заключение**

Сообщество формируется на основе единообразного видения этики, понимания, как разрешать общественные конфликты, выстраивать взаимодействие между социальными институтами, противостоять соперникам. В случае кочевых, тюркоязычных сообществ принятие мусульманских этических норм сопровождалось переводом и разъяснениями, процессом вернакуляризации «канона», адаптации его положений к их условиям жизни.

Эти положения описывались через слова и действия значимых «персонажей-образцов», которые были вписаны в генеалогию сообщества, а их активность легитимизировалась «даром», благословением Пророка и его сподвижников. Вписывая этих «персонажей» в генеалогические трактаты, сообщество начинало рассматривать их личности в качестве основ групповой солидарности, ассоциируя себя с их поступками и словами, которые становились пословицами и афоризмами, частью «народной мудрости».

В эпоху социальных изменений в начале XX в., туркменские знатоки предприняли попытку зафиксировать эти истории в рамках моделей агиографического описания, распространенных в мусульманской богословской среде. Используя знакомый им дискурс, отталкиваясь от необходимости сохранить основы самовосприятия сообщества, они запускали процесс циркуляции текстов, включив в него и имперских востоковедов, готовых перевести эти сказания в формат печатного текста.

Однако востоковеды действовали исходя из широких концепций «мировой литературы» и «мировой истории», которые нивелировали те смыслы, которые закладывали в свои тексты знатоки. Переводы востоковедов придавали текстам новые значения, позиционируя их вторичными по отношению к «канону». Академические сотрудники видели в этих текстах источники по социальной стратификации туркменского сообщества, истории его религии.

Туркменские модернисты, используя методологические новации востоковедов, собирали эти тексты, рассматриваемые ими в качестве базы для формирования «национальной культуры», запуская новый процесс единения сообщества в рамках модернистской сетки понятий.

## Библиография / References

### Архивы

Архив РАН (АРАН)

Ф. 174 (Совет по изучению производительных сил Академии наук). О. 8 (Среднеазиатская секция). Д. 10 (Стенограмма по Секции культуры и человека).

Ф. 688 (А. В. Гордлевский) О. 5 (Материалы других лиц). Д. 30 (Материалы для изучения туркменской народной поэзии).

Институт восточных рукописей РАН (ИВР РАН) Рукописный отдел. Арабиграфичный фонд

Рукопись В-320 (Диван Махтумкули).

Рукопись С-162 (Литературные письма Ходжалы-моллы).

Рукопись D 21 (Стихи Махтумкули).

РГБ (Российская государственная библиотека). Шифр XXIV 65/6.

Российский государственный военно-исторический архив (РГВИА).

Ф. 400 (Азиатский департамент). Оп. 1. Д. 3616 (Запрос на получение дворянского звания Н. Н. Йомудским).

Российская национальная библиотека (РНБ). Отдел рукописей (ОР)

Ф. 671 (А. Н. Самойлович). Д. 31 (Отчет о поездке в Среднюю Азию в 1906–1907 годах).

Ф. 671. Д. 77–81 (Дневники).

Ф. 671. Д. 110 (Записи по истории туркмен-текинцев).

Ф. 671. Д. 112 (Туркменские отзвуки на события в Геок-тепе).

Санкт-Петербургский филиал Архива РАН (СПбФ АРАН)

Ф. 68 (В. В. Бартольд). О. 2 (Переписка). Д. 21 (И. А. Беляев).

Ф. 282 (Л. Я. Штернберг). О. 2 (Переписка). Д. 4 (Н. В. Брюллова-Шаскольская).

Ф. 782 (А. Н. Самойлович). Опись 2 (Переписка). Д. 46 (Муллы-Ходжалы).

Центральный Государственный Исторический Архив г. Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб)

Ф. 14 (Петроградский университет). О. 3. Д. 37199 (Беляев Иван Александрович).

### Литература

Аникиева Т. Предания Горкута. Огузских героических эпос как источник по истории тюркских народов Центральной Азии IX–XI вв. М: Наука, 2018.

Басханов М. Русские военные востоковеды до 1917 г. М.: Восточная литература, 2005.

Беляев И. Ходжали Мулла Муратберды оглы. Древняя история: из истории туркмен Закаспийской области // Протоколы заседаний и сообщений членов Закаспийского кружка любителей археологии и истории Востока. Вып. 2 (1915–1916). Асхабад: типография И. Александрова, 1916. С. 12–19.

Бисенова А., Медеуова К. Давление метрополий и тихий национализм академических практик // Ab Imperio. 2016. № 4. С. 207–255.

Благова Г. Александр Николаевич Самойлович: научная переписка, биография. Москва: Восточная литература, 2008.

Брюллова-Шаскольская Н. Письмо в редакцию // Туркменоведение. № 3–4 (7–8), 1928.

- Брюллова-Шаскольская Н. Старинная поэзия туркмен // Литературный Узбекистан. Книга 3. Ташкент: Государственное издательство УзССР, 1931. С. 144–160.
- Брюллова-Шаскольская Н. Страницы туркменской поэзии // Новый Восток. 1928. № 20–21.
- Бурицева А. Проект советской национальной литературы (на материале туркменских альманахов). Москва: Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, 2023.
- Васильева Г. История этнографического изучения туркменского народа в отечественной науке (конец XVIII–XX века). Очерки. М.: Наука, 2003.
- Гулмухаммедов А. Материалы по среднеазиатским литературным памятникам. Ашхабад: Туркменское государственное издательство, 1931.
- Добренко Е., Тиханов Г. История русской литературной критики: советская и постсоветская эпохи. Москва: Новое литературное обозрение, 2011.
- Кононов А. Библиографический словарь отечественных тюркологов (дооктябрьский период). М: Главная редакция восточной литературы, 1974.
- Кононов А. Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-Гази, хана хивинского. М., Л.: Издательство Академии наук СССР, 1958.
- Огайон И., Торез Ж. За критический и беспристрастный конструктивизм. Еще раз о понятии «Глобальный Восток» применительно к Центральной Азии // Социологическое обозрение. 2023. Т. 22. № 1. С. 48–60.
- Самойлович А. «Вот — вагонный пассажир». Песенка-сатира ташкентских сартов // Записки Восточного Отделения Русского Археологического Общества. 1909. Т. 19. Вып. 4. С. 159–163.
- Самойлович А. Из туркменской старины // Записки ИРГО по отделению этнографии. Том XXXIV. Сборник в честь семидесятилетия Г. Н. Потанина. Санкт-Петербург, 1909.
- Самойлович А. Краткий отчет о поездке в Ташкент и Бухару и в Хивинское ханство командированного СПб. Университетом и Русским комитетом приват-доцента А. Н. Самойловича в 1908 году // Известия Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии. 1910. № 9. С. 15–29.
- Самойлович А. По поводу издания Н. П. Остроумова «Светоч Ислама» // ЗВОРАО. 1908. Т. 18. С. 158–166; 210.
- Самойлович А. Среди ставропольских туркмен и ногайцев и у крымских татар // ИРКА. 1913. Сер. 2, номер 2. С. 54–74.
- Самойлович А. Туркменский поэт-босьяк Кёр-Молла и его песня о русских. (Этнографический набросок) // Живая Старина. 1907, год 16, вып. 4, отд. 1. С. 221–225.
- Самойлович А. Тюркское языкознание. Филология. Руника. Составители и ответственные редакторы Галина Федоровна Благова, Дмитрий Михайлович Насилов. Москва: Восточная литература, 2005.
- Самойлович А. Указатель к песням Махтумкули // ЗВОРАО. 1909. Т. 19. Вып. 4. С. 125–148.
- Сартори П., Шаблей П. Эксперименты империи: адат, шарият и производство знаний в казахской степи. Москва: Новое литературное обозрение, 2019.
- Соегов М. О деятельности в Баку в 1919–1920 гг. двух Александровичей из Закаспийской области: Лев Зимин, Иван Беляев (дополнение к ранее изданным работам) // Ученые записки Орловского государственного университета. 2018. № 4(81). С. 57–59.
- Шаблей П. Мусульмане Атбасара на страницах татарской печати: между вызовами современности и региональным контекстом // Государство, религия, церковь в России и зарубежом. 2022. № 1(40). С. 226–259.

*Literature*

- Anikeeva, T. (2018) *Predaniia Gorkuta. Oguzskikh geroicheskii épos kak istochnik po istorii tiurkskikh narodov Tsentral'noi Azii IX–XI vv.* [The tales of Gorkut. The Oghuz heroic epic as a source on the history of Turkic-speaking communities of Central Asia, 9–11th century]. M: Nauka.
- Arbutnot, M. (2019) “The People and the Poster: Theorizing the Soviet Viewer, 1920–1931”, in *Slavic Review* 78(3): 717–737.
- Ahundow-Gürgenli, A. (1940) *Magtymguly. Saýlanan goşgyýlar*. Aşgabat: Türkmen döwlet neşri.
- Baldauf, I. (2020) “Narrating Mythical Genealogy: Examples from the Chingiznāma-Oghuznāma Complex”, *Asian Ethnicity* 22(1): 11–28.
- Baskhanov, M. (2005) *Russkie voennye vostokovedy do 1917 g.* [The Russian military orientalists before 1917] M.: Vostochnaia literatura.
- Beliaev, I. (1916) “Khodzhalı Mulla Muratberdy oğly. Drevniaia istoriia: Iz istorii turkmen Zakaspiiskoi oblasti” [Hojaly-molla Myratberdi-ogly. Ancient history: an extract from the history of Transcaspian Turkmens], in *Protokoly zasedanii i soobshchenii chlenov Zakaspiiskogo kruzhka liubitelei arkhologii i istorii Vostoka* 2, pp. 12–19. Ashkhabad: tipografiia I. Aleksandrova.
- Biray, H. (1990) “Türkmen şairlerinden Miskin Kılıç”, *Milli Folklor* 8: 48–50.
- Bisenova, A., Medeuova, K. (2016) “Davlenie metropolii i tikhii natsionalizm akademicheskikh praktik” [The pressure by metropolis and the silent nationalism of academic practices], *Ab Imperio* 4: 207–255.
- Blagova, G. (2008) *Aleksandr Nikolaevich Samoilovich: nauchnaia perepiska, biografiia* [Alexander Samoilovich: academic correspondence, biography]. Moskva: Vostochnaia literatura.
- Briullova-Shaskol'skaia, N. (1928) “Pis'mo v redaktsiiu” [A letter to editors], *Turkmeno-vedenie* 3–4 (7–8): 72.
- Briullova-Shaskol'skaia, N. (1931) “Starinnaia poeziia turkmen”, in *Literaturnyi Uzbekistan* [“Ancient poetry of Turkmen people”, in Literary Uzbekistan]. Book 3, pp. 144–160. Tashkent: Gosudarstvennoe izdatel'stvo UzSSR.
- Briullova-Shaskol'skaia, N. (1928) “Stranitsy turkmenskoi poëzii” [The pages of Turkmen poetry], in *Novyi Vostok*: 20–21.
- Burtseva, A. (2023) *Proekt sovetskoi natsional'noi literatury (na materiale turkmenskikh al'manakhov)* [Project of Soviet national literature (on the material of almanacs)]. Moskva: Moskovskii Gosudarstvennyi Universitet imeni M. V. Lomonosova.
- Bustanov, A. (2020) “On Emotional Grounds: Private Communication of Muslims in Late Imperial Russia”, *Asiatische Studien — Études Asiatiques* 73(4): 655–682.
- Campbell, I. (2011) *Knowledge and Power on the Kazakh Steppe, 1845–1917*. University of Michigan.
- Clement, V. (2018) *Learning to Become Turkmen: Literacy, Language, and Power, 1914–2014*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Deutschmann, M. (2016) *Iran and Russian Imperialism: The Ideal Anarchists, 1800–1914*. Routledge.
- DeWeese, D. (2014) “Shamanization in Central Asia”, *JESHO* 57: 326–363.
- Dobrenko, E., Tikhanov, G. (2011) *Istoriia russkoi literaturnoi kritiki: sovetskaia i postsovetskaia epokhi* [The history of Russian literature critique: Soviet and Post-Soviet periods]. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie.



- Edgar, A. (2004) *Tribal Nation: The Making of Soviet Turkmenistan*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Feichtinger, J., Bhatti, A., Hülmbauer, C. (2020) *How to Write the Global History of Knowledge-Making: Interaction, Circulation and the Transgression of Cultural Difference*. Springer.
- Frank, A. (2020) "Turkmen Literacy and Turkmen Identity before the Soviets: the Ravnaq al-Islām in Its Literary and Social Context", *Journal of the Economic and Social History of the Orient (JESHO)* 63: 286–315.
- Garahanow, A. (1922) "Türkmen şa'erlary", *Türkmen ili* 3: 38–40.
- Gorshenina-Rapin, S. (2009) "La marginalité du Turkestan colonial russe est-elle une fatalité ou l'Asie centrale postsoviétique entrera-t-elle dans le champ des Post-Studies", in *Cahiers d'Asie Centrale* 17/18: *Le Turkestan russe: une colonie comme les autres?*, pp. 17–79. Tachkent-Paris: IFÉAC Éditions Complexe.
- Gulmukhammedov, A. (1931) *Materialy po sredneaziatskim literaturnym pamiatnikam* [Some notes on the Turkmen manuscripts]. Ashkhabad: Turkmenskoe gosudarstvennoe izdatel'stvo.
- Herman, P. (2019) *Scholarly Personae in the History of Orientalism, 1870–1930*. Leiden-Boston: Brill.
- Hirsch, F. (2005) *Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*. Cornell University Press
- Hojaly Myrat-berdi-ogly (1915) "Gadym taryh", *Ruzname-i Mawara-i Bahr-i Hazar* 70: 2.
- Jabbari, A. (2023) *The Making of Persianate Modernity. Language and Literary History between Iran and India*. Cambridge University Press.
- Kassymbekova, B., Chokobaeva, A. (2021) "On Writing Soviet History of Central Asia: Frameworks, Challenges, Prospects", *Central Asian Survey* 40 (4): 483–503.
- Khalid, A. (1998) *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*. University of California Press.
- Kononov, A. (1958) *Rodoslovnaia turkmen. Sochinenie Abu-l-Gazi, khana khivinskogo* [The genealogy of Turkmens. The manuscript by Abu-l-Gazi]. M., L.: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR.
- Kononov, A. (1974) *Biobibliograficheskii slovar' otechestvennykh tiurkologov (dooktiabr'skii period)* [Bio-bibliographical dictionary of the Russian Turkologists before the Revolution]. M: Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury.
- Kia, M. (2020) *Persianate Selves: Memories of Place and Origin before Nationalism*. Stanford University Press.
- Kulyýew, G. (1931) "Magtymguly hakynda", *Türkmen Medeniýeti* 1–2: 27–30.
- Mehineli Seyid-Ahmad išan Durdy-išan-ogly (1915) "Taryh bilmek ötürü", *Ruzname-i Mawara-i Bahr-i Hazar* 29(31): 2.
- Messling, M. (2023) *Philology and the Appropriation of the World: Champollion's Hieroglyphs*. Palgrave Macmillan.
- Melvin-Koushki, M., Pickett, J. (2016) "Mobilizing Magic: Occultism in Central Asia and the Continuity of High Persianate Culture under Russian Rule", *Studia Islamica* 111(2): 231–284.
- Meyer, J. (2014) *Turks Across Empires. Marketing Muslim Identity in the Russian-Ottoman Borderlands, 1856–1914*. Oxford University Press.
- al-kätib Molla-Nazar išan Köne-išan-ogly (1915) "Türkmen şa'erlary", in *Ruzname-i Mawara-i Bahr-i Hazar* 9(11): 2.
- Muhyýew, H., Kürenow, S. (1988) *Türkmen dilçileri*. Aşgabat: Magaryf.



- Nuralýýew, D. (1971) *Akademik A. N. Samoýlowiç Türkmen edebiýaty hakynda*. Aşgabat: Ýlym neşirýaty.
- Ogaion, I., Torez, Zh. (2023) “Za kriticheskii i bespristrastnyi konstruktivizm. Eshchë raz o poniatii ‘Global’nyi Vostok’ primenitel’no k Tsentral’noi Azii” [For critical and impartial constructivism. Once again on the notion of “Global East” in relation to Central Asia], in *Sotsiologicheskoe obozrenie*. T. 22. № 1. S. 48–60.
- Pickett, J. (2020) *Polymaths of Islam: Power and Networks of Knowledge in Central Asia*. Ithaca: Cornell University Press.
- Renard, J. (2008) *Friends of God: Islamic Images of Piety, Commitment, and Servanthood*. University of California Press.
- Ross, D. (2020) *Tatar Empire: Kazan’s Muslims and the Making of Imperial Russia*. Indiana University Press.
- Sahatow, G. (1928) “‘Türkmençilik’ pelsepesi we edebi meselerimiz”, in *Milli medeniýet hakynda*, s. 108–131. Aşgabat: Türkmenistan döwlet neşirýaty.
- Samoilovich, A. (1907) “‘Türkmeniskii poët-bosiak Kër-Molla i ego pesnia o russkikh. (Etnograficheskii nabrosok)’ [A Turkmen tramp-poet Gor-molla and his song about Russians, in Preserved antiquity], *Zhivaia Starina* 4(1): 221–225.
- Samoilovich, A. (1908) “Po povodu izdaniia N. P. Ostroumova ‘Svetoch Islama’” [About the publication of «Rownakul-Yslam» by N. Ostroumov], *ZVORAO* 18: 158–166; 210.
- Samoilovich, A. (1909) “‘Iz turkmenskoi stariny’ [The expels from the Turkmen antiquity], in *Zapiski IRGO po otdeleniiu étnografii. Tom XXXIV. Sbornik v chest’ semidesiatiletiia G. N. Potanina*, p. 559. Sankt-Peterburg.
- Samoilovich, A. (1909) “‘Ukazatel’ k pesniam Makhtumkuli’ [The index of Magtymguly’s songs], *ZVORAO* 19(4): 125–148.
- Samoilovich, A. (1909) “‘Vot — vagonnyi passazhir’. Pesenka-satira tashkentskikh sartov’ [‘Here is a passenger in our car’, a song by the Tashkenti Sarts], *Zapiski Vostochnogo Otdeleniia Russkogo Arkheologicheskogo Obshchestva* 19(4): 159–163.
- Samoilovich, A. (1910) “Kratkii otchet o poezdke v Tashkent i Bukharu i v Khivinskoe khanstvo komandirovannogo SPb. Universitetom i Russkim komitetom privatsenta A. N. Samoilovicha v 1908 godu” [The brief report on the expedition to Tashkent, Bukhara and the Khiva khanate], *Izvestiia Russkogo Komiteta dlia izucheniia Srednei i Vostochnoi Azii* 9: 15–29.
- Samoilovich, A. (1913) “Sredi stavropol’skikh turkmenov i nogaitsev i u krymskikh tatar” [Among the Stavropol Turkmens, Nogais and the Tatars of Crimea], *IRKSA* 2: 54–74.
- Samoilovich, A. (2005) *Tiurkskoe iazykoznanie. Filologüia. Runika* [The studies of Turkic languages, philology and the studies of runic monuments]. Moskva: Vostochnaia literatura.
- Samoýlowiç, A. (1927) “Türkmen edebiýaty taryhyndan”, *Türkmenistan* 27 fewral: 4.
- Sartori, P. (2020) “From the Demotic to the Literary: The Ascendancy of the Vernacular Turkic in Central Asia (Eighteenth-Nineteenth Centuries)”, in *Eurasian Studies* 18: 213–254.
- Sartori, P. (2018) “On Strangers and Commensurability in Eurasia: A View from ‘the North’”, in *The Indian Economic and Social History Review* 55(1): 133–145.
- Sartori, P. (2018) *Visions of Justice: Shari’a and Cultural Change in Russian Central Asia*. Leiden, Boston: Brill.
- Sartori, P., Shablei, P. (2019) *Eksperimenty imperii: adat, shariat i proizvodstvo znanii v kazakhskoi stepi* [The experiments by the Empire: adat, sharia and the production of knowledge in the Kazakh steppe]. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie.

- Shablei, P. (2022) “Musul’mane Atbasara na stranitsakh tatarskoi pechati: mezhdru vyzovami sovremennosti i regional’nym kontekstom”, in *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i zarubezhom* [Muslims of Atbasar on the Pages of the Tatar Press: Challenges of Modernity and Regional Context] 1(40): 226–259.
- Skakov, N. (2020) “Kul’tura poltora” [Culture One and a Half], in *Novoe literaturnoe obozrenie* 1(161): 104–123.
- Soegov, M. (2021) “Ob istoricheskoi podoplioke odnoi nebylitsy (ili o konflikte, iakoby voznikshem mezhdru Akhmedom Iasavi i turkmenskimi plemenami salyrskoi konfederatsii)” [About a historical background of a lie], in *Vestnik Kazakhstansko-Amerikanskogo Svobodnogo Universiteta* 2: 71–77.
- Soegov, M. (2018) “O deiatel’nosti v Baku v 1919–1920 gg. dvukh Aleksandrovichei iz Zakaspiiskoi oblasti: Lev Zimin, Ivan Beliaev (dopolnenie k ranee izdannym rabotam)” [About the activity by two Alexandrovich’es from the Transcaspiian region], *Uchionye zapiski Orlovskogo gosudarstvennogo universiteta* 4(81): 57–59.
- Subrahmanyam, S. (2019) *Empires between Islam and Christianity, 1500–1800*. SUNY Series in Hindu Studies. Albany: SUNY Press.
- Şeyh Süleyman Efendi-i Buhari (2003) *Lugat-i Çagatai ve Türki-i ‘Osmāni*. Istanbul.
- Toutant M. (2018) “Evaluating Jāmī’s Influence on Nava’ī: The Case Studies of the Khiradnāma-yi iskandarī and the Sadd-i iskandarī”, in *Jāmī in Regional Contexts: The Reception of ‘Abd al-Raḥmān Jāmī’s Works in the Islamic World, ca. 9th/15th–14th/20th Century*, pp. 618–650. Leiden—Boston: Brill.
- Trüper, H. (2020) *Orientalism, Philology, and the Illegibility of the Modern World*. London: Bloomsbury.
- Vasil’eva, G. (2003) *Istoriia etnograficheskogo izucheniia turkmenskogo naroda v otechestvennoi nauke (konets XVIII–XX veka)*. Ocherki [The history of ethnographical study of the Turkmen people, the 18–20th centuries. Essays]. M.: Nauka.

ВЛАДИМИР БОБРОВНИКОВ, ИЛОНА ЧМИЛЕВСКАЯ

## Сплетенные нарративы меняющейся мусульманской агиографии: советский юродивый постсоветского Южного Дагестана

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-3-4-87-119>

*Vladimir Bobrovnikov, Ilona Chmilevskaya*

### Entangled Narratives of the Changing Muslim Hagiography: A Soviet Holy-Fool in Post-Soviet Southern Dagestan

**Vladimir Bobrovnikov** — Institute of Oriental studies, Russian Academy of Sciences; Saint Petersburg State University; HSE University (Moscow, Saint-Petersburg, Russia). [vladimir\\_bobrovn@mail.ru](mailto:vladimir_bobrovn@mail.ru)

**Ilona Chmilevskaya** — Institute of Oriental studies, Russian Academy of Sciences; HSE University (Moscow, Russia). [ilonach1905@mail.ru](mailto:ilonach1905@mail.ru)

*Based on the authors' fieldwork carried out in Southern Dagestan in 2021–2023, the article investigates the emergence of a new holy-fool saint venerated as miracle (karamat) worker. In the post-Soviet Muslim hagiography, this type is different from those of Arab missionaries who converted Dagestani highlanders into Islam in the early Middle ages, shahid martyrs of jihad warfare, Muslim scholars and Sufi masters, who dominated the cult of the saints in the Eastern Caucasus until the beginning of the twentieth century. This article studies the case of sheikh Waghuf-buba Ismailov (1894–1972) in the Lezgin village of Lutkun. For the last 30 years he turned from a little-known local saint (awliya') into the third most venerated character in the Muslim hagiography of Southern Dagestan after the 40 legendary Arab shahids in the town of Derbent known as Kyrkklar, and sheikh Pir Suyeyman in the holy mountain of Shalbuzdag and in the abandoned sacred village of Lgar-Pirkent. By its type, Muslim holy-fools are close to the new saints from various religious groups, appeared in the post-Soviet space, including the Shiite sheikh Mir-Movsum-agma, better known as the Baku "Boneless Saint," Et-agma (1883–1950), and Orthodox blessed elders like Matrona of Moscow (1885–1952). To date, the Lutkun holy-fool has not yet been studied. The article proposes a*

*“thick description” of the two holy places related to Waghuf-buba. The focus is made on the entangled narratives in his cult — popular Islamic, Sufi, Soviet and national. The cult’s epistemology, formation and dissemination are examined. The research relies on interviews, epigraphy, handwritten primary sources, photo documentation, as well as Internet blogs in Lezgin, Arabic and Russian.*

**Keywords:** Muslim hagiography, holy-fool (*awliya*), sacred site, *karamat* miracles, pilgrimage, entangled history, (post-)Soviet Southern Dagestan.

## Этнографы находят нового святого

В 1982 г. ленинградское отделение издательства «Наука» опубликовало выдержки из архивных материалов известного этнографа Леонида Ивановича Лаврова (1909–1982). Одна запись из его полевого дневника 1953 г. сообщает про чудного старика-лезгина, которого считали святым шейхом и который был одновременно объектом насмешек и почитания. В нем было что-то необычное, и цепкий глаз этнографа-полевика выхватил его из толпы. Ввиду важности цитаты, приведем ее полностью:

С 20 июля по 4 августа [я] работал в лезгинском сел[ении] Ахты... В Ахтах... на улице и на базаре часто попадался мне какой-то старик, волочащий парализованную ногу. Несмотря на жару, на нем надеты тулуп и лохматая шапка. Это шейх, о котором ходит слух, будто он способен за полчаса перемещаться на 100 км и более. Многие верят, что, намочив его тулуп в реке, можно вызвать дождь. Рассказывают, что этот 70-летний паралитик по пять-шесть раз в году совершает восхождение на «священную» гору Шалбуздаг <sup>1</sup>.

Главной задачей полевого дневника, в понимании советской этнографической школы, к которой принадлежал Лавров, считалась максимально подробная и объективная запись информации, собранной «в поле». От этнографа на этом этапе не требовалось приводить оценку описываемым явлениям. Текст должен был

1. Лавров Л. И. Этнография Кавказа (по полевым материалам 1924–1978 гг.). Л.: Наука, 1982. С. 149–150.

быть максимально обезличенным<sup>2</sup>. И все же в заметке Лаврова чувствуется подтрунивание ученого-атеиста над суевериями верующих, укладывающееся в советский научно-политический дискурс борьбы с «религиозными пережитками» как реликтом прошлого, недаром автор закавычил понятие «священная»<sup>3</sup>. Надо пояснить цитату: могила шейха Пир (Мир) Сулеймана, легендарного средневекового исламизатора края, на горе Шалбуздаг, наряду с кладбищем 40 шахидов-исламизаторов на северном кладбище Дербента (тюрк. Кырхляр) — это издавна два наиболее почитаемых святых места у мусульман региона<sup>4</sup>. Паломничество (*зиярат* — от араб. *зийара*) на Шалбуздаг до сих пор совершается в основном в первые две декады августа. В период массовых антирелигиозных гонений 1930-х гг. оно приостановилось, но стихийно возобновилось после легализации ислама в конце Великой отечественной войны и особенно смерти Сталина в марте 1953 г. Заметка Лаврова подразумевает конкретные случаи чудес, включая восхождение на Шалбуздаг в любое время года, в то время как святилище лежит в высокогорье и кроме позднего лета доступно лишь опытным альпинистам.

Ученый и не подозревал, что всего через несколько десятков лет вокруг фигуры встреченного им «паралитика» возникнет один из крупнейших культов святых в Южном Дагестане, ставший в начале 2000-х гг. третьим по значимости центром палом-

2. Громов Г. Методика этнографических экспедиций. М.: Изд-во Московского университета, 1966. С. 36.
3. Об этом важно для советской этнографии и конфессиональной политики понятия см.: DeWeese D. (2011) "Survival Strategies: Reflections on the Notion of Religious 'Survivals' in Soviet Ethnographic Studies of Muslim Religious Life in Central Asia", in F. Muhlfried, S. Sokolovskiy (eds) *Exploring the Edge of Empire: Soviet Era Anthropology in the Caucasus and Central Asia*. Berlin: LIT, pp. 35–58; Алымов С. Понятие «пережиток» и советские социальные науки // Антропологический форум. 2012. № 16. С. 261–287. Не стоит слишком строго судить Лаврова за архаизацию культа святых и его имплицитную атеистическую критику. Его описание несет характерные черты его эпохи, но при этом честно и емко. В нем заметно дистанцирование ученого от объекта исследования. Похожая оптика внешнего скептического наблюдателя неизбежно присутствует и в нашей статье, принадлежащей к идущей через Лаврова научной традиции антропологии религии, пусть мы и не сомневаемся в чудесах и святости шейха Вагүф-буба.
4. Шихсаидов А.Р. Распространение ислама в Южном Дагестане в XX–V вв. // Ученые записки Института истории, языка и литературы им. Г. Цадасы. Махачкала, 1959. Т. VI. С. 160; Лавров Л.И. Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках. Ч. 2. Надписи XVIII–XX вв. М.: Наука, 1968. С. 145–146; Аликберов А.К. Кырхляр // Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь / Под ред. С. М. Прозорова. М.: Восточная литература, 2006. Т. I. С. 237.

ничества после Кырхляра и Пир-Сулеймана. Сегодня нарративы об этом и других святых местах, называемых в Южном Дагестане *пир* или *зиярат*, как и о связанных с ними шейхах, циркулируют не только изустно, но также и в интернете. У блогера из Северного Азербайджана, пишущего в социальной сети «ВКонтакте» под псевдонимом Али Албанли, приведена разобранная нами выше цитата из Лаврова с расшифровкой имени этого нового советского святого<sup>5</sup>. Им оказался сторож, а впоследствии пенсионер колхоза им. Ленина с. Луткун Ахтынского района ДАССР по имени Вагыф или Вагуф-буба (лезг. Вагъуф буба) Исмаилов. Луткун — горное селение в 8 км от райцентра с. Ахты, где Лавров и видел его. Верность такой расшифровки имени и биографии подтверждают наши полевые материалы<sup>6</sup>.

Мы сами случайно узнали о Вагуф-буба не из Рунета и не из дневников Лаврова. Не каждому этнографу доводится встретить среди своих респондентов живого святого. Обидно, что Лавров не воспользовался такой редкой удачей. Ему помешала не только табуированность темы в поздней советской этнографии, но также незнание лезгинского языка и сложившийся у него круг респондентов из числа партийных деятелей и светских учителей школ, с которым беспартийный, неграмотный и религиозный Вагуф-буба, к тому же плохо знавший русский язык, был несовместим. После исламского бума рубежа веков собирать полевые материалы о культе святых стало легче. Парадоксальным образом с культом Вагуф-буба мы столкнулись в бывшей антирелигиозной зале краеведческого музея. Это случилось в конце августа-сентябре 2021 г., когда мы вместе с Шамилем Шихалиевым работали в Южном Дагестане<sup>7</sup>.

В поисках «житий» новых шейхов лезгин долины реки Самур мы сперва отправились в с. Ахты, где в первой трети XX в. име-

5. Албанли А. Лезгинский чудотворец Вагъуф-буба // Дзен. 27.07.2020 [<https://zen.yandex.ru/media/albanvi/lezginskii-chudotvorec-vagufbuba-5f1eeb1fcb870d-0ab3b04796>, доступ от 29.06.2023].

6. ПМА. Интервью Ш. Ш. Шихалиева и И. А. Чмилевской с Чамсият, внучкой Вагуф-буба и хранительницей его святого места. Луткун, 03.09.2021.

7. В статье использованы материалы, собранные в ходе выполнения проекта: «Рождение национальной мусульманской историографии на пограничье империй: арабо-тюркские нарративы „истории народов“ первой половины XX в.», грант № 22-28-01869 Российского научного фонда (РНФ). Мы выражаем благодарность Российскому научному фонду, нашим респондентам, а также анонимным рецензентам статьи и консультировавшему нас знатоку исламских древностей и истории Южного Дагестана З. Ш. Закарияеву.

лось несколько почитаемых святых мест — *пиров*, связанных в исторической памяти мусульман с арабами-исламизаторами и суфийскими наставниками. Оказалось, что наиболее почитаемые святилища в центральной части селения снесены еще при антирелигиозных гонениях 1930-х гг. Вместе с ними трактор сбросил в реку камни и кости двух средневековых родовых кладбищ<sup>8</sup>. На их месте в середине XX в. разбили небольшой парк им. Тагира Хрюгского, украшенный небольшой стандартной статуей «голосующего» Ленина на горке возле Дома культуры и здания бывшего райкома КПСС, в котором с 1996 г. размещается Ахтынский краеведческий музей. С другого конца парк обрамляет памятник-мемориал народному лезгинскому поэту Тагиру Хрюгскому (1893–1958), скончавшемуся в Ахты и похороненному под этой колонной, увенчанной бронзовым бюстом поэта в 1960-е гг. Это лаицизированный мемориал, аналогичный памятнику на могиле аварского народного поэта Гамзата Цадасы (1877–1951) в Махачкале (1956). В нем заключено советское понимание сакрального публичного пространства, и с мусульманскими святилищами у него нет ничего общего. Устные предания о местных досоветских *пирах* в Ахты стерлись из исторической памяти. Паломничество к ним прекратилось еще в советское послевоенное время, и даже имен этих шейхов никто не помнит.

Потерпев неудачу с мусульманской агиографией в райцентре, мы заглянули в Ахтынский краеведческий музей. В одном из его последних залов на первом этаже наше внимание привлекли два портрета сурового вида прищурившегося старика с длинной седой бородой, в папахе и зеленом бешмете. Они явно были вставлены в еще советскую атеистическую, по сути, экспозицию о мировых религиях позднее. Директор музея, Ахмед Фикретович Дагларов, рассказал, что это — лезгинский святой Вагуф-буба, умерший в 1972 г. и до сих пор почитаемый у местных жителей. Его слава (и святость) связаны с множеством прижизненных и посмертных чудес (*карамат*)<sup>9</sup>. Сам директор, похоже, верил в эти чудеса не более Лаврова, но, в отличие от последнего, над ними открыто не подсмеивался. Он — из потомственной атеистической семьи советских учителей. До него музеем руководил

8. ПМА. Интервью Ш. Ш. Шихалиева и И. А. Чмилевской с А. Ф. Дагларовым, директором Ахтынского музея, Ахты, 29.08.2021.

9. ПМА. Интервью Ш. Ш. Шихалиева и И. А. Чмилевской с А. Ф. Дагларовым, 03.09.2021.



в 1959–1990 гг. его отец, а создал в 1937 г. этот богатейший сначала школьный, а затем районный музей его дед. Сохранив экспонаты антирелигиозного музея, экспозиция теперь показывает ислам как национальную традицию лезгин. Она пополнилась отдельными реликвиями со святых мест, включая два портрета святого Вагуф-буба.

Заинтригованные рассказом Ахмеда Фикретовича, мы отправились в Луткун, чтобы собрать про шейха наиболее полную информацию. Мы оказались там 3 сентября; время массовых летних паломничеств к Вагуф-буба уже закончилось, поэтому толп паломников мы не встретили. Но нам сразу указали, как проехать к дому, где шейх жил и скончался. Сегодня в нем живут его потомки. Хранительница *пира*, приемная внучка святого Чамсият (1960 г. р.) тепло приняла нас и подробно рассказала о своем знаменитом деде. Она немного говорит на русском, но предпочитает общаться на родном ей лезгинском. Идти на кладбище было уже поздно. Солнце садилось, а по общему поверью мусульман (соблюдаемому в Дагестане) посещать кладбище после захода опасно, ведь до рассвета над ним обретают свою власть джинны, которые пусть нередко исповедуют ислам, но могут вселиться в людей и вызвать тяжелую болезнь. На следующий день мы были у *пира* на кладбище, а в 2022 г. опять посетили оба *пира*, но на месяц раньше, застав на них множество паломников, особенно много в доме святого.

Трехлетнее включенное наблюдение паломничества к *пирам* Вагуф-буба и изучение его культа с центром в Луткуне позволило собрать немало материалов, преимущественно устных<sup>10</sup>. Это подробные интервью, большинство из которых записано на диктофон, а также результаты включенного наблюдения паломничества в 2021–2023 гг. Сфотографированы и проанализированы надписи на кладбище, где похоронен святой, его реликвии, хранящиеся в доме-*пире* в Луткуне и у его последователей в Ахты, публикации, видеоматериалы и фотографии на лезгинских блогах Рунета. Этот обширный комплекс источников позволяет ра-

10. Поздней осенью 2023 г. были обнаружены уникальные письменные источники о Вагуф-буба последней трети XX в. В частности, З. Ш. Закарияев выявил письмо на арабском языке, позволяющее предположить, что в начальный период складывания культа шейха легитимность его чудес-карамат обсуждалась не только атеистическим советско-партийным начальством, но и среди мусульманских ученых-улемов. Эти источники не рассматриваются в нашей статье и заслуживают отдельной публикации.



зобратить кейс Вагуф-буба в современной мусульманской агиографии на реисламизированном постсоветском Северном Кавказе. Что он говорит о ее более общих тенденциях? Насколько консервативная в принципе мусульманская агиография изменилась после длительной советской секуляризации, сопровождавшейся уничтожением святых мест, старых кладбищ, живых шейхов и их последователей? Сохранила ли она преемственность с досоветскими верованиями и что случилось с ней за последние тридцать лет радикальной десекуляризации? Какие нарративы можно выделить в современной агиографии, как они сочетаются друг с другом? Эти вопросы определяют общее направление нашего исследования и содержание этой статьи.

### Формирование культа Вагуф-буба в долине Самура

Култ Вагуф-буба, судя по воспоминаниям луткунцев и ахтынцев, постепенно сложился к началу 1990-х гг.<sup>11</sup> В нашем распоряжении почти нет точно датированных источников об этом «темном» периоде. На то, что могила будущего святого после его смерти не особенно почиталась, указывает ее расположение на краю кладбища и оформление эпитафии. Сохранилась изначальная скромная стела, ныне прислоненная к более позднему побеленному надгробию 2000-х гг. Она незаметна за высокой, по грудь взрослому мужчине каменной оградой с арабским текстом *шахады* («Нет божества кроме Аллаха и Мухаммад — посланник Его») на внутренней стороне. Это небольшой камень размером 47 x 60 см с грубоватой краткой арабской врезной эпитафией и двумя датами в простеньком картуше:

Первые две строки содержат благочестивую формулу *шахады*. Текст на 3–4 строках переводится как: «Скончался Вагуф сын Исма'ила, 1311–1395». Здесь будущий шейх еще не величается *буба* (лезг. уважит. «отец»). Надпись отражает влияние поздней советской традиции писать на надгробии год рождения и смерти покойного. При этом составитель надписи точно передал дату рождения шейха по хиджре. 5 ша'бана 1311 г. х., считающееся, по устным преданиям, днем рождения Вагуф-буба, приходится на 11 февраля 1894 г. Но современного мусульманского календаря у него не было, и он ошибочно отнес 1975 г. к 1395 г. х., хотя он

11. ПМА. Интервью Ш.Ш. Шихалиева и И.А. Чмилевской с Чамсият. Луткун, 03.09.2021.

соответствует 1391–1392. Характерно отсутствие в надписи более длинного благочестивого трафарета дореволюционных, ранних советских и современных мусульманских надписей, величающего умершего «покойным и прощенным [Богом]» за совершенные при жизни грехи и призывающего благословение Божие на имена погребенного и его отца. К началу 1970-х гг. этот трафарет исчез в Южном Дагестане. Эпитафия не свидетельствует о высоком социальном статусе покойного. Отсутствует и титул святого — *шейх* или *вали*. Надпись на поставленной в 2000-е гг. высокой стеле с закругленным навершием представляет собой дословный перевод первоначальной арабской эпитафии на лезгинский язык — «Исмаилан хва Вагъуф буба, 1894–1972» (лезг. — сын Исмаила Вагуф-буба, 1894–1972), — но уже с прибавлением к имени титула святого *буба*.



لا اله الا الله

محمد رسول الله

وغوف بن اسماعيل

قد مات ١٣٩٥ — ١٣١١

**Ил. 1. Две эпитафии Вагуф-буба на его *пире*  
в с. Луткун. Фото В.О. Бобровникова, август 2022 г.**

Следующее по времени свидетельство о Вагуф-буба относится к 1991 г. Это черно-белый снимок, сделанный известным советским фотохудожником Александром Щемляевым в лезгинском горном селении Ухул Ахтынского района в 25 км от Луткуна<sup>12</sup>. На нем на веранде традиционного горского дома стоят мать и дочь. Они держат три увеличенные фотографии. В руках у матери копия известного дагерротипа имама Шамиля с сыновьями Гази-Мухаммедом и Мухаммедом-Шапи, оригинал которого был снят в Калуге 26 августа 1866 г. по случаю принесения ими присяги на верность императору Александру II, и фото И. В. Сталина, приветствующего с мавзолея трудящихся, с грудью, полной орденов и в форме генералиссимуса СССР, сделанное в честь присуждения ему этого звания 27 июня 1945 г. Дочь же держит перед собой увеличенное фото... Вагуф-буба, по которой художник Р. М. Мухуров нарисовал портрет шейха, выставленный сейчас в Ахтынском музее. С этой фотографии, похоже, сделаны портреты святого, украшающие ныне помещения в доме шейха и залу Ахтынского музея.



**Ил. 2. Старый Дагестан, жительницы высокогорного села Ухул.  
Фото А. Щемляева, 1991 г.**

12. В 2016 г. это фото было выложено онлайн в сеть мессенджера Телеграм, где оно доступно доньше. См.: Старый Дагестан. Прошлое нашей республики // Telegram. 2016 [[https://t.me/old\\_dagestan](https://t.me/old_dagestan), доступ от 02.07.2023].

Из фотографии следует, что к 1991 г. новый луткунский шейх уже был широко известен в Ахтынском районе. В это время для каждого дагестанского селения огромное значение приобрели местные исламские реликвии. Из исламских древностей в Луткуне имелись намного более древние места памяти — одна из древнейших в республике джума-мечетей с арабскими надписями XI–XIII вв.<sup>13</sup>, медресе при ней, мавзолеев двух средневековых арабских шейхов первой половины XV в. из Шама (Сирии) Исы-хаджи и Мусы-хаджи, которые, согласно местной легенде, распространяли исламские знания в долине Самура<sup>14</sup>. Однако все эти сооружения в первой половине 1990-х гг. лежали в руинах, эпитафии обоих шейхов не сохранились. Исламские древности Луткуна не могли соперничать с более поздней, но и более импозантной соборной мечетью в соседнем райцентре Ахты, основанной полулегендарным исламизатором Северо-Восточного Кавказа Абу Муслимом, полностью перестроенной в 1899 г., вновь отремонтированной и открытой в 1996 г.

Быстро набиравший популярность культ Вагуф-буба затмил *пир* Исы и Мусы. Центр кладбища с горки, где стоит их мавзолеев, переместился к его концу метров на 200 ниже, где у входа на кладбище стоит надмогильная стела Вагуф-буба. Рядом могилы его жены Фатимы Алисултановны Исмаиловой (1896–1993) и приемной дочери Хадижат Магамедовой (1937–2009), первых хранительниц *пиров* Вагуф-буба в Луткуне. Ниже их могил, на другом конце луткунского кладбища похоронен скончавшийся в середине 2010-х гг. ученик шейха Микаил Мурсалов (ум. в сер. 2010-х гг.) из с. Гра со своей женой Инжи-хатум Ахмедовой (1934–1991). Он завещал похоронить себя в Луткуне. На его могиле поставили стелу с арабской эпитафией, которую тот приготовил для своего наставника, но не успел поставить<sup>15</sup>. Это врезная огласованная надпись на плите из желтоватого дербентского песчаника грубоватым *насхом* с огласовками и несвободная от грамматических ошибок. Ее нижнюю половину под звездой с полумесяцем и цветочным орнаментом, выполненными низким

13. Закарияев З.Ш. Арабоязычная эпиграфика мечетей в лезгинских селениях Ахтынского района Дагестана (надписи XI–XVIII вв.) // Вестник СПбГУ. Сер. Востоковедение и африканистика. 2021. Т. 13. Вып. 4. С. 550–552.

14. ПМА, сентябрь 2021 и август 2022 г., с. Луткун Ахтынского района Республики Дагестан.

15. ПМА. Интервью В.О. Бобровникова, Ш.Ш. Шихалиева и И.А. Чмилевской с Ш. Мирзоевым. Луткун и Ахты, 31.08.2023.

рельефом, занимает текст *шахады* и краткой молитвы-*ду‘а*, под которыми вместо имени похороненного здесь Микаила значится Вагуф. На стеле, как на святом месте, повязана выцветшая зеленая ленточка. Всего на луткунском кладбище сегодня стоят три стелы с эпитафиями Вагуф-буба.

В память о рождении, а также кончине и погребении шейха, чудесно случившихся день за днем 11–13 февраля, оба святых места посещает масса паломников из Ахтынского, Рутульского и других сельских районов Южного Дагестана, Дербента. Некоторые приезжают к луткунскому святому издалека, из Северного Дагестана и Азербайджана и даже Чечни. В это время в доме святого устраивают коллективные радения — *мавлиды* с благочестивыми песнопениями, рассказывающими о рождении пророка Мухаммеда и основных догматах ислама. Кроме того, толпы паломников посещают Луткун каждым летом. По общим правилам паломничества-зийара, каждого паломника кормят. Он обретает благословение (от араб. *баракат*) шейха и его заступничество перед Аллахом, помогающее исполнению просьб о выздоровлении и решении разных семейных проблем. Взамен он оставляет на *пире* добровольную милостьню (*садака*) продуктами или деньгами, составляющую одно из условий выполнения его просьбы к Богу при посредничестве святого. После исполнения желания, обычно на следующий год, паломник вновь посещает *пир*, раздавая на нем *садака*. Во время одного из посещений святого места в августе 2022 г. мы тоже передали хранительнице 500 руб., как того требует обычай. При нас мужчина принес на *пир* в *садака* мешок картошки. Прощаясь, Часият говорила нам по-русски и по-лезгински: «Пусть Аллах примет вашу *садака*!», «Пусть вам будет *баракат* от посещения шейха!», «Благополучного пути!», «Пусть ваши цели достигнут успеха!», «Пусть Аллах примет ваши молитвы»!

Пожертвования могут быть больше. Они составляют значительную часть бюджета потомков и всего рода (*тухум*) последней жены святого. Благодаря им в 1990-е — 2000-е гг. к дому сделали пристройку с большим залом для угощения и комнатами для ночевки паломников. Большинство реликвий и вещей, в частности большие ковры, появились в доме после признания Вагуф-буба святым. Часть ежегодно собираемых средств отходит в виде подобных пожертвований-*садака* мечетной общине. Они помогли в 1994 г. построить новую джума-мечеть, а в 2002 г. —

медресе<sup>16</sup>. Потребность в *баракате* шейха не иссякает: к нему идут бесплодные женщины, немощные и тяжелобольные, отчаявшиеся обрести исцеление у врачей, несчастливые в семейной жизни и бизнесе, просто благочестивые паломники, для которых оба *пира* Вагуф-буба в Луткуне — зримое воплощение ислама. Большинство паломников — женщины, но встречаются среди них и мужчины.



**Ил. 3. Чамсият, хранительница *пира* Вагуф-буба в Луткуне под портретом святого. Фото И.А. Чмилевской, сентябрь 2021 г.**

Новая иерархия шейхов и святых мест отразилась в микротопонимике и даже на дорожных указателях. Улица Луткуна, на которой стоит дом Вагуф-буба, получила его имя. Повернув с нее на переулок, ведущий к сельскому кладбищу, на небольшой площади с фонтаном постройки 1986 г. под баннером с благочестивой цитатой из сборника хадисов ал-Бухари видишь указатель для паломников с надписью, путающей реалии современности и прошлого на русском и английском языках, установленный вполне официально сельской администрацией Луткуна: «Святыни Вагуф-буба и братьев миссионеров из Саудовской Аравии Гаджи

16. ПМА, август 2022 г., с. Луткун Ахтынского района Республики Дагестан. Ср. краеведческие заметки о Луткуне на сайте выходцев из селения: Керимов Б. Луткун/Луткунар // Ахцагь район/Ахтынский район. В контакте [[https://vk.com/wall-39657250\\_265](https://vk.com/wall-39657250_265), доступ от 03.07.2023].

и Мусы / *Holy sites of Vaguf Buba and brothers-missioners Haji and Musa from Saudi Arabia*». Характерно, что в перечне «святынь» на первое место поставлена могила-*пир* Вагуф-буба, а имена арабских шейхов перепутаны. Указатель писал явно не луткунец, принявший за имя шейха Исы его титул *хаджи*. Сам шейх перед смертью наставлял своих последователей, чтобы они сначала делали *зиярат* сперва к его «старшим братьям-арабам» и только после этого шли к его могиле<sup>17</sup>. Однако с ростом популярности Вагуф-буба порядок паломничества изменился.

Из двух *пиров* шейха главным центром паломничества стал жилой дом потомков последней жены святого по ул. Вагуф-буба, 57. В нем несколько различных по назначению пространств, связанных с порядком совершения обрядов паломничества. От жилых помещений семьи внучки святого по имени Чамсият (1960 г.р.) по линии его приемной дочери Хадижат, прежней хранительницы *пира*, они четко не отделены. Эту обязанность до 1993 исполняла вдова Вагуф-буба Фатима, после ее смерти — Хадижат, а после кончины последней в январе 2009 г. — Чамсият. Чтобы попасть в святая святых *пира* — комнатку-*худжру* без окон размером примерно 1,5 на 2 метра, в которой Вагуф-буба молился, надо пройти ворота и побеленный коридор ее дома, двор, веранду и спальню. Пол ее в несколько слоев устлан коврами. Из личных вещей святого здесь сохранилась только его трость. Четки он завещал похоронить с собой, а стеганный кафтан остался у потомков одного из его учеников в Ахты. Все убранство *худжры* относится к 2000-м годам, включая имитирующие реликвии шейха длинные четки из 99 бусин по числу прекрасных имен Аллаха, намазлык и стеганный пиджак. На стене — зеркало с 99 прекрасными именами Аллаха. Напротив висит сделанный пастелью по фото портрет святого в рамке, за стекло которой вставлено несколько черно-белых фотографий, изображающих Вагуф-буба на разных святых местах долины Самура и портрет старшего современника Вагуф-буба, знаменитого «бескостного святого» Мир-Мовсумага (1883–1950) из Баку. Стены увешаны благочестивыми картинками ал-Ка'бы в Запретной мечети Мекки и Мечети Пророка в Медине, черно-белыми копиями татарских и османских благочестивых картинок-*шамалей* с пророком Мухаммадом и его священными реликвиями.

17. ПМА. Интервью В.О. Бобровникова, Ш.Ш. Шихалиева и И.А. Чмилевской с Ш. Мирзоевым. Луткун и Ахты, 31.08.2023.





**Ил. 4. Худжра-молельня Вагуф-буба в с. Луткун.  
Фото В.О. Бобровникова, август 2022 г.**

Негласный порядок *зиярата* следующий. Во дворе Чамсият встречает паломников и ведет их сначала в обширную гостевую залу, в 1980-е — 1990-е гг. пристроенную к двору справа. С раннего утра до поздней ночи для них здесь (кроме дневных часов месяца поста в рамадан) накрыт стол. Чамсият, по возможности, присоединяется, с удовольствием рассказывая о своем деде. Мы заметили, что паломники и паломницы садятся за один стол. Возможно, в смягчении жестких требований половой сегрегации по шариату в Южном Дагестане можно видеть влияние секулярной советской эпохи. После угощения паломники посещают *худжру* Вагуф-буба, где читают молитву (*ду'а*), прося шейха помочь в обращенной к Аллаху просьбе чудесного исцеления или исполнения иного желания, а под конец оставляют милостыню (*садака*) продуктами или деньгами, раздают детям конфеты. Эти обряды сами паломники одобряют как «шариатские».

Но не все паломники, по замечанию хранительницы, верно соблюдают правила *зиярата*. Чамсият и ее сын жаловались на «шарлатанов», которые пытаются отрезать кусок материи от пиджака, чудесно заменившего хранящийся в Ахты подлинный бешмет Вагуф-буба, или завязать во время паломничества



в узел свои волосы, чтобы просьба к Аллаху с помощью благословения (*барака*) святого места стала действеннее, или, наконец, зарезать в качестве садака черного барана или козу, а затем тут же на *пире* помазать себя их кровью. Эти «нешариатские» поступки на своем родовом святилище хранители пытаются не допускать<sup>18</sup>. Вместе с тем мы не видели, чтобы Чамсият кого-нибудь поправляла, хотя среди паломниц встречались женщины без платка, в платье с короткими рукавами и ярким маникюром, что осуждается по шариату.

Обряды, хранители и внешний вид луткунского святого места в жилом доме похожи на те, что приняты на других *пирах* Южного Дагестана и Азербайджана, в частности на святилище Назара Халиф-буба в с. Курах, куда можно пройти, лишь войдя в частный дом. Обязанности хранителей святилищ нередко выполняют женщины из числа родственников погребенного тут шейха. Например, хранительницей святилища-*зиярата* Халбат в Утамыше 17 средневековых халватийских шейхов в период советских гонений на религию была благочестивая старушка Патимат, похороненная рядом с ними. В постсоветское время ее обязанности более 20 лет выполняла вдова сельского имама, восстановившего Халбат в 1991 г. и скончавшегося во время хаджа в Сирии в 1996 г. Особенно поразительны параллели между *пирами* в жилых домах Вагуф-буба в Луткуне и Мир-Мовсум-ага в квартале Ичери-Шехер старого Баку, насыщенное описание которого недавно опубликовала Цыпилма Дариева<sup>19</sup>. В роли хранительниц *пира* «бескостного святого» также выступают женщины. Похожи внешний вид святилища и обряды паломничества. Можно предположить, что оба *пира* относятся к общему типу (пост)советских святилищ в жилых домах.

Второй пир Вагуф-буба на кладбище Луткуна отмечает теперь трехметровая надмогильная стела 2000-х гг. из дорогого дербентского песчаника, установленная ахтынским почитателем шейха. Внизу на ней изображен стандартный набор атрибутов благочестивого мусульманина — посох, четки и кумган для ритуальных омовений; на верху — мечеть с минаретом и раскрытым Кораном. Для паломников, читающих на кладбище *ду'а*, возле могилы Ва-

18. ПМА. Интервью Ш.Ш. Шихалиева и И.А. Чмилевской с Чамсият. Луткун, 03.09.2021.

19. Дариева Ц. Бакинский «бескостный» святой: мусульманское паломничество в секулярном городе // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 2. С. 214–217.

гуф-буба поставлен широкий навес. Сразу за стеной кладбища под другим навесом на средства четы Сулеймановых выстроена беседка для исполнения здесь коллективных *мавлидов* с длинной скамьей и столом для раздачи *садака*. Эти обряды паломничества, по мнению сторонников культа святых, совершенно «шариатские». Но совершают здесь и порицаемые ревнителями чистоты ислама «нешариатские обычаи». Женщины, составляющие большинство паломников, повязывают на ветках близлежащих деревьев и на надмогильных стелах свои платки. Несколько шелковых платков было обвязано вокруг стелы Вагуф-буба. Мы посещали Луткун во время пандемии коронавируса и заметили, что на деревьях у мавзолея арабов-исламизаторов Исы и Мусы привязывают даже одноразовые маски, когда нет платка под рукой<sup>20</sup>. Периодически эти подношения снимают хранители *пир*а. Другие распространенные «нешариатские обряды» паломничества — поедание земли с могилы, помогающее, по поверью, избавиться от болезни, а пьяниц выводящее из запоя, либо зажигание лампад на могиле вечером по четвергам, как в близком к Луткуну Хлюте — на могиле Вагуф-буба не практикуются.

Судя по нашим наблюдениям, паломники и особенно паломницы не ограничиваются посещением двух *пиров* Вагуф-буба в Луткуне. До или после них они едут на другие святые места долины Самура. Они поднимаются от могилы Вагуф-буба к мавзолею арабов Исы и Мусы. После святылец Луткуна нередко совершают паломничество в с. Хлют выше по течению реки Самур к *пир*у Текке трех суфийских наставников братства Халватийа XVI–XVII вв., над могилами которых в 2012 г. был возведен новый мавзолей. Мы сами проделали такой путь и заметили в Хлюте пару паломниц, которых мы видели сначала в жилом доме, а затем на могиле Вагуф-буба. Кроме того, паломники заезжают в *пир* суфийского шейха Штульского из братства Накшбандийа-Халидийа, погибшего в 1930 г. во время подавления возглавленного им восстания против коллективизации. Еще больше паломников в августе отправляется перед или после Луткуна на гору Шалбуздаг, путь туда лежит через с. Мискинджа, откуда к подножию горы и обратно в первой половине августа регулярно ходят обслуживающие паломников маршрутки.

20. ПМА, сентябрь 2021 и август 2022 г., с. Луткун Ахтынского района Республики Дагестан.

Тем самым паломники связывают святые места в ритуальные сети, уходящие корнями в советское время, если не в более ранние эпохи. Любопытно, что сам Вагуф-буба при жизни был заядлым паломником. Несмотря на немощ и болезнь ног, в старости шейх регулярно объезжал *пиры* Южного Дагестана и Азербайджана, перебираясь вместе с группой паломников с одного на другую. В Луткуне он часто пропадал на *пире* Исы и Мусы. Вероятно, во время одного из таких паломнических туров его сфотографировали на *пире* Текке в Хлюте. Селфи тогда еще не существовало, поэтому он явно совершал *зиярат* не один, но в группе с фотографом. Получается, что сеть святилищ, в которую сейчас включены *пиры* Луткуна, действовала еще во второй половине XX в., если не ранее. Отсюда пошли популярные у паломников рассказы о чудесных мгновенных перемещениях Вагуф-буба на разные святые места, в особенности на Пир-Сулейман на горе Шалбуздаг.

### Сплетенные нарративы «жития» Вагуф-буба

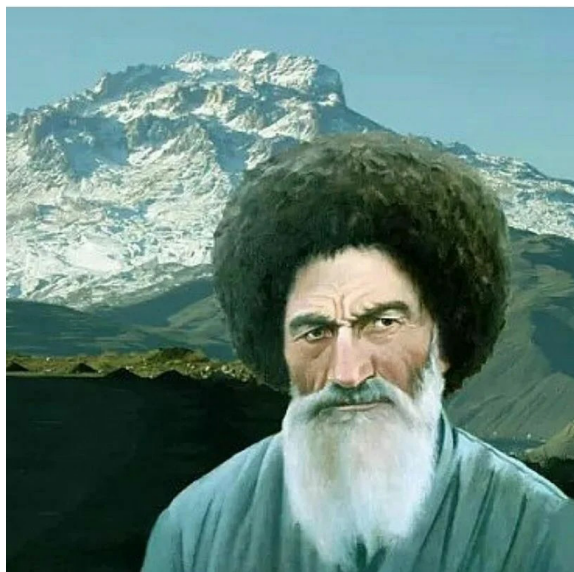
Широкое признание Вагуф-буба как святого-чудотворца произошло уже после его смерти. По верному наблюдению Жанны Корминой и Сергея Штыркова, для новых святых XXI в. смерть служит сигналом для стихийной канонизации<sup>21</sup>. Основные нарративы «жития» нового святого сложились в постсоветские десятилетия не без влияния советской литературы о культе святых в исламе, хотя и с отрицанием ее атеистических установок. Если в обрядах *зиярата* больше преемственности с досоветской агиографией, довольно подробно описанной в литературе<sup>22</sup>, то в нарративах о Вагуф-буба больше разрывов с ней.

Биография Вагуф-буба в изложении Али Албанви и на других русско- и лезгиноязычных сайтах Рунета отличается по стилю от заметки Лаврова. Отношение к этому персонажу в ней не просто благочестивое. Это уже агиография. На первое место выходит национальная идентичность. Символичен раскрашенный портрет Вагуф-буба на фоне заснеженной вершины Шалбуздага, помещенный в начало статьи Албанви. Автор явно сравнивает значение Вагуф-буба для лезгин с похороненным на этой горе Пир-Су-

21. Кормина Ж., Штырков С. Старица и смерть: заметки на полях современных житий // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 1. С. 108–109.

22. Мещанинов И. Пыры Азербайджана // Известия Государственной академии истории материальной культуры имени Н. Я. Марра. 1931. Т. 9. Вып. 4. С. 7.

лейманом. Шалбуздаг здесь — логотип Лезгистана. Пусть всплеск национализмов на Северном Кавказе 1990-х гг. миновал, а национальные движения, включая лезгинский «Садвал», распались, чувство национальной гордости заставило Албанви назвать статью «Лезгинский чудотворец Вагуф-буба»<sup>23</sup>. Похожее гибридное житие, в котором переплелись советский, постсоветские национальный и исламский нарративы, опубликовано в другом лезгинском блоге:



**Ил. 5. Раскрашенный портрет Вагуф-буба по фотографии на фоне г. Шалбуздаг, на платформе dzen VK**

Святой Вагуф буба является одним из ярких представителей агииологии Лезгин. Он родился в с. Усур, потом переехал в с. Луткун Ахтынского района. Никакого религиозного образования не получал. Обладал даром предвидения, лечил людей от многих болезней. Он приходил туда, где находится больной, не дожидаясь специального приглашения. Лечил, водя руками над головой. Временами куда-то исчезал, потом появлялся. При жизни он неоднозначно воспринимался окружающими. Почитание его из-за его необычных способностей сочеталось с отношением к нему как к человеку со странностями. Одновременно следует отметить, что популяр-

23. Албанви А. Лезгинский чудотворец Вагуф-буба.

ность этого святого была так велика, что в 70-е гг. XX века вопрос «О вредном влиянии Вагъуф буба на моральные устои социалистического общества» обсуждался на бюро Ахтынского райкома компартии. Могила Вагъуф буба, умершего в конце 70-гг. XX века[,] находящаяся в селении Луткун Ахтынского района[,] превратилась в Пир (святилище. — И. Ч., В. Б.). День рождения Вагъуф буба до сих пор каждый год отмечается как всенародный праздник во второй декаде августа в течение трех дней<sup>24</sup>.

В этом тексте нет оскорбительных для верующего кавычек у слова святой. Шейх представлен в нем в позднесоветском по происхождению образе народного целителя. Имеются наукообразные ссылки на источники, впрочем, перепутанные, как и даты. Здесь еще более отчетливо, чем у Лаврова, Вагуф-буба предстает в образе гонимого чудотворца-аутсайдера атеистического советского общества, напоминающего юродивого в православной традиции.

Стимулом стихийной канонизации, вероятно, послужила бурная реисламизация дагестанской глубинки конца 1980-х — 1990-х гг. и подъем в ней национальных движений. Популярными персонажи исторической памяти этого периода попали вместе с Вагуф-буба и на фото Щемляева 1991 г. Чуть ли не общенациональным (и общеисламским) символом республики тогда стал имам Шамиль, заменивший в этой роли Ленина<sup>25</sup>. Несмотря на то, что по происхождению Шамиль был аварцем с севера Горного Дагестана, лезгины также считали его «отцом нации», помещая портреты имама на улицах и площадях, в кабинетах государственных чиновников и общественных деятелей. В беспокойные 1990-е гг. росла ностальгия по утраченной советской стабильности, популярным стал сталинизм. Исторические факты массового уничтожения при Сталине множества мусульман, исламских рукописей и книг, мечетей и медресе, святых мест, кладбищ, как это водится с коллективной исторической памятью, были забыты, как и российское подданство, принятое в калужской ссылке Шамилем. Имам с генсеком Компартии стали символами утраченного величия и современного единства мусульман Дагестана.

24. Луткун // ОК [2015] [<https://ok.ru/lutkun/topic/64087109561284>, доступ от 04.07.2023]. Сохранена орфография оригинала.

25. Longuet-Marx, F. (1998) "Le retour de l'imam", *Caucase. Axes anciens, nouveaux enjeux. Nouveaux mondes* 8: 165–176.

Рассказы паломников о святом позволяют выделить биографическую канву в агиографии Вагуф-буба. Оказывается, в Луткуне он был чужаком. Будущий шейх родился в многодетной горской семье в селении Старый Усур, в небольшом ущелье на север от Луткуна. По семейным преданиям, вместе с сестрой Бегисултан он переселился в Луткун в раннее советское время. По словам его правнука, «их оттуда народ ихний прогнал». Причиной изгнания был страх перед совершавшимися Вагуфом чудесами, в которых видели помощь джиннов<sup>26</sup>. Биографические сведения о шейхе скупы и трафаретны. Известно только, что в Луткуне он, вероятно, работал в колхозе сторожем, дважды или трижды женат, своих детей не имел, удочерил ребенка второй жены. Вагуф Исмаилов был неграмотен, не знал ни арабского, ни русского языков. Только накануне кончины он чудесным образом читал на чистом арабском языке «Йа Син» из Корана<sup>27</sup>.

Неграмотность будущего шейха, его безродность и неприкаянность, присутствующие в рассказах о нем, выделяют фигуру Вагуф-буба среди старых и новых святых Южного Дагестана и Азербайджана. В домодерном обществе основанием для святости могла стать принадлежность к числу исламских ученых-улемов и благородная, пусть нередко и подложная, генеалогия от пророка Мухаммеда. Недаром уничтоженная селом эпитафия 1200 г. х. (1785–86 г. н. э.) на мавзолее-кенотафе шейха Пир-Сулеймана в Лгаре гордо отмечала, что он был «из рода корейшитов и шейха Абу Муслима»<sup>28</sup>. Это тот же Абу Муслим, полулегендарный исламизатор всего Дагестана, про которого говорит строительная надпись на стене Ахтынской джума-мечети. Даже «бескостный святой», хотя и не был улемом, происходил от пророка Мухаммеда по линии седьмого шиитского имама Мусы Казима, что с рождения обеспечивало ему уважение и почет среди мусульман Баку и окрестностей<sup>29</sup>. Вагуф-буба же воспринимался властями и обществом как ненормальный, но был *аулия*.

Интересно, что сегодня в Дагестане *аулия* означает именно юродивого. Наиболее точным его переводом на русский будет

26. ПМА. Интервью Ш.Ш. Шихалиева и И.А. Чмилевской с Чамсият. Луткун, 03.09.2021; Интервью В.О. Бобровникова, Ш.Ш. Шихалиева и И.А. Чмилевской с Ш. Мирзоевым. Луткун и Ахты, 31.08.2023.

27. Там же.

28. Лавров Л.И. Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках. Ч. 2. С. 73.

29. Дариева Ц. Бакинский «бескостный» святой. С. 212–213.

«блаженный». Постсоветская мусульманская агиография края определяет юродивого шейха по принципу отрицания: это не исламизатор, не герой джихада (*муджахид* или *шахид*), не религиозный ученый, но, как и они, это умеющий совершать чудеса (*карама*т) умерший или чудесно исчезнувший праведник не от мира сего, при жизни нарушавший правила поведения в безбожном обществе и отличавшийся глубокой религиозностью<sup>30</sup>.

Путь в число мусульманских святых на Кавказе и других мусульманских регионах традиционно лежал через суфизм. Большинство наиболее популярных святых мест Дагестана, Чечни и Ингушетии принадлежит суфийским наставникам. При жизни Вагуф-буба не входил ни в одно суфийское братство, хотя и любил посещать святилище трех суфийских шейхов в с. Хлют в 16 км от Луткуна под характерным названием Текке, что означает обитель суфиев. Никаких следов бытования суфизма в виде духовных генеалогий (*силсила*), имен и портретов суфийских шейхов ни на одном из *пиров* в Луткуне нет. Судя по нашим полевым материалам, в Ахтынском районе в советское время не было практикующих суфиев<sup>31</sup>. Похороненная на Текке семья суфиев XVIII–XIX вв. — Мухаммед-Али-буба, его сын Садык-буба и внук Фезли-буба — принадлежала к братству Халватийа, давно исчезнувшему в Дагестане<sup>32</sup>.

Однако, когда мы в 2022 г. вновь заглянули в Хлют, бывший имам селения Сабир Махмудов рассказал, как после одного из посещений Вагуф-буба Хлюта три шейха Текке явились к нему и во сне передали ему разрешение (*иджаза*) наставлять в тарикате<sup>33</sup>. Документальных подтверждений этого предания мы не обнаружили. В Луткуне никто о нем не знает. Только в с. Ахты нам рассказывали, что у Вагуф-буба была суфийская *силсила*, которую, согласно завещанию, положили в его могилу вместе с чет-

30. ПМА, сентябрь 2021 и август 2022 г., сельские районы южного Дагестана и г. Дербент. Ср. понимание юродивого «маджнун» в британской Индии: Green, N. (2009) “Transgressions of a Holy Fool”, in B.D. Metcalf (ed) *Islam in South Asian Practice*, pp. 173–175. Princeton: Princeton University Press.

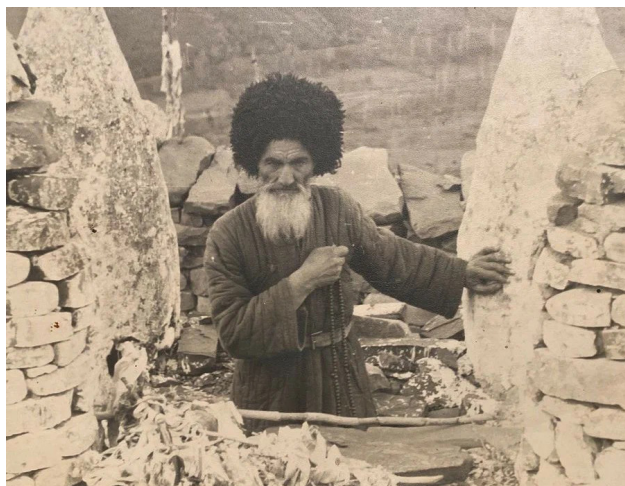
31. ПМА, сентябрь 2021 и август 2022 г., с. Ахты и Луткун Ахтынского района, с. Хлют Рутульского района Республики Дагестан.

32. Подробнее см.: Закарияев З.Ш. Генеалогия и силсила суфийских шейхов братства Халватийа из лезгинского селения Хлют // История, археология, этнография Кавказа. 2023. № 2. С. 335–363.

33. ПМА. Интервью Ш.Ш. Шихалиева и В.О. Бобровникова с С. Махмудовым в с. Хлют Рутульского района Республики Дагестан, 18.08.2022.



ками<sup>34</sup>. Скорее всего в этих рассказах следует видеть попытку легитимизировать теряющий популярность хлутский *пир* трех халватийских шейхов через почитаемого юродивого-*аулия*. Характерно, что эта тема возникала лишь у наших респондентов, близких к суфизму, как, например, Ш. Мирзоев, мюрид накш-бандийского шейха Сиражутдина из с. Хурик (1955–2011). Отголоски суфийской интерпретации чудотворства можно заметить у Али Албанви, утверждающего, что Вагуф-буба «мог подниматься над землей в религиозном трансе»<sup>35</sup>. Как известно, религиозный транс во время богопоминания-*зикра* практикуется суфиями. Значит Али Албанви связывает Вагуф-буба с мусульманским мистицизмом, популярным сегодня на Кавказе. Однако институционализации юродивого в суфийские сети не произошло. Ни в одну суфийскую *силсила* постсоветского Дагестана его так и не включили.



**Ил. 6. Вагуф-буба как паломник на пире Текке  
трех суфиев братства Халватийа в с. Хлут. Фото 1960-х гг.**

Лейтмотивом рассказов о юродивом из Луткуна прежде всего является умение творить чудеса, которое, по общему убеждению наших респондентов, составляет главный признак святого. Он со-

34. ПМА. Интервью В.О. Бобровникова, Ш.Ш. Шихалиева и И.А. Чмилевской с Ш. Мирзоевым. Луткун и Ахты, 31.08.2023.

35. Албанви А. Лезгинский чудотворец Вагъуф-буба.

вершал чудеса при жизни. Хранители и паломники луткунских *пиров* верят, что они продолжают совершаться сейчас. Эти чудеса по своему типу относятся к характерной для святых шейхов разновидности *карамат* и дарованы им Богом в ознаменование того, что они обладают святостью и близки к Аллаху. В них проявляется сила божественного благословения (*баракаат*), выделяющая святые места и привлекающая к ним паломников. Это исцеления наложением рук, изгнание джиннов, мгновенные перенесения в пространстве, связанные с ними частые исчезновения. До конца советской эпохи в число чудес относили также умение вызывать дождь, прекращая засуху. Впрочем, про это *карама* Вагуф-буба, совершенные в два-три последних десятилетия, нам не рассказывали. Дагестан живет на импортных продуктах, а колхозов с совхозами и плановой экономики в сельском хозяйстве давно нет.

Вагуф-буба любил посещать святое место Эрэнлар на горе Шалбуздаг, до которого из Луткуна и Ахты паломники добираются около полутора суток. Он же мгновенно проделывал путь туда и обратно, поражая сельчан, собравшихся на годекане поздней весной и летом, снегом на своих *шаламах* (обуви), который не успевал растаять после его посещения горной вершины<sup>36</sup>. Это, пожалуй, наиболее популярное чудо-карама в рассказах про Вагуф-буба. Имеется и история о чуде, говорящая о строгом следовании будущим святым обрядовым нормам шариата. Ему случалось оставаться на ночь у знакомых в Ахты, в помещении столовой, которую вместе с ним на ночь запирали. Тем не менее, видели, как он, выйдя из запертого помещения, совершал омовение, а после него утренний намаз у реки Самур, а затем столь же чудесно оказывался внутри здания<sup>37</sup>. Есть много рассказов о чудесном излечении шейхом больных и увечных. Как-то раз к нему обратилась за помощью женщина, чей сын был немым. Вагуф-буба прочитал над мальчиком ряд молитв и прикоснулся руками к его горлу, после чего ребенок чудесным образом избавился от врожденной немощи и заговорил.

Неуважение к *аулия* влечет за собой мгновенное наказание. Так, однажды школьный учитель-атеист Керимов прервал обряд вызывания дождя, разогнав ребятишек, собиравших садака. Вагуф-буба проклял его и на следующий день тот пьяным свалился

36. ПМА. Интервью Ш. Ш. Шихалиева и И. А. Чмилевской с хранительницей *пира* Вагуф-буба Чамсият и ее сыном. Луткун, 03.09.2021.

37. Там же.

под мост, сломал позвоночник и оставшиеся 17 лет жизни был калякой. Родные Керимова после не раз приходили к шейху домой просить прощения, но тот убегал из дома перед их приходом, говоря домашним «Аллах не прощает». Другой раз Вагуф-буба проклял целое селение Цахур, мальчишки которого забрасывали его камнями, и с тех пор оно не растет<sup>38</sup>. До сих пор машина заглохнет или будет авария, если водитель забыл остановиться перед его *пиром*. Но после чтения *ду'а* машина поедет, и путешествие будет благополучным<sup>39</sup>.

Читатель, возможно, заметил, что в нашей попытке насыщенного описания агиографии основные нарративы о земном пути и посмертном чудотворстве Вагуф-буба различимы. Нам, к сожалению, не удалось полностью передать ощущение иррациональной переплетенности в рассказах об этом юродивом шейхе благочестивых общеисламских и суфийских мотивов, свободно перетекающих в арелигиозное (а порой и антирелигиозное) национальное постсоветское повествование в передаче хранителей святых мест, многочисленных паломников и почитателей святого. Здесь мы имеем дело с разъятием информации источников, неизбежным после этнографического «поля», *after the fact*, согласно знаменитому выражению Клиффорда Гирца<sup>40</sup>. Наши респонденты, в отличие от нас, испорченных профессиональным занятием историей, не чувствовали никакого диссонанса в таком сплетении различных, если не отрицающих друг друга нарративов.

### **Вместо заключения: межконфессиональные параллели в антропологии постсоветских юродивых**

По устоявшейся традиции, историки всегда начинают свои работы с разбора историографии. По Дагестану таковой у нас не было. Есть, конечно, наработки антропологии религии в других регионах и не только для мусульман-суннитов, но они не вводят читателя в наш дагестанский материал, но скорее поясняют его значение для более широких межрегиональных и межконфес-

38. ПМА. Интервью В. Бобровникова с бывшим инспектором ГАИ Якубом Б., пос. Хазар под Дербентом, 16.08.2022; Интервью В. О. Бобровникова, Ш. Ш. Шихалиева и И. А. Чмилевской с Ш. Мирзоевым. Луткун и Ахты, 31.08.2023.

39. ПМА. Интервью В. О. Бобровникова с бывшим инспектором ГАИ Якубом Б., пос. Хазар под Дербентом, 16.08.2022.

40. См.: Geertz, C. (1995) *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

сиональных параллелей. По этой причине мы решили не начать, а завершить статью кратким экскурсом в современную антропологию религии.

Култ святых уже не считают домодерным анахронизмом, противостоящим светской модерности, как ошибочно полагали Л. И. Лавров, В. Н. Басилов, Э. Геллнер и другие крупнейшие ученые XX в. Судя по наблюдениям Цыпилмы Дариевой, в современном Баку и его пригороде паломничество к *пирам* хорошо вписано в повседневный мирской контекст и может обладать немалым политическим, экономическим и социальным ресурсом<sup>41</sup>. Коренным образом изменилась оптика исследования. Социологический подход, ориентированный на изучение живых людей, связанных с паломничеством к святым местам, сменил исторический, в котором упор делался на изучение «пережитков». Деревенскую религиозность уже не сводят к реликтам язычества. Довольно перспективно в последние десятилетия быстро развивающееся исследование материальной религиозности культа святых, направленное на изучение социальной жизни вещей, чувств и телесного, связанных с почитанием реликвий и эмоциональным восприятием культа святых верующими<sup>42</sup>.

Не со всеми из общих установок антропологии религии мы согласны. Наше исследование показывает риски ее чрезмерной социологизации, свойственные когнитивной теории, сводящей религиозные практики и верования к реакции на вызовы власти<sup>43</sup>. Такой подход изгоняет религиозное поле из изучения и к тому же упрощает его. Сомнения вызывает слишком жесткая конструктивистская модель, даже у таких тонких исследователей культа святых, как Жанна Кормина и Сергей Штырков<sup>44</sup>. Фокус их исследования — на составителях житий, заслоняющих не связанных с «социальным заказом» верующих, еще до появления житий создающих альтернативную устную агиографию, передающую и ак-

41. Дариева Ц. Бакинский «бескостный» святой. С. 207. Ср.: Grant, B. (2011) “Shrines and Sovereigns: Life, Death, and Religion in Rural Azerbaijan”, *Comparative Studies in Society and History* 53(3): 654–681.

42. См. недавнюю дискуссию об этом: Форум: материальный поворот и антропология религии // Антропологический форум. 2022. № 55. С. 31–152.

43. См.: Hann, C. (ed.) (2008) *The Postsocialist Religious Question: Faith and Power in Central Asia and East-Central Europe*. Münster: LIT.

44. Kormina, J., Shtyrkov, S. (2012) “St Xenia as a Patron of Female Social Suffering: An Essay on Anthropological Hagiography”, in J. Zigon (ed.) *Multiple Moralities and Religions in Post-Soviet Russia*, pp. 168–190. New York, Oxford: Berghahn Books.

кумулятирующую былички о чудесах святых. Исследователи юродства современной эпохи, в частности Нейл Грин, верно отмечают его связь с изгнанием государственной властью альтернативной религиозности из публичной сферы<sup>45</sup>. Любопытны наблюдения о православном юродстве у А. М. Панченко. Вместе с тем, его красивая гипотеза о юродивом как актере<sup>46</sup> рушится при столкновении с нашими источниками. Юродство Вагуф-буба не перформативно. Все рассказы подчеркивают, что шейх ориентировался на Бога, избегая общества и не снимая «личины» наедине.

Несложно было заметить, что выше мы намеренно смешали литературу о культе святых и юродивых в разных конфессиях. Параллели между последними значительны, но не следует их преувеличивать, объясняя мусульманскую агиографию Дагестана банальной диффузией религиозных идей. Явных и многочисленных параллелей в «житиях» новых святых постсоветской эпохи, присутствующих и в рассказах о Вагуф-буба, хватает. Трафаретность нарративов о новых святых, похоже, составляет общую черту культа святых разных конфессий<sup>47</sup>. Что о них можно сказать?

Все чудотворцы, о которых мы писали выше, сохранились в культурной памяти верующих в образе увечных старцев и стариц, нередко страдающих врожденными недугами. Они не употребляют запрещенного религией алкоголя, постятся с младенческого возраста как Матрона, не бравшая грудь матери в дни православного поста по средам и пятницам<sup>48</sup>. Как правило, юродивые святые не выходят замуж и не женятся, а если и заводят семью, то не живут половой жизнью и не имеют, подобно Вагуф-буба, несмотря на несколько его браков, своих детей. При жизни их преследуют из-за того, что они не социализированы в атеистическом советском обществе, нарушающем заветы праведной религиозной жизни. Если Вагуф-буба был парализован на одну ногу, то «бескостный святой» всю жизнь едва мог двигаться и говорить после поразившего его в детстве полиомелита<sup>49</sup>. Их совре-

45. Green, N. "Transgressions of a Holy Fool", p. 175.

46. Панченко А. М. Юродивые на Руси // Панченко А. М. О русской истории и культуре. СПб.: Азбука, 2000. С. 337–354.

47. Левкиевская Е. Е. Дихотомия душа/покойник в полесских представлениях о смертной природе человека // *Umbra*. Демонология как семиотическая система / Отв. ред. и сост. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. Вып. 2. М.: Индрик, 2013. С. 183.

48. Блаженная Матрона: житие без мифов и домыслов // журнал Фома. 06.08.2019 [<https://foma.ru/blazhennaya-matrona.html>, доступ от 03.07.2023].

49. Дариева Ц. Бакинский «бескостный» святой. С. 211.

менница блаженная Матрона Московская родилась слепой, а в 17 лет у нее отнялись ноги, и последние 50 лет жизни она сидела, скитаясь по чужим домам и квартирам, где находила приют. Ее житие сообщает, что исцелять больных она начала 7–8 лет отроду, но иконы всегда рисуют ее старицей и никогда в детском возрасте, разве что на биографических клеймах — и то как маленькую взрослую женщину.

Новые блаженные принимали поношения не только от безбожных властей, но и от окружавшего их атеистического общества. В противостоянии этому обществу и заключено их юродство. Если Вагуф-буба конфликтовал с сельской молодежью, веселившейся на дискотеке в Ахты, нарушая запреты шариата на спиртное и музыку, то над Матроной еще в детстве издевались сельские дети, сажая слепую в яму и стегая ее крапивой. После этого она отдалась от детей и взрослых, и рано приняла схиму<sup>50</sup>. Подобно Вагуф-буба, Матрона рано покинула родную деревню (в 1925 г.), перебравшись из Тульской губернии в Москву. Если Вагуф-буба с сестрой изгнали односельчане родного им Старого Усура, то Матрону заставили стать мигранткой ее братья Иван и Михаил, вступившие в ВКП(б) и активно боровшиеся с религией в с. Себино, где она родилась и прожила большую часть своей жизни<sup>51</sup>.

Известно, что Вагуф-буба любил пешком обходить святые места Южного Дагестана и Азербайджана, посещая живых святых, таких как бакинский Эт-ага, чудесно обходя запреты властей и сложные климатические условия высокогорья. Его старший современник Мир-Мовсум-ага не мог последовать его примеру, поскольку с младенчества не мог ходить, но, судя по его семейным преданиям, любил слушать анекдоты о них<sup>52</sup>. Любопытно, что житие блаженной Матроны также упоминает про паломничество расслабленной святой к наиболее прославленным у православных святым местам России. Накануне установления в 1917 г. безбожного советского режима благочестивая дочь соседнего помещика Лидия Янькова возила ее с собой в паломничество в Киево-Печерскую и Троице-Сергиеву лавры, другие православные монастыри и церкви, в Санкт-Петербург. В житие блаженной

50. ПМА. Интервью Ш. Ш. Шихалиева и И. А. Чмилевской с Чамсият и ее сыном. Луткун, 03.09.2021; Житие блаженной старицы Матроны // Покровский ставропигиальный женский монастырь [https://www.pokrov-monastir.ru/matrona/zhitie-blazhennoy-staritsy-matrony, доступ от 04.07.2023].

51. Блаженная Матрона: житие без мифов и домыслов.

52. Дариева Ц. Бакинский «бескостный» святой. С. 213.



включено предание о том, что по окончании службы в Андреевском соборе Кронштадта Иоанн Кронштадтский, святой, ныне популярный среди православных русских националистов, чудесно заметил в толпе прихожан будущую 14-летнюю святую, попросил всех расступиться перед подходящей к более слепой девушкой и во всеуслышание назвал ее своей «сменой — восьмым столпом России»<sup>53</sup>.

Нарочитая неграмотность юродивых возмещается даром божественного прозрения, позволяющем им прорицать будущее. Это правило выполняется не только в отношении новых мусульманских святых Мир-Мовсум-ага и Вагуф-буба, но и для блаженных стариц в православии. Вагуф-буба, по словам Али Албанви, «не умел читать и писать. Никакого религиозного образования не получал»<sup>54</sup>. У блаженной Матроны «совсем не было глаз. Глазные впадины закрывались плотно сомкнутыми веками, как у той белой птицы, что видела ее мать во сне. Но Господь дал ей духовное зрение. Еще в младенчестве по ночам, когда родители спали, она пробиралась в святой угол, каким-то непостижимым образом снимала с полки иконы, клала их на стол и в ночной тишине играла с ними»<sup>55</sup>. Став взрослой, она чудесным образом могла помогать близким ей верующим обретать даже светское знание. По включенным в житие словам З.В. Ждановой, у матери которой блаженная Матрона жила в Москве, «матушка была совершенно неграмотная, а знала все». И даже помогла в 1946 г. Ждановой, тогда московской студентке Архитектурного института, подготовить и на «отлично» защитить диплом по истории архитектуры Флоренции эпохи Возрождения<sup>56</sup>.

Устные и записанные рассказы о новых святых содержат обязательный мотив избегания святыми безбожной власти. Он сочетается с мотивом посещения некоторых из них нынешним или будущим главой государства, испрашивающим чуда-оберега для своей страны, народа, рода. По легенде, запечатленной в постсоветской иконописи, блаженная Матрона благословляет тайно посетившего ее Сталина, обещав победу над немцами под Москвой после того, как самолет с Тихвинской иконой Божьей матери облетит город. Характерно, что почти тогда же, в 1943 г., мо-

53. Житие блаженной старицы Матроны.

54. Албанви А. Лезгинский чудотворец Вагъуф-буба.

55. Житие блаженной старицы Матроны.

56. Там же.



лодой Гейдар Алиев, согласно его мемуарам, также тайно посетил Мир-Мовсум-ага в Баку, получив от него благословение-*баракат*<sup>57</sup>. Эта история уже не просто легенда о чудесном спасении гонимой юродивой столицы советского государства традиционным способом варианта крестного хода с иконой вокруг села во время мора или иного стихийного бедствия. В паломничестве будущего руководителя советского и постсоветского Азербайджана к *пиру* в столице республики можно видеть не менее традиционный способ избежать гибели во время войны. Недаром перед отходом на фронт в годы Великой отечественной войны многие бакинцы совершали подобное паломничество, оставляя в виде сада свои рубашки в квартире будущего святого в 1943 г., чтобы после вторичного посещения после окончания войны забрать их, полные *бараката*<sup>58</sup>.

В отличие от блаженной Матроны Московской и «бескостного святого», «житие» Вагуф-буба не содержит легенд о его встрече даже с руководителем Дагестанской АССР. (Кстати, и легенда о благословлении Матроной Сталина маргинальна и не вошла в большинство изданий ее жития<sup>59</sup>.) Вагуф-буба лишь посмертно фигурирует в лезгинском фото-«иконостасе» вместе с имамом Шамилем и генералиссимусом Сталиным на фотографии А. Щемляева, сделанной в год распада СССР. К сожалению, не сохранилось свидетельств об обстоятельствах появления этого снимка. Можно предположить, что художник попросил женщину с девушкой из Ухула сняться с фотографиями, которыми были украшены стены их дома.

Конечно, не следует преувеличивать значения кейса луткунского святого из Южного Дагестана конца XX — первой четверти XXI в., разобранный в этой статье. При этом собранные нами в этнографическом «поле» и проанализированные факты, похоже, говорят о том, что в лице Вагуф-буба мы имеем дело с новым постсоветским типом стихийно канонизированного юродивого-чудотворца, по своему типу близкого к новым местнотчтимым православными христианами центральной России блаженным старицам, из которых блаженная Матрона Московская удостоилась

57. Кормина Ж. Политические персонажи в современной агиографии: как Матрона Сталина благословляла // Антропологический форум. 2010. № 12. С. 20, 22; Дариева Ц. Бакинский «бескостный» святой. С. 221.

58. Дариева Ц. Бакинский «бескостный» святой. С. 220.

59. Кормина Ж. Политические персонажи в современной агиографии. С. 14–16.

не только официальной канонизации 2 мая 1999 г., но и общероссийского почитания как могущественная чудотворица в наше время. Характерно, что в это же время религиозного бума происходит складывание и культа Вагуф-буба. Подобных местночтимых, но неканонизированных Русской православной церковью святых стариц в современном православном культе много больше<sup>60</sup>. На постсоветском Кавказе к этому типу явно относится бакинский «бескостный святой» Мир-Мовсум-ага, бывший старшим современником шейха Вагуф-буба. Для изучения этого кейса перспективным нам представляется подход переплетенной или сцепленной истории, который мы попытались применить в этой работе<sup>61</sup>.

## Библиография / References

### *Полевые материалы*

- Полевой материал авторов (далее: ПМА). Интервью И. А. Чмилевской и Ш. Ш. Шихалиева с А. Ф. Дагларовым, директором Ахтынского музея, Ахты, 29.08.2021.
- ПМА. Интервью И. А. Чмилевской и Ш. Ш. Шихалиева с А. Ф. Дагларовым, директором Ахтынского музея, Ахты, 03.09.2021.
- ПМА. Интервью И. А. Чмилевской и Ш. Ш. Шихалиева с Чамсият, внучкой Вагуф-буба и хранительницей его святого места. Луткун, Ахтынский район Республики Дагестан, 03.09.2021.
- ПМА. Интервью В. О. Бобровникова и Ш. Ш. Шихалиева с С. Махмудовым, с. Хлют Рутульского района Республики Дагестан, 18.08.2022.
- ПМА. Интервью В. О. Бобровникова с бывшим инспектором ГАИ Якубом Б., пос. Хазар под Дербентом, 16.08.2022.
- ПМА, сентябрь 2021 и август 2022 г., с. Ахты, Луткун Ахтынского района, с. Хлют Рутульского района Республики Дагестан.
- ПМА, август 2022 г., с. Луткун Ахтынского района Республики Дагестан.
- ПМА. Интервью В. Бобровникова, Ш. Шихалиева и И. Чмилевской с Ш. Мирзоевым. Луткун и Ахты, 22.08.2023.
- ПМА. Интервью В. О. Бобровникова, Ш. Ш. Шихалиева и И. А. Чмилевской с Ш. Мирзоевым. Луткун и Ахты, 31.08.2023.

60. См. полевые материалы исследований по антропологии религии об этом типе новых святых в кн.: Деревенские святыни: сб. статей, интервью и документов / публ. подгот. Е. В. Воронцова, А. Н. Алленов, В. С. Елагина, Е. А. Коршикова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021.

61. В этом отношении статья представляет один из результатов проекта под руководством О. Ю. Бессмертной «Переплетенная история / *Entangled history*: мусульмане и Другие в России и вовне» (2022–2024) Фонда академического развития Факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ. Авторы благодарны руководителю и участникам проекта за обсуждение черновика статьи на семинарах проекта и за возможность опубликовать ее в блоке статей по проекту.

*Литература*

- Аликберов А. К. Кырхляр // Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь / Под ред. С. М. Прозорова. М.: Восточная литература, 2006. Т. I. С. 235–237.
- Алымов С. Понятие «переезжиков» и советские социальные науки // Антропологический форум. 2012. № 16. С. 261–287.
- Громов Г. Методика этнографических экспедиций. М.: Изд-во Московского университета, 1966.
- Дариева Ц. Бакинский «бескостный» святой: мусульманское паломничество в секулярном городе // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 2. С. 203–225.
- Деревенские святыни: сб. статей, интервью и документов / публ. подгот. Е. В. Воронцова, А. Н. Алленов, В. С. Елагина, Е. А. Коршикова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021.
- Закарияев З. Ш. Арабоязычная эпиграфика мечетей в лезгинских селениях Ахтынского района Дагестана (надписи XI–XVIII вв.) // Вестник СПбГУ. Сер. Востоковедение и африканистика. 2021. Т. 13. Вып. 4. С. 542–568.
- Закарияев З. Ш. Генеалогия и силсила суфийских шейхов братства Халватийа из лезгинского селения Хлут // История, археология, этнография Кавказа. 2023. № 2. С. 335–363.
- Кормина Ж. Политические персонажи в современной агнографии: как Матрона Сталина благословляла // Антропологический форум. 2010. № 12. С. 1–28.
- Кормина Ж., Штырков С. Старица и смерть: заметки на полях современных житий // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 1. С. 108–109.
- Лавров Л. И. Этнография Кавказа (по полевым материалам 1924–1978 гг.). Л.: Наука, 1982.
- Лавров Л. И. Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках. Ч. 2. Надписи XVIII–XX вв. М.: Наука, 1968.
- Левкиевская Е. Е. Дихотомия душа/покойник в полесских представлениях о посмертной природе человека // *Umbra*. Демонология как семиотическая система / Отв. ред. и сост. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. Вып. 2. М.: Индрик, 2013. С. 177–194.
- Мещанинов И. Пирьы Азербайджана // Известия Государственной академии истории материальной культуры имени Н. Я. Марра. 1931. Т. 9. Вып. 4.
- Панченко А. М. Юродивые на Руси // Панченко А. М. О русской истории и культуре. СПб.: Азбука, 2000. С. 337–354.
- Форум: материальный поворот и антропология религии // Антропологический форум. 2022. № 55. С. 31–152.
- Шихсаидов А. Р. Распространение ислама в Южном Дагестане в X–XV вв. // Ученые записки Института истории, языка и литературы им. Г. Цадасы. 1959. Т. VI. С. 127–162.

*Field research*

- Interviu I. Chmylevskoi i Sh. Shikhalieva s A. F. Daglarovym, direktorom Akhtynskogo muzeia [Interview of I. Chmylevskaia and Sh. Shikhaliev with Ahmed Daglarov, director of the Akhty museum]. Akhty, 29.08.2021.
- Interviu I. A. Chmylevskoi i Sh. Sh. Shikhalieva s A. F. Daglarovym, direktorom Akhtynskogo muzeia [Interview of I. A. Chmylevskaia and Sh. Sh. Shikhaliev with A. F. Daglarov, director of the Akhty museum]. Akhty, 03.09.2021.

- Interviu I.A. Chmylevskoi i Sh. Sh. Shikhalieva s Chamsiat, vnuchkoi Waghuf-buba i khranitel'nitsei ego sviatogo mesta* [Interview of I.A. Chmylevskaia and Sh. Sh. Shikhaliev with Chamsiat, Waghuf-buba's granddaughter and his shrine keeper]. Lutkun, Akhty district, 03.09.2021.
- Interviu V.O. Bobrovnikova i Sh. Sh. Shikhalieva s S. Makhmudovym* [Interview of V.O. Bobrovnikov and Sh. Sh. Shikhaliev with S. Makhmudov]. Khliut, Rutul district, 18.08.2022.
- Interviu V.O. Bobrovnikova s byvshim inspektorom GAI Iakubom B.* [Interview of V.O. Bobrovnikov with Iakub B., former traffic polic (GAI) inspector]. Village of Khazar near Derbent, 16.08.2022.
- Polevye materialy avtorov* [Authors' field data] (September, 2021, August, 2022). Villages of Lutkun, Akhty in Akhty district, village of Khliut in Rutul district of Dagestan.
- Polevye materialy avtorov* [Authors' field data] (August, 2022). Lutkun, Akhty district of Dagestan.
- Interviu V. Bobrovnikova, Sh. Shikhalieva i I. Chmylevskoi s Sh. Mirzoevym* [Interview of V. Bobrovnikov, Sh. Shikhaliev and I. Chmylevskaia with Sh. Mirzoev]. Lutkun, Akhty, 22.08.2023.
- Interviu V.O. Bobrovnikova, Sh. Sh. Shikhalieva i I.A. Chmylevskoi s Sh. Mirzoevym* [Interview of V.O. Bobrovnikov, Sh. Sh. Shikhaliev and I.A. Chmylevskaia with Sh. Mirzoev]. Lutkun, Akhty, 31.08.2023.

#### Literature

- Alikberov, A.K. (2006) "Kyrkklar" [Kyrkklar], in S.M. Prozorov (ed.) *Islam na territorii byushai Rossiiskoi imperii: entsiklopedicheskii slovar'*, vol. I, pp. 235–237. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Alymov, S. (2012) "Poniatie 'perezhitok' i sovetskie sotsial'nye nauki" [The term of "Survival" and Soviet social sciences], *Antropologicheskii forum* 16: 261–287.
- Darieva, Ts. (2016) "Bakinskii 'beskostnyi' sviatoi: musul'manskoe palomnichestvo v sekuliarnom gorode" [The "boneless saint" in Baku: Muslim pilgrimage in secular town], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 2: 203–225.
- DeWeese, D. (2011) "Survival Strategies: Reflections on the Notion of Religious 'survivals' in Soviet Ethnographic Studies of Muslim Religious Life in Central Asia", in F. Muhlfried, S. Sokolovskiy (eds) *Exploring the Edge of Empire: Soviet Era Anthropology in the Caucasus and Central Asia*, pp. 35–58. Berlin: LIT.
- "Forum: material'nyi povorot i antropologiiia religii" [Forum: The Material Turn and Anthropology of Religion] (2022), *Antropologicheskii forum* 55: 31–152.
- Geertz, C. (1995) *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Grant, B. (2011) "Shrines and Sovereigns: Life, Death, and Religion in Rural Azerbaijan", *Comparative Studies in Society and History* 53(3): 654–681.
- Green, N. (2009) "Transgressions of a Holy Fool", in B.D. Metcalf (ed.) *Islam in South Asian Practice*, pp. 173–175. Princeton: Princeton University Press.
- Gromov, G. (1966) *Metodika etnograficheskikh ekspeditsii* [Methodology of Ethnographic Expeditions]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta.
- Hann, C. (ed) (2008) *The Postsocialist Religious Question: Faith and Power in Central Asia and East-Central Europe*. Münster: LIT.
- Kormina, J. (2010) "Political figures in contemporary hagiography: how did Matrona bless Stalin?", *Antropologicheskii forum* 12: 1–28.

- Kormina, J., Shtyrkov, S. (2012) "St. Xenia as a Patron of Female Social Suffering: An Essay on Anthropological Hagiography", in J. Zigon (ed.) *Multiple Moralities and Religions in Post-Soviet Russia*, pp. 168–190. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Kormina, J., Shtyrkov, S. (2014) "Staritsa i smert': zametki na poliakh sovremennykh zhitii" [The female spiritual elder and the death: notes on the margins of contemporary hagiography], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 32(1): 107–130.
- Lavrov, L. I. (1982) *Etnografiia Kavkaza (po polevym materialam)* [Ethnography of the Caucasus: from field materials dated 1924–1978]. Leningrad: Nauka.
- Lavrov, L. I. (1968) *Epigraficheskie pamiatniki Severnogo Kavkaza na arabskom, persidskom i turetskom iazykakh* [Arabic, Persian and Turkish epigraphy of the North Caucasus]. Pt. 2. *Nadpisi XVIII–XX vv.* [Inscriptions dating 18th – 19th centuries]. Moscow: Nauka.
- Levkieskaia, E. E. (2013) "Dikhotomiia dusha/pokoinik v poleskikh predstavleniiakh o posmertnoi prirode cheloveka" [The dichotomy of soul/dead in the beliefs about the posthumous nature of man in Polesie], in Antonov, D. I., Khristoforova, O. B. (eds) *Umbra. Demonologiya kak semioticheskaya sistema*. Issue 2, pp. 177–194. Moscow: Indrik.
- Longuet-Marx, F. (1998) "Le retour de l'imam", *Caucase. Axes anciens, nouveaux enjeux. Nouveaux mondes* 8: 165–176.
- Meshchaninov, I. (1931) "Piry Azerbaidzhana" [Pir shrines of Azerbaijan], *Izvestiia Gosudarstvennoi akademii material'noi kul'tury imrni N. Ia. Marra*. Vol. 9(4).
- Panchenko, A. M. (2000) "Iurodivye na Rusi" [Holy Fools in Pre-Modern Russia], in Panchenko, A. A. *O russkoi ustorii i kul'ture*, pp. 337–354. St. Petersburg: Azbuka.
- Shikhsaidov, A. R. (1959) "Rasprostranenie islama v Iuzhnom Dagestane v X–XV vv." [The spread of Islam in Southern Dagestan in the 10th – 15th centuries], *Uchenye zapiski Instituta istorii, iazyka i literatury im. G. Tsadasy* 6: 127–162.
- Vorontsova, E. V., Allenov, A. N., Elagina, V. S., Korshikova, E. A. (eds) (2021) *Derevenskie sviatyni: sbornik statei, interv'iu i dokumentov* [Village shrines: collected articles, interviews, and documents]. Moscow: Izdatel'stvo PSTGU.
- Zakariaev, Z. Sh. (2021) "Araboiazychnaia epigrafika mecheti v lezginskikh seleniiax Akhtynskogo raiona" [Arabic epigraphy on mosques in the villages of Akhty district (Inscriptions dating from the 11th through the 18th centuries)], *Vestnik SPbGU. Ser. Vostokovedenie i afrikanistika* 13(4): 542–568.
- Zakariaev, Z. Sh. (2023) "Genealogiia i silsila sufiiskikh sheikhov bratstva Khalvatiia iz lezginskogo seleniia Khliut" [The Clan and Sufi genealogies (silsila) of Khalwatiyya mystic masters from the village of Khliut], *Istoriia, arkheologiya, etnografiia Kavkaza* 19(2): 335–363.

СЕРГЕЙ АБАШИН

## Зона молчания, «дело Адылова»: Центральная Азия как советский Другой

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-3-4-120-148>

*Sergei Abashin*

**Zone of Silence, “Adylov Case”: Central Asia as a Soviet Other**

**Sergei Abashin** — European University at St. Petersburg (Russia).  
[sabashin@iea.ras.ru](mailto:sabashin@iea.ras.ru)

*The article frames socialism in the USSR as a discursive regime and examines how it was changing in the late Soviet years. Using the life story of Akhmadzhon Adylov, the Uzbek manager of a Soviet agrarian company, I demonstrate that in the 1980s this regime underwent an ideological transformation, one of the forms of which was the criticism of Central Asian socialism as the Other. Analyzing various official narratives of Adylov’s successes and crimes, I illustrate how placing Central Asia within the socialist project was a pillar of the universal idea of “socialist progress.” I also show how participation in the Soviet modernization project was seen differently in Central Asia and how the local elites used the vocabulary of progress to negotiate with the Center new ways to transform the local economy and strengthen their decision-making agency. I show how the orientalist critique of the inadequacy of Central Asian socialism, including the repressions during the notorious “cotton affair” in the 1980s, triggered the ideology shift and the attitudes toward socialism as such.*

**Keywords:** Orientalism, socialism, Central Asia, perestroika, cotton affairs.

**20** Января 1988 г. в «Литературной газете» появилась статья «Зона молчания», написанная журналистом Владимиром Соколовым<sup>1</sup>. В ней рассказывалось о Папском агропромышленном объединении имени Ленина в Узбекистане, которым

1. Соколов В. Зона молчания // Литературная газета. 20.01.1988.

руководил герой социалистического труда Ахмаджон Адылов. Создание этого объединения выглядело, по словам автора статьи, как строительство «царства прогресса», но вместо этого в действительности возникло «традиционное для ханского Востока... царство». То, что раньше считалось социализмом, оказалось «обратным ходом времени». Соколов описывал «колонны самосвалов и шеренги экскаваторов» как искусственную картину, рассчитанную только на пропаганду, в реальности же, по его мнению, в Центральной Азии продолжало существовать прежнее «средневековье». Статья в очень популярной газете, тогда имевшей либеральный, по меркам режима, характер, с тиражом более 5 млн экземпляров, вызвала колоссальный интерес и резонанс. Спустя два месяца об уголовном деле против Адылова было рассказано в телевизионном шоу «До и после полуночи», и теперь история узбекского руководителя стала известной всей советской телеаудитории на десятки миллионов зрителей. В октябре того же 1988 г. об Ахмаджоне Адылове по центральному телевидению сразу после главной информационной советской программы «Время» и небольшого приложения к нему «Прожектор перестройки» был показан двухсерийный документальный фильм «Хроника остановленного времени»<sup>2</sup>. Многочисленным прежним репортажам газет и журналов об успехах Адылова авторы фильма противопоставили образ ориенталистски-экзотического и бедного региона с подневольным трудом и огромной коррупцией. «Он падишахом хотел стать?», — спрашивал журналист, под тревожную музыку превращая метафору «остановленного времени» в приговор центральноазиатскому социализму.

«Дело Адылова» было лишь одним, но самым заметным эпизодом в целой серии уголовных расследований против чиновников Узбекистана в середине 1980-х гг., известных как «хлопковое», или «узбекское», дело. Эта история, получившая общесоветскую известность, рассказывает нам о том, как в момент перестройки, которую инициировал советский лидер Михаил Горбачев, одно уголовное дело в далекой от Москвы Центральной Азии стало поводом и примером для критики всего того социального порядка, который был построен в этом регионе. Эта критика говорила о том, что в этой части СССР так и не удалось построить на-

2. Откиров Равшан. Хроника остановленного времени. Фильм 1 (1988 г.) [[https://www.youtube.com/watch?v=\\_7HngzXtXvQ](https://www.youtube.com/watch?v=_7HngzXtXvQ), доступ от 10.11.2023]; Фильм 2 (1988 г.) [<https://www.youtube.com/watch?v=sp-GfbqZLjU>, доступ от 10.11.2023].



стоящий социализм. Доказательством этому служили не только факты нарушения законов одним чиновником, но и риторическое определение этих нарушений как признаков глубинных общественных процессов. Журналисты и комментаторы убеждали советских граждан, что в Центральной Азии, особенно на селе, до сих пор господствуют отношения, которые можно назвать «восточной архаикой». Ориенталистские клише оформляли образ местного общества как отсталого и остановившегося в своем развитии<sup>3</sup>. Однако последствия такой критики не ограничивались только центральноазиатским регионом, эмоционально окрашенные описания несправедливости и беспросветности ставили под сомнение значимость прежних признаков социализма: орденов, почетных званий, лозунгов, цифр выполненных экономических и социальных планов. Под ударом критики неизбежно оказался социализм как таковой, публичная критика узбекского чиновника Адылова дестабилизировала ценность социализма в глазах тех, кто жил в советское время.

«Дело Адылова», которое в 1988 г. оказалось в центре общественного внимания всего Союза, вскоре, однако, было забыто, замещено другими громкими скандалами и потрясениями, а потом и вовсе исчезло из поля зрения современников. В исторических исследованиях позднесоветского периода и перестройки этот эпизод почти полностью растворился в «хлопковом/узбекском деле», которое теперь фигурирует либо как малозначительный пример региональной дестабилизации советской экономики и социальной жизни<sup>4</sup>, либо как признак роста националистических настроений в Центральной Азии<sup>5</sup>. Из-за такого переосмысления и даже забвения вопрос о том, почему же «дело Адылова» в какой-то момент приобрело широкую, выходящую за рамки одного региона, известность и какую роль дискуссия о нем сыграла в перестройку в общесоветском масштабе, остался неосмысленным.

3. Caud Э. Ориентализм. М.: Гараж, 2021.

4. Kotkin, S. (2003) *Armageddon Averted: The Soviet Collapse, 1970–2000*. Oxford University Press; Zubok, V. (2021) *Collapse: The Fall of the Soviet Union*. Yale University Press.

5. Critchlow, J. (1991) *Nationalism in Uzbekistan: A Soviet Republic's Road to Independence*. Boulder: Westview Press; Beissinger, M. (2004) *Nationalist Mobilization and the Collapse of the Soviet State*. Cambridge University Press; Cucciolla, R. (2017) *The Crisis of Soviet Power in Central Asia: The Uzbek "Cotton Affair" (1975–1991)*. PhD Dissertation, IMT School for Advanced Studies, Lucca.

Антрополог позднесоветского общества Алексей Юрчак в своей работе «Это было навсегда, пока не кончилось» описывал социализм как дискурсивный режим, после смерти Сталина лишившийся «господствующей фигуры», которая могла извне им управлять. Произошла «гипернормализация» идеологических высказываний, они были стандартизированы и затвердели, превратились в «авторитетный дискурс», в котором сами идеи и ценности потеряли свое значение, а главным стало воспроизводство и копирование определенных моделей репрезентации в виде речевых клише и ритуалов. В результате советская идеология приобрела формализованный догматический характер, произошел, как пишет автор, «перформативный сдвиг», когда регулярное повторение официальных лозунгов и ритуализированных действий стало достаточным, чтобы быть самому и считать кого-то советским человеком, не придавая значения ни буквальному смыслу высказываний и ритуалов, ни тому, что происходит в повседневной жизни за рамками официальных ситуаций. Перформативный сдвиг открыл, таким образом, возможность «для возникновения в советской повседневности огромного числа новых, неожиданных смыслов, способов существования, видов субъектности, форм социальности и типов отношений»<sup>6</sup>.

В своей книге Юрчак пишет, что благодаря такому «перформативному сдвигу» в позднесоветской системе возникло множество неформальных сетей и сообществ — разного рода тусовок, кружков, мест и пространств, отношений и ситуаций взаимодействия, находящихся в состоянии «внеаходимости», т.е. одновременно «внутри риторического поля авторитетного дискурса и за пределами этого поля»<sup>7</sup>. Позднесоветская система, оставаясь идеологически социалистической, тем не менее делилась на разные миры или «зоны»<sup>8</sup> и постепенно «мутировала», становясь хрупкой. Появление при Горбачеве «голоса внешнего редактора», который мог извне анализировать и исправлять авторитетный дискурс, радикальным образом изменило ситуацию. «Запущенная ими» — то есть Горбачевым и его соратниками — «трансформация авторитетного дискурса нарушила его внутренний структурный принцип», что в итоге привело к краху всей советской системы<sup>9</sup>.

6. Юрчак А. Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение. М.: НЛО, 2014. С. 71–79.

7. Там же. С. 564.

8. Там же. С. 316.

9. Там же. С. 572.

Схема, предложенная Юрчаком, может быть полезной для анализа «дела Адылова». Дискуссия в 1988 г. о состоянии дел в одном отдаленном районе Узбекистана, вызвавшая внимание и обсуждение во всем советском обществе, представляет собой один из примеров как раз такого слома советского дискурсивного режима и изменения его «структурного принципа». Она сначала поставила под сомнение восприятие советской Центральной Азии как социалистической, а потом и сам социализм как таковой. Здесь я хочу обратить внимание на то, что такой слом произошел в немалой степени благодаря ориентализации центральноазиатской части Советского Союза и в итоге самоориентализации всего советского строя. Исследование Юрчака фокусируется на городских жителях советских столиц и, в частности, отмечает практику создания «воображаемого Запада», которое становится для позднесоветского городского поколения важной «точкой» взгляда на себя и на окружающий мир<sup>10</sup>. Я решусь к этому добавить, отсылая к саидовской концептуализации ориентализма, что одновременно с «воображаемым Западом» возникал противоположный ему образ «воображаемого Востока», критика которого позволяла увидеть себя «западным» или недостаточно «западным». Наиболее близким «Востоком» стала/была Центральная Азия — далекая провинция, преимущественная аграрный регион, с иным климатом, иными культурными нормами и внешним обликом. Именно этот «Восток» в момент перестройки позволил, наряду с другими сюжетами позднесоветских дискуссий, очертить внешнюю позицию «господствующей фигуры», которую, по мнению Юрчака, попытался воссоздать генсек Михаил Горбачев, инициировавший новый виток радикальных реформ социализма. Это, на мой взгляд, объясняет такой большой публичный интерес к «делу Адылова».

В настоящей статье я подробнее рассмотрю дискурсивную историю карьеры Ахмаджона Адылова. Я не ставлю своей целью реконструкцию всех событий перестройки, «хлопкового дела» и «дела Адылова». В фокусе моего анализа будет дискуссия 1988 г., ее образы, риторика и их генеалогия. Я намерен показать, как сами действующие лица и свидетели описывали свой и наблюдаемый опыт жизни и трансформаций, какой язык они использовали, как они включали в этот язык слова и объяснения «социалистического прогресса» и «восточной отсталости».

10. Там же. С. 317.

Я предлагаю увидеть, как прочерчивание и дискуссия по поводу ориенталистской границы между прогрессом и архаикой, как это было в случае с Центральной Азией, становились отправной точкой для обоснования успеха социализма или критики его неудачи. Я покажу, что внутри идеи центральноазиатского социализма существовали разные интерпретации как внешнего влияния, так и собственной преемственности. Я также постараюсь показать, как в самой Центральной Азии понималось участие в модернистском проекте СССР, как местные элиты использовали словарь прогресса и его незавершенности для переговоров с центром о новых инвестициях и контроле за ресурсами, как сама двойственность понимания советского модерна в регионе становилась способом распределения власти. Я покажу, и это главный фокус моей работы, как кампании критики неудачи центральноазиатского социализма, в частности «хлопковое дело» в 1980-е гг., сопровождали смену идеологической повестки в отношении социализма как такового.

### **Социализм, традиционализм, колониализм: академические дебаты**

В общей дискуссии о том, чем был социализм в СССР<sup>11</sup>, особняком стоит вопрос, а был ли построен социализм в советской Центральной Азии. Социалистическая модернизация южных советских республик всегда вызывала еще больше сомнений и оговорок, чем социалистический характер российского общества. В конце 1970-х годов французская советолог Элен Каррер д'Анкокс писала о советском мусульманском обществе как системе, существующей параллельно с советской властью, и предрекала гибель СССР от мусульманского сопротивления<sup>12</sup>.

Почти одновременно с разоблачением Адылова советский этнограф Сергей Поляков опубликовал небольшую работу под названием «Традиционализм в современном среднеазиатском обществе», где, используя советский марксистский язык, утверждал, что социалистическая модернизация имела поверхностное влияние на регион, в то время как местное общество по большей ча-

11. Дэвид-Фокс М. Модерность в России и СССР: отсутствующая, общая, альтернативная или переплетенная? // Новое литературное обозрение. 2016. № 4. С. 19–44.

12. Каррер д'Анкокс Э. Расколота империя: национальный бунт в СССР. Лондон: Overseas publications interchange LTD., 1982.

сти оставалось традиционным и мелкобуржуазным<sup>13</sup>. После 1991 г. эта точка зрения стала господствующей, полностью сместившись в сторону оппозиции «традиция/современность». В статье «Средняя Азия: незавершенная модернизация» российский демограф Анатолий Вишневский отказался от марксистской терминологии и написал, что, хотя Центральная Азия была втянута в модернизацию Российской империей и СССР, советская «модель ускоренной экономической модернизации» имела здесь «лишь ограниченное применение»<sup>14</sup>. Сходные представления о неполной или ограниченной модернизации использовали, например, западные ученые Ширин Акинер и Уильям Фиерман<sup>15</sup>.

Иную точку зрения высказала Дениз Кандиоти<sup>16</sup>. Она отметила парадоксальное несоответствие оценок советской эпохи. В то время как одни исследователи восхищались результатами освоения «мусульманской периферии», другие полностью отрицали, что советской власти удалось внести какие-либо серьезные изменения в жизнь региона. Согласно Кандиоти, советское развитие было довольно сложным процессом взаимовлияния, в котором советизация местных социальных институтов происходила наряду с локальной обратной колонизацией самих советских институтов. В своей работе Кандиоти заявляет об уходе от дихотомии и желании рассмотреть сложное взаимодействие различных процессов.

Аналогичный критический подход к идее модернизации предложил Артемий Калиновский<sup>17</sup>. Указывая на проблематичность терминов «модернизация» и «модерн», он отвергает мысль о «провале» советских реформ. Вместо этого он предлагает обсудить советские проекты «развития» в Центральной Азии и посмотреть, как местные жители активно участвовали в этих проектах, соревнуясь с Кремлем в своем видении и определении «прогресса». Калиновский обращает внимание на субъектность тех, кто подчинен

13. Поляков С. Традиционализм в современном среднеазиатском обществе. М., 1989.

14. Вишневский А. Средняя Азия: незавершенная модернизация // Вестник Евразии. 1996, № 2. С. 137, 138, 152.

15. Akiner, Sh. (1998) "Social and Political Reorganisation in Central Asia: Transition from Pre-Colonial to Post-Colonial Society", in T. Atabaki, J. O'Kane (eds) *Post-Soviet Central Asia*, pp.1–34. London and New York: Tauris Academic Studies; Fierman, W. (1991) "The Soviet 'Transformation' in Central Asia", in W. Fierman (ed.) *Soviet Central Asia: The Failed Transformation*, pp. 11–35. Boulder, Colorado: Westview Press.

16. Kandiyoti, D. (1996) "Modernization without the Market? The Case of the 'Soviet East'", *Economy and Society* 25(4): 529–542.

17. Kalinovsky, A. M. (2018) *Laboratory of Socialist Development: Cold War Politics and Decolonization in Soviet Tajikistan*. Ithaca: Cornell University Press.

европоцентристской логике, на их собственные способы говорить о социалистических трансформациях. О восприятии самими жителями Центральной Азии советского времени с точки зрения локальных контекстов пишет антрополог Тилл Мостовлански<sup>18</sup>.

Однако ссылка на местную субъектность не решает вопроса об иерархии и доминировании одних интерпретаций социализма/модерна над другими и их дискурсивном и политическом неравенстве. За характеристики «успех» и «неудача» активно боролись различные акторы в Москве и центральноазиатских республиках, поскольку официальные ярлыки давали доступ к разным ресурсам и определяли их положение в сложной иерархии доминирования и принятия решений. Жители Центральной Азии могли защищать свои определения социализма и советской современности, но эта способность всегда была ограничена риском быть обвиненными или даже репрессированными со стороны центра. Это неравенство породило новую дискуссию о колониальности советской Центральной Азии, бесправии и подчинении региона внутри СССР, которое порождало особый тип периферии внутри социалистической империи<sup>19</sup>.

В своей статье я не буду давать определение тому строю, который сложился в советской Центральной Азии, и не буду оспаривать имеющиеся определения. Я предлагаю рассматривать дихотомию «царство социалистического прогресса/восточное царство» применительно к Центральной Азии не просто как категории для беспристрастного анализа, а как практические категории, идеологическая манипуляция которыми была неотъемлемой частью позднесоветского дискурсивного режима. Я попытаюсь рассмотреть репортажи и рассуждения в советских журналах и газетах о «деле Адылова» и поместить их в позднесоветские нарративы успеха и неудачи, объяснив, как эти нарративы были связаны с текущей политикой перестройки 1980-х годов.

### **Социалистический прогресс на советской окраине**

Итак, вернусь к главному герою статьи «Зона молчания». Его биографию до 1984 г. можно было бы назвать типичным приме-

18. Mostowlansky, T. (2017) *Azan on the Moon. Entangling Modernity along Tajikistan's Pamir Highway*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

19. Kassymbekova, B., Chokobaeva, A. (2021) "On writing Soviet History of Central Asia: Frameworks, Challenges, Prospects", *Central Asian Survey* 40(4): 483–503.

ром социалистического успеха. Эта биография создавалась в разного рода официальных документах и нарративах, которые рисовали портрет советского человека, личная карьера которого была взаимосвязана с достижениями социализма на отсталой окраине.

Всего за шесть лет до статьи «Зона молчания», в 1982 г., в той же самой «Литературной газете» была опубликована восхваляющая того же самого Адылова (в оригинальной узбекской транскрипции Одилов) статья Дины Калиновской «Закон для мужчин», в которой будущий преступник фигурировал как образцовый советский герой, «муж веселый, дерзкий и добрый, умелый, потому независимый»<sup>20</sup>. Текст, изобилующий ориенталистскими образами и метафорами о «древней Азии», рисовал его «восприимчивым ко всему новому, всегда готовому к радостному усвоению свежих идей, обаянным жаждой строить и благоустраивать, обаянным горячей заботой о земле». Это стремление к переменам позволило Адылову победить суровую природу и косных чиновников, превратить нежилой пейзаж в обжитое пространство, заполненное полями, домами и стадионами, асфальтовыми дорогами и заводами, иными словами — преодолеть «восточность», или архаику. Ахмаджон Адылов, заканчивает свою статью Калиновская, «коммунист высокой и зрелой души».

В этой статье московская журналистка кратко напомнила о тяжелой и трудовой судьбе Адылова, который рано остался без отца и потерял умерших от голода брата и сестру, а сам прошел, шаг за шагом, путь от простого колхозника, потом табельщика, тракториста до должности директора огромного агропромышленного объединения. Из более поздних источников мы узнаем<sup>21</sup>, что Адылов родился в 1925 г. в Ферганской долине — многонаселенном и плодородном регионе Центральной Азии, который еще с имперского времени и очень масштабно в советское время стал превращаться в огромную хлопковую базу российской/советской промышленности<sup>22</sup>. В годы правления Сталина он учился и работал на разных низших должностях, при Хрущеве в 1957 г., будучи в возрасте чуть больше 30 лет, был избран председателем (*раис* на узбекском языке) колхоза имени Ленина. Этот момент совпа-

20. Калиновская Д. Закон для мужчин // Литературная газета. 17.03.1982.

21. Ахмаджонов А. Ахмаджон Одилов: мардлик конуни [Ахмаджон Адылов: закон для мужчин]. Тошкент: Bodomzor Invest, 2022 (на узб. яз.).

22. Obertreis, J. (2017) *Imperial Desert Dreams: Cotton Growing and Irrigation in Central Asia, 1860–1991*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.



дает с ростом интереса Москвы к положению дел в Центральной Азии и наращиванию проектов развития в регионе. В 1965 г. Адылову было присвоено самое почетное советское звание героя социалистического труда, что означало вхождение в особую когорту советской номенклатуры и избранной местной элиты, которой давался карт-бланш на самостоятельную инициативу.

В 1970-е гг., в эпоху Брежнева, карьера Адылова совершила новый скачок вверх. В 1974 г. колхоз имени Ленина был преобразован в совхоз, а Ахмаджон Адылов в почти 50-летнем возрасте стал его председателем. Смена названия «коллективное хозяйство» на «советское хозяйство» не было формальностью. Оно означало превращение прежнего кооперативного союза с ограниченными ресурсами в государственное предприятие, что открывало новые возможности для вложения теперь уже государственных инвестиций в его развитие. Государство брало на себя дополнительную финансовую и социальную опеку над местным сообществом, а сам раис становился формально назначаемым государственным служащим, еще теснее входящим в разнообразные сети чиновников<sup>23</sup>.

В 1978 г. возникает Папское районное агропромышленное объединение (РАПО), генеральным директором которого становится Адылов. РАПО было для своего времени опытным примером новой организации сельской экономики. В него входило 14 совхозов и 17 колхозов, а также местные строительные и небольшие промышленные предприятия. Такое объединение продолжало идею усиления государственного контроля и ответственности, стирания границ между колхозами и совхозами. Оно позволяло централизовать еще больше материальных и людских ресурсов, планировать крупные региональные проекты, складывать технику и рабочие силы, перебрасывая их из одного хозяйства в другое, устанавливать общие социальные стандарты для населения. Параллельно с реорганизацией рос и бюрократический статус Адылова, который успел побывать членом Центральной ревизионной комиссии КПСС, делегатом трех общесоюзных съездов КПСС, депутатом Верховного Совета СССР, избирался депутатом Верховного Совета Узбекской ССР.

Эксперимент по созданию агропромышленного объединения, поддержанный Ташкентом и Москвой, должен был стать моде-

23. Абашин С.Н. «Идеальный колхоз» в советской Средней Азии: история неудачи или успеха? // *Acta Slavica Iaponica*. 2011. vol. XXIX. С. 1–26.

лю для новых преобразований в советской экономике в целом и запустить новый этап экономического и социального подъема. Концентрация ресурсов под единым управлением и создание новых вертикальных и горизонтальных связей поддержки позволяли, как считалось, более успешно развивать село. Критериями успешности РАПО были в первую очередь масштабы освоенных — в Ферганской долине орошенных — прежде пустынных территорий и продукции, которую они давали, прежде всего хлопка. Они показывали высокий уровень и преимущество и технического оснащения, и планирования, и управления, и инвестиционных возможностей.

В 1982 г. Москва приняла «продовольственную программу», в которой районные агропромышленные объединения объявлялись базовой структурой управления агропромышленных комплексов в будущем<sup>24</sup>. После этого советская пропаганда использовала образ Адылова и его опыт руководства Папским РАПО в качестве примера новых подходов и достижений. В главной советской газете «Правда» появилось целых два очерка об Адылове, в которых перечислялись показатели производительности труда, рентабельности, роста продукции, строительства жилья и социальных объектов<sup>25</sup>. Тогда же журнал «Огонек» посвятил статью его экономическим успехам, закончив свой панегирик фразой «земледелец должен чувствовать себя на своей земле хозяином... Это значит быть предприимчивым и смелым в выборе путей развития сельского хозяйства»<sup>26</sup>. В этих текстах 1982–1983 гг., которые зафиксировали пик его советской карьеры и известности, Адылов превратился не просто в символ успешного прогресса, а в символ самого передового, даже по общесоветским меркам, строителя социализма.

## Другой социализм

История социалистического прогресса имела свои варианты интерпретаций, которые были важны для локального контекста.

24. Постановление ЦК КПСС и Совета министров СССР, 24 мая 1982 г. Об улучшении управления сельским хозяйством и другими отраслями агропромышленного комплекса / Решения партии и правительства по хозяйственным вопросам. Сборник документов. Т. 14. М.: Политиздат, 1983. С. 441–442.

25. Мукимов Ю., Степаненко О. Объединение. Быть на земле хозяином // Правда. 24.01.1983; 25.01.1983.

26. Маслов А. Девять этажей рентабельности // Огонек. 1983. № 34.

В них возникали сюжеты, которые представляли преобразования в виде менее прямолинейной траектории и больше подчеркивали усилия и действия местных жителей, нежели внешнее давление. Некоторые такие варианты встраивались в официальные нарративы, а некоторые существовали в устном виде или в виде маргинальных, широко не распространенных текстов.

В статьях 1982–1983 гг. можно увидеть элементы такой другой логики, в которой вместо обязательной телеологии социализма речь шла о гармоничном соединении природы и социальной организации. Адылов несколько раз объяснял журналистам идею агропромышленного объединения как соединение различных экологических ландшафтов, характерных для Ферганской долины. Он делил подотчетный ему район на девять «слоев», или «этажей», каждому из которых соответствовала своя экономическая ниша: снежные вершины и горы ниже снегов — выращивание яков и ангорских коз, которые дают сырье для пуховых фабрик, ниже — пчеловодство и лекарственные травы, четвертый и пятый «этажи» — лошади, овцы и крупный рогатый скот, что позволяло развивать производство молока, подошвы гор — виноградники и с винодельческими и консервными заводами, полупустыня пригодна для хлопка и здесь должен быть хлопкозавод, ниже в пойме реки — выращивание риса, и на девятом уровне, у самой реки, — рыбное хозяйство. Заводы, дороги и новые поселки появлялись в этой схеме не как результат социалистической переделки окружающего мира, а как наиболее оптимальное сложение сил и приспособление к уже существующим естественным условиям. Не случайно в этом рассказе Адылова появляется «хашар», или коллективный труд «всем миром», характерный с древности для узбекского общества, с его помощью преодолеваются трудности и препятствия.

Местные практики, вроде «хашара», не вступали в конфликт с социализмом, а наоборот, нормализовались в качестве «национальной традиции»<sup>27</sup>. Последнюю можно, например, увидеть в сборнике «История колхозов и совхозов Узбекистана»<sup>28</sup>, изданном в 1970 г. и рассказывающем разные истории успеха, в том

27. Исмаилов Х. Хашар и его роль в трудовом и интернациональном воспитании масс // Общественные науки в Узбекистане. 1983. № 2. С. 24–26.

28. Шамшаров Й., Тошматов Т. Камолот (Наманган область, Поп район, Ленин номли колхоз тарихи) [Зрелость (История колхоза имени Ленина Папского района Наманганской области)] // История колхозов и совхозов Узбекистана. Кн. 2, Ташкент, 1970. С. 166–230 (на узб. яз.).

числе и колхоза имени Ленина, где Адылов был председателем в это время. Сборник, хотя и имел официальный характер, но был опубликован на узбекском языке, т.е. обращался к местной аудитории и ее собственным образам, внешний контроль из центра для таких изданий обычно был косвенным и допускал отклонения от основного канона. История успеха колхоза имени Ленина начинается с досоветских и даже доимперских времен, а авторы статьи рассуждают о том, что узбекские коллективистские обычаи «по определению наших дедов, это благое дело (савоб). Эти обычаи в жизни нашего народа укоренились широко и глубоко, стали щедрым обычаем, распространились на другие сферы народного образа жизни»<sup>29</sup>, именно к ним, по логике изложения, восходит нынешний социалистический прогресс. В сборнике рассказывается биография Ахмаджона Адылова, достижения социализма здесь взаимодействуют с личными его качествами и успехами. Эта узбекоязычная версия советского успеха, обращенная к местной аудитории, а не к Москве, смешивает общесоветский язык с локальным, вписывает «колхоз имени Ленина» в местную воображаемую узбекскую национальную историю, где социализм является не навязанной извне формой, а собственным внутренним совершенствованием, не противопоставляется, а содержит в себе элементы «традиционализма», которые перекодировались в «национальную специфику» и получали таким образом советскую легитимность.

В этой локальной версии важным становится местный статус Адылова и, в частности, роль его отца Адылжана Фазылова. В московских газетах отец упоминается вскользь, писали, что он тоже был председателем колхоза и «умер вдали от родного дома в конце тридцатых». В местной интерпретации эта история становится более развернутой: Адылжан Фазылов предстает советским активистом и одним из пионеров колхозного строительства, сын продолжает эту династию, наследуя качества своих предков. Правда, в этих источниках умалчивается, что Адылжан Фазылов был арестован и расстрелян, а потом, в 1960 г., на волне критики культа личности Сталина при Хрущеве, официально реабилитирован и возвращен в советскую историю. Однако его упоминание в глазах местных читателей также указывало на преемственность статуса раиса, наделяя его дополнительным правом на свою власть.

29. Шамиаров Й., Тошматов Т. Камолот. С. 172.

Другие нарративы социалистического прогресса сегодня приходится реконструировать по отрывочным свидетельствам, они имели в советское время подчиненный характер и использовались лишь в определенных аудиториях и ситуациях. Этот субалтерный взгляд, хотя и отражал локальный взгляд на социализм, не был альтернативным каноническому, не был к нему в какой-то оппозиции, а скорее встраивался в московскую идеологию и контролировался ею, будучи, если использовать терминологию Юрчака, одним из «миров вненаходимости», но не в столичном, а в периферийно-центрально-азиатском варианте.

### **Теневые механизмы социализма**

Вернемся к упоминаемой ранее статье «Закон для мужчин», опубликованной в 1982 г. в «Литературной газете». Она начиналась с обвинений, которые были предъявлены Адылову, в нарушении законов. Не согласовав все документы и не получив разрешение, раис начал корчевку леса на месте, где он задумал обустроить пруды для рыбного хозяйства. Автор статьи, однако, встает на защиту своего героя. Главное, пишет журналистка, «продовольственная программа, первоочередная общественная заинтересованность», формальные же правила сковывают инициативу и не позволяют быстро проводить нужные изменения. Калиновская утверждала, что этот частный случай довольно типичен. «Вы, одиловцы, не любите дисциплины!», — цитирует она распространенное выражение отношения к деятельности Адылова. Нарушение тех или иных формальных норм было часто неизбежным, когда требовалось получение экстраординарных результатов, что ставило руководителей в рискованную ситуацию, так как их действия легко могли быть квалифицированы как растрата или коррупция. Однако очевидно, что такого рода инициативы местных руководителей на разных этапах находили поддержку у вышестоящих чиновников, поощрялись ими. В этом рассказе на помощь Адылову приходит сам первый секретарь коммунистической партии Узбекистана Шараф Рашидов: «Люди! Поддержите Одилова! Я его хорошо знаю... Поддержите его — и он для вас даже на ту гору поднимет воду, слышите?».

Экономика Узбекской ССР формировалась как сырьевой придаток советской промышленности, главным аграрным ресурсом этой южной окраины СССР был хлопок, необходимый одновре-

менно для текстильной и военной промышленности<sup>30</sup>. Советский центр был заинтересован в расширении производства хлопка и других сырьевых ресурсов, обещая взамен развивать в регионе социальную инфраструктуру. (Юлия Обертрайс называет эту ситуацию обмена сырья на инвестиции «хлопковым контрактом»<sup>31</sup>.) Увеличение производства хлопка требовало постоянной концентрации финансов, инфраструктур и рабочих рук. Это достигалось разными формальными и неформальными инструментами мобилизации и выстраиванием сетей поддержки и взаимных обязательств. Адылов и многие другие центральноазиатские руководители в этой экономике не были пассивными получателями благ и идеологических установок, а имели достаточную автономию для различных инициатив и даже новаций, пользовались и институциональными возможностями, и личными знакомствами для достижения экономических и социальных результатов. Плотные личные связи привлекали инвестиции в экономику, а инвестиции в экономику сопровождались еще и инвестициями в социальную сферу, развитие инфраструктуры, школ, больниц.

«Друзья: рабочие и министры, крестьяне и писатели, — так виетиевато рисовала эту социальную поддержку своего героя московская журналистка, — тот незримый и неведомый капитан, который ведет по жизни каждого талантливое человека, без слов, одним усилием чувства прокладывает ему дорогу между людьми и никогда не ошибается. Интуитивно и быстро разделяет людей на верных и случайных Ахмаджон Одилов».

Адылов имел собственную разветвленную сеть деловых и личных отношений круговой поруки и взаимных обязательств уже не только с районными и областными начальниками, у него было множество контактов с руководителями Узбекистана, он даже вошел в круг близких соратников Рашидова. Его связи выходили за пределы одной республики, он напрямую общался с чиновниками из союзных министерств в Москве и других республик. В одном своем интервью он даже хвастал, что «выпивал с Бреж-

30. Растяйников В. Г. Узбекистан. Экономический рост в агросфере: аномалии XX века. М.: Институт востоковедения РАН, 1996; Rumer, B. (1991) "Central Asia's Cotton Economy and Its Costs", in W. Fierman (ed.) *Soviet Central Asia: The Failed Transformation*, pp. 62–89. Boulder, Colorado: Westview Press; Thurman, J. (1999) "The 'Command-Administrative System' in Cotton Farming in Uzbekistan: 1920s to Present", *Papers on Inner Asia* 32. Bloomington, Indiana: Indiana University Research Institute for Inner Asian Studies.

31. Obertreis, J. *Imperial Desert Dreams*, pp. 272–276.

невым в Кремле» и «решал дела»<sup>32</sup>. Такие многоуровневые сети формальных и неформальных отношений помогали обеспечивать принятие тех или иных решений о выделении необходимых средств на новые проекты, включение их в государственные планы, они помогали легализовать задним числом те действия, которые поначалу не соответствовали существующим правилам.

Исследователи советской экономики давно обращали внимание на неформальные аспекты того, как работала советская экономика, на постоянное балансирование на грани разрешенного и наказуемого<sup>33</sup>. В работах по Центральной Азии это стало общепринятым взглядом. «Хлопковый сектор, — настаивает антрополог Томмазо Тревизани, — представляющий экономическую основу экономики и основной двигатель модернизации этой более отсталой советской республики (по сравнению с более промышленно развитым европейским ядром), имел особое значение также в отношении распространения неформальных и незаконных практик»<sup>34</sup>. Такое двойственное положение постоянно требовало специальной работы по объяснению, почему некоторый отход от правил является допустимым, оправданным и в конечном итоге социалистическим. Статьи 1982 и 1983 г. в центральной идеологической прессе в Москве, как и предыдущие подобного типа тексты в различных местных изданиях, служили инструментом легализации инициативных практик Адылова и создавали для этого образ успешного центральноазиатского социализма. Наверняка Адылов и его союзники в Ташкенте и Москве приложили немалые усилия к тому, чтобы такие статьи были опублико-

32. Пахлавон Содик. Ахмаджон Одилов. Чорак асп туткунликда [Четверть века в неволе] // BBC Uzbek. 06.09.2012, [http://www.bbc.co.uk/uzbek/uzbekistan/2012/09/120906\\_cy\\_ahmadjon\\_odilov\\_fooc.shtml](http://www.bbc.co.uk/uzbek/uzbekistan/2012/09/120906_cy_ahmadjon_odilov_fooc.shtml) (внесен Минюстом РФ в реестр СМИ-иноагентов).

33. Grossman, G. (1997) “The ‘Second Economy’ of the USSR”, *Problems of Communism* 26(5): 25–40; Ledeneva, A. (1998) *Russia’s Economy of Favors: Blat, Networking and Informal Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.

34. Trevisani, T. (2022) “The Moral Economy of Consensus and Informality in Uzbekistan”, in J. Buzalka, A. Pasiaka (eds) *Anthropology of Transformation: From Europe to Asia and Back*, p. 109. Cambridge, UK: Open Book Publishers. См. также: Rasanayagam, J. (2002) “Spheres of Communal Participation: Placing the State within Local Modes of Interaction in Rural Uzbekistan”, *Central Asian Survey* 21(1): 55–70; Wall, C. (2007) “Peasant Resistance in Khorezm? The Difficulties of Classifying Non-Compliance in Rural Uzbekistan”, in P. Sartori, T. Trevisani (eds) *Patterns of Transformation in and around Uzbekistan*, pp. 217–240. Diabasis; Trevisani, T. (2010) *Land and Power in Khorezm: Farmers, Communities, and the State in Uzbekistan’s Decollectivisation*. Berlin: Lit Verlag; Zanca, R. (2011) *Life in a Muslim Uzbek Village: Cotton Farming after Communism*. Boston: Wadsworth, Cengage Learning.



ваны. Однако гарантий успеха никогда не было, и существовало множество обстоятельств, которые могли превратить возможный успех в провал и вывести его за рамки дозволенного. Риск и двойственность всегда оставались неизбежными атрибутами борьбы за хлопок.

### «Хлопковое дело» в планах Кремля

В момент наивысшего пика могущества Ахмаджона Адылова, на рубеже 1982 и 1983 гг., внезапно произошла радикальная смена ситуации. Сначала умер советский глава Леонид Брежнев, а вскоре — узбекский лидер Шараф Рашидов. Новый генсек Юрий Андропов посчитал, что прежнее, слишком автономное и плохо контролируемое положение в Узбекистане подрывает контроль Кремля в регионе. Уже весной 1983 г. в Москве было принято решение о расследовании злоупотреблений в республике, а в 1984 г. в Узбекистане развернула работу посланная туда и набранная из представителей других регионов следственная комиссия во главе с прокурорами Тельманом Гдяном и Николаем Ивановым, которая имела беспрецедентные полномочия вести следствие в отношении любых чиновников республики. В Узбекистане началась массированная замена политической и хозяйственной элиты<sup>35</sup>. Следователи обвинили чиновников Узбекистана, в частности, в ложном завышении объемов произведенного хлопка, получении неоправданных доходов из центра и их личном присвоении. Москва разорвала прежний «хлопковый контракт».

«Хлопковое дело» продолжалось пять лет, были арестованы и осуждены сотни чиновников республиканского, областного и более низкого уровня, два чиновника были приговорены к смертной казни, несколько человек, по официальной версии, сами покончили с собой. Прежний руководитель Узбекистана Рашидов посмертно был предан анафеме, а время его правления было объявлено «рашидовщиной».

35. Ligachev, E. (1990) *Inside Gorbachev's Kremlin: The Memoirs of Yegor Ligachev*, pp. 210–220. Routledge.; Critchlow, J. (1991) “Prelude to Independence”: How the Uzbek Party Apparatus Broke Moscow's Grip on Elite Recruitment”, in W. Fierman (ed.) *Soviet Central Asia: The Failed Transformation*, pp. 131–156. Boulder, Colorado: Westview Press; Cucciolla, R. M. (2017) “Legitimation through Self-Victimization: The Uzbek Cotton Affair and its Repression Narrative (1989–1991)”, *Cahiers du monde russe* 58(4): 639–668.

Падение с высоты прежних героев было стремительным. Адылов вместе с ближайшими родственниками был арестован уже в 1984 г., еще в самом начале «хлопкового дела». Задержание было обставлено как масштабная спецоперация, пожарными машинами были блокированы дороги, сотни милиционеров расположились в населенных пунктах, в небе летали вертолеты. Формально обвинение Адылову не было в компетенции следственной группы, которая занималась коррупцией по «хлопковому делу». Он был арестован за угрозы в адрес партийных лиц, в частности местному секретарю областного комитета компартии, потом к этим обвинениям добавились хищения. Однако и это расследование ставило своей задачей не просто осуждение одного уголовного преступника, а вскрытие целой системы нарушений, которая включала множество чиновников.

Криминализация деятельности Адылова была исходной точкой для политической его оценки. Как я указывал выше, система управления была двойственной и всегда находилась в зоне риска оказаться в статусе нелегальной и наказуемой. Смена руководства СССР создала новую ситуацию, в которой Москва захотела продемонстрировать свою власть с помощью обвинений прежнего режима в ошибках и даже преступлениях. Адылов, близкий к Рашидову, стал удобной фигурой для этого.

В случае с Адыловым и «хлопковым делом» особенностью такой криминализации был масштаб расследований, который охватил целую республику, и избранная для этого риторика, приписывающая проблемность не отдельным людям, а целому обществу. Следователь при генеральной прокуратуре Свицерский, который стоял во главе расследования «дела Адылова», позднее описывал «организацию, созданную Рашидовым и Адыловым» как «классическую мафию». В его рассказе директор РАПО, который был на порядки ниже Рашидова по официальному статусу, стал «крестным отцом», с которым первый секретарь компартии Узбекистана согласовывал все свои решения. Свицерский описывал, как Адылов жестоко преследовал своих противников, давал указания избивать и пытаться их, сажал в тюрьму по сфабрикованным обвинениям или даже убивал. Вся хозяйственная деятельность «хозяина» или «сталина», как, по словам следователя, сам себя именовал Адылов, была «пропитана криминалом». Эта мафия приобрела, по его мнению, общесоветский размах, «связи Адылова привели в Прибалтику, Сибирь и в Москву», в нее входили, судя по намекам в этом интервью, Брежнев и Суслов, а «Ады-

лов только в Москве затратил на подарки и взятки более ста тысяч рублей», которые предназначались «лицам» в министерских, ведомственных аппаратах и даже в средствах массовой информации. «Этот не блещущий грамотностью и культурой человек с повадками басмача более всего ценил информацию», — удивлялся следователь. В этом интервью прозвучала ориенталистская риторика, когда Свицерский сравнил Адылова с басмачом и ханом, но в целом оно было выдержано скорее в духе героической борьбы с мафиозным кланом<sup>36</sup>.

Хотя эти слова прозвучали публично лишь в 1990 г., я предполагаю, что они характеризуют те объяснения, которые доминировали в «хлопковом деле» в 1984–1986 гг. Тогда деятельность Адылова была обозначена как нарушение законов и отклонение от правильного социализма, что было элементом перезаклочения контракта между Москвой и Ташкентом. Впрочем, настроения в центре по поводу происходящего на советской окраине были порой гораздо более пессимистичными: в 1984 г. после одного из докладов в секретариате ЦК КПСС о состоянии дел в Туркменской ССР сотрудник партийного аппарата Черняев записал в своем дневнике «И приходят в голову невеселые идеи: а не послать ли всех этих туркмен вместе с таджиками, узбеками, эстонцами и прочими к еб... матери: пусть самостоятельно делают с собой что хотят!»<sup>37</sup>.

## Конец социализма в Центральной Азии

В 1988 году о массовых уголовных преследованиях в Узбекистане узнал весь СССР. 23 января в главной советской газете «Правда» появилась статья Георгия Овчаренко «Кобры над золотом», которая потрясла читателей рассказом о «рашидовщине» и «хлопковой афере», «об отходе областных и республиканских “вождей”, этих эмиров сегодняшнего дня, от социализма, о попрании ими всех норм закона и морали», о том, как они «привели республику в состояние медленного и мучительного гниения», о наемных убийцах и многомиллионных хищениях, спрятанных в сумках

36. Бинев А. Пять лет ведется следствие по делу А. Адылова. Товарищ «крестный отец» // Аргументы и факты. 05.05.1990.

37. Черняев А. С. Совместный исход: Дневник двух эпох (1972–1991 годы). М.: РОСС-ПЭН, 2010. 1984 год. С. 49.

и сундуках баснословных состояниях<sup>38</sup>. Вместе со статьей «Зона молчания», которая вышла в «Литературной газете» на три дня раньше, они произвели эффект разорвавшейся информационной бомбы. Вынесение «хлопкового дела» на широкое общественное обсуждение, уже по прошествии пяти лет уголовных расследований, теперь служило уже не только средством заключения нового «хлопкового контракта», то есть переопределения социальных формальных и неформальных договоренностей между Кремлем и Ташкентом, как планировал, видимо, Андропов, и попыткой создать новую сеть клиентов и лояльностей. «Хлопковое дело» стало в этот момент важным элементом публичного языка говорения о радикальном обновлении социализма, амбициозную программу которого объявил последний советский руководитель.

В этой новой публичной интерпретации критика Адылова с сугубо криминальной перешла в общественную. Автор статьи в «Литературной газете» Соколов противопоставлял экономическую гигантоманию и лозунговость проектов развития, с одной стороны, и жизнь простых людей, вынужденных работать без отпусков и выходных на бессмысленных стройках, находящихся постоянно под угрозой наказаний и несправедливости, ведущих скромный и бедный быт. Свое понимание социализма он переносил с «масштабов» и «объемов» на судьбу отдельных людей в Центральной Азии, жизнь которых не изменилось при социализме. Это противопоставление автор усиливал подчеркнутой ориентализацией фигуры Адылова, что было риторическим приемом, с помощью которого положение дел в регионе становилось «прошлым», которое так и не смогло войти в социалистическую современность. В статье упоминается арест отца Адылова за связь с «курбаши», т.е. с антисоветским исламистским сопротивлением, сам Адылов описывается как хан, считающий себя потомком средневекового правителя Тимура, при этом обильно употребляются эпитеты «царство», «бай», «хан», «самодержец», «удельный князь», «владыка», упоминаются «нукеры» и призывы «Аллах акбар».

Одним из главных образов статьи стал «зиндан», подземная тюрьма, которую в досоветском прошлом использовали местные властители для заключения преступников: «Наверху... сияет под ослепительным ферганским солнцем крашенная под серебро фигура Владимира Ильича. Сияла статуя, на знамени республики

38. Овчаренко Г. Кобры над золотом // Правда. 23.01.1988.

символом успехов в строительстве социализма, сиял все удлиняющийся ряд орденов, в Папском объединении, утверждала печать, выковывалась новая модель хозяйства — не только для Узбекистана новая, но и для всей страны. А в зиндане, традиционной для ханского Востока подземной тюрьме, под дирекцией ПАПО ворочался на земляном полу голый, изувеченный, перемазанный кровью и глиной Джаббарали, отказавшийся быть в храме счастья бригадиром».

Черты инаковости социализма Центральной Азии, которые могли рассматриваться прежде как местные национальные особенности, теперь оказались удобным поводом для развернутой критики. Этот «другой социализм», наполненный своей национальной, ориентализированной культурной и исторической спецификой, был обвинен в итоге в том, что не является социализмом и настоящим прогрессом. При этом осознание того, что социализм не удался на «Востоке», позволило сформулировать тезис о неудаче социалистического пути как самостоятельной и цельной альтернативы в глобальном мире. Разоблачение не состоятельности центральноазиатского социализма делало виноватым и социализм в целом, ставило под вопрос весь социалистический прогресс. В апреле 1988 г. генсек Михаил Горбачев совершил поездку в Узбекистан, где на переговорах с афганской делегацией было принято решение о выводе войск из Афганистана. Эту поездку инициатор перестройки использовал для встреч с местными жителями и чиновниками. Тогда же он заявил, что перестройка — это революция, ее целью является возобновление процесса строительства настоящего социализма. Помощник Горбачева вспоминал, что возвращался обратно в Москву генсек довольный тем, что «„реабилитировал“ целый народ от пятна и презрения из-за рашидовщины»<sup>39</sup>. Это означало поворот от критики дел в одной советской республике к более решительной критике положения дел в СССР в целом.

Уже в июне в «Огоньке» появилась статья «Противостояние» за авторством Гдляна и Иванова, следователей по особо важным делам, которые возглавляли большинство уголовных дел в Узбекистане<sup>40</sup>. Повторив тезис о том, что «сверху — от бывшего первого секретаря ЦК КП Узбекистана, бывшего кандидата в члены Политбюро ЦК КПСС Рашидова — и донизу, до председателя

39. Черняев А. С. Совместный исход. 1988 год. С. 18.

40. Гдлян Т., Иванов Н. Противостояние / Огонек. 1988, № 26.

колхоза» была создана «вертикаль преступной структуры», авторы заключают, что «без покровительства из центра это было бы невозможно». Мишенью стал теперь строй в целом, а не только ее «восточная часть».

В августе того же года 1988 г. «Литературная газета» опубликовала вторую статью Соколова «Молчать не будем», посвященную «делу Адылова», с множеством откликов читателей<sup>41</sup>. Автор сохранил ориенталистскую логику дезавуирования социалистических успехов, но включил в нее весь Советский Союз. Цитата из одного читательского письма звучала так: «Партбай подотчетен только вышестоящему партийному руководителю, который в своих пределах такой же бай, а то и эмир, и потому они прекрасно понимают друг друга. Недаром эмир Рашидов дружил с баем Адыловым, да и хан Брежнев здесь тоже руку приложил. Все это рецидивы сталинизма». В статье акцент переставлялся с критики центральноазиатского социализма на критику советского социализма. Например, письмо, подписанное «семья Быковых», начиналось со слов «Вечером читали вслух всей семьей. Настроение подавленное. Страшно» и продолжало: «...низкий поклон редакции за эту статью. Думаю, что она станет поворотной в честном анализе истории нашей страны, в признании того, что под видом коммунизма у нас строилось нечто совсем другое». Журналист подводил итог: «на территории бывшего ПАПО имени Ленина, где деформация социализма оказалась трагически глубока, нужно не привычные формы восстанавливать, а строить все заново, по-другому».

Вторая статья Соколова с откликами читателей отсылала к проведенной в июне того же года 19-й конференции компартии СССР, на которой Горбачев провозгласил демократизацию и гласность, по сути дела новые радикальные политические реформы<sup>42</sup>. Риторика неудачи центральноазиатского социализма была, таким образом, вписана в новую политическую повестку и была обращена уже не к самой Центральной Азии, а ко всему советскому обществу. Отдельные недостатки сначала превратились в критику социализма восточной советской периферии, которая затем трансформировалась в критику социализма в це-

41. Соколов В. Молчать не будем! Почта статьи «Зона молчания» // Литературная газета. 03.08.1988.

42. XIX Всесоюзная конференция Коммунистической партии Советского Союза, 28 июня — 1 июля 1988 г.: Стенографический отчет. В 2 т. М.: Политиздат, 1988.

лом. Такой разворот в итоге привел к тому, что внимание к плачевной ситуации в самой Центральной Азии стало постепенно угасать и перенаправляться на другие сюжеты и регионы. В следующем 1989 г. расследование «хлопкового дела» завершилось, Гдлян и Иванов были уволены из прокуратуры, а все та же «Литературная газета» на этот раз разоблачила их собственное репрессивное беззаконие<sup>43</sup>. После летних трагических «ферганских событий» с погромами и убийствами<sup>44</sup> первым секретарем компартии Узбекистана был назначен Ислам Каримов, при котором «хлопковое дело» получило статус незаконных политических репрессий и стало использоваться в дистанцировании республики от занятой внутренними конфликтами Москвы.

### **Капитализм в одном отдельно взятом кишлаке: заключительные ремарки**

Тезис о провале центральноазиатского социализма сформировал во второй половине 1980-х гг. в Кремле у части политической элиты идею исключить Центральную Азию как мешающую России правильно развиваться, сбросить с себя это «бремя». Неслучайно уже в 1989–1991 гг. целый ряд общественных деятелей, например Солженицын, выступает с предложением отделиться от Центральной Азии как чуждого региона, а в частных разговорах будущих российских реформаторов эпохи Ельцина звучало, что Узбекистан — «это другой мир, другая планета, другой состав атмосферы... другая жизнь»<sup>45</sup>. Распуск СССР в конце 1991 г. оформил эти настроения в политический выбор.

Вернусь ненадолго к постсоветской биографии Ахмаджона Адылова. Суд над ним начался только в 1991 г., когда интерес к «хлопковому делу» уже угас. В ноябре этого года, прямо накануне распада СССР, подсудимого перевезли в Узбекистан для продолжения судебного процесса, а там почти сразу отпустили из-под ареста. Адылов, используя свою известность как жертвы Москвы, попытался участвовать в политике уже в независимом

43. Чайковская О. Миф // Литературная газета. 24.05.1989.

44. Осипов А. Г. Ферганские события: конструирование этнического конфликта // Ферганская долина: этничность, этнические процессы, этнические конфликты. М.: Наука, 2004. С. 164–223.

45. Солженицын А. Как нам обустроить Россию. Посильные соображения. М.: Правда, 1990. С. 6; Авен П., Кох А. Революция Гайдара: История реформ 90-х из первых рук. Альпина Диджитал, 2013. С. 107.



Узбекистане, который начинал выстраивать свое прошлое заново, дистанцируясь от Москвы и советского режима. Следуя уже за новым языком политического момента, бывший герой социалистического труда описывал себя как антикоммуниста. В своих интервью, отвечая на обвинения в архаике, он попытался перевернуть критику в обратную сторону. Описывая советский режим как тупиковый и репрессивный, Адылов сам себя стал изображать тем человеком, который давно разочаровался в коммунизме и стал предвестником более передовой, но теперь уже капиталистической, формы экономики. В речах его и его сторонников звучали слова о том, что он «строил капитализм в одном отдельно взятом кишлаке», разрушал «доживающий свой век социализм» и строил «демократический капитализм с великим будущим», что он был «пострадавшим борцом за социальный прогресс», что именно его арест привел к деградации экономики, усилению воровства и бедности<sup>46</sup>. Эта аргументация, правда, не принесла ему политического успеха. В 1993 г. при президенте Исламе Каримове, бывшем последнем первом секретаре коммунистической партии Узбекистана, Адылов был опять арестован и осужден по новым обвинениям. Ему несколько раз продлевали срок и вышел он на свободу только в 2008 г.. В 2017 г. Адылов, пережив Каримова, умер в возрасте 92 лет.

Споры о том, была ли трансформация, охватившая Центральную Азию в прошлом столетии, успешной или тупиковой, начались еще в позднесоветское время и, вероятно, продолжатся в будущем, хотя СССР уже давно нет. Я использовал историю критики деятельности одного, прежде влиятельного, узбекского чиновника в 1988 г., чтобы показать трансформацию аргументов и образов, которые использовались советской пропагандой для его восхваления как героя социалистического прогресса и потом осуждения как примера антисоциалистической архаики. Поначалу это обсуждение «дела Адылова» было связано с прагматической целью пересмотреть отношения между Москвой и периферией, переделать «контракт» между ними, заменить одни фигуры другими и создать новую клиентскую сеть лояльности и обязательств. Однако в конце 1980-х гг. негативный образ Адылова стал поводом для радикального пересмотра оценок советского порядка, слома авторитетного дискурса и критики социализма в целом, ко-

46. Адылов: я строил капитализм в одном отдельно взятом кишлаке // Коммерсантъ-Власть. 22.04.1991.

торому теперь стали приписываться «восточность» и архаичность, свойства, противоположные модерну.

Таким образом, «дело Адылова» позволило запустить в общесоветскую дискуссию образ «воображаемого Востока», не способного и не сумевшего создать у себя подлинный социализм. Несмотря на то, что в советское время жители Центральной Азии получили значительный опыт эмансипации и реформ, широкие возможности для выражения своих интересов и создания собственных интерпретаций того, что такое социалистический прогресс, их мнения оставались периферийными и уязвимыми. Центр не хотел терять своего привилегированного положения по отношению к этому советскому Другому, которого нужно было воспитывать, контролировать и наказывать. Такое неравное положение стало в момент перестройки, объявленной Михаилом Горбачевым, удобным условием для воссоздания «господствующей фигуры», наделенной правом пересмотра дискурсивного режима социализма. Ориенталистические клише такой критики, опробованные в обсуждении «дела Адылова» и «хлопкового дела», стали инструментами для осуждения всего советского социализма и его последующего демонтажа.

## Библиография / References

- Абашин С. Н. «Идеальный колхоз» в советской Средней Азии: история неудачи или успеха? // *Acta Slavica Iaponica*. 2011. Vol. XXIX. С. 1–26.
- Авен П., Кох А. Революция Гайдара: История реформ 90-х из первых рук. Альпина Диджитал, 2013.
- Адылов: я строил капитализм в одном отдельно взятом кишлаке // *Коммерсантъ-Власть*. 22.04.1991.
- Аҳмаджонов А. Аҳмадҷон Одилов: мардлик қонуни [Ахмаджон Адылов: закон для мужчин]. Тошкент: Bodomzor Invest, 2022 (на узб. яз.).
- Бинев А. Пять лет ведется следствие по делу А. Адылова. Товарищ «крестный отец» // *Аргументы и факты*. 05.05.1990.
- Вишневский А. Средняя Азия: незавершенная модернизация // *Вестник Евразии*. 1996. № 2. С. 131–153.
- Гдлян Т., Иванов Н. Противостояние / Огонёк. 1988. № 26. С. 27–28.
- Дэвид-Фокс М. Модерность в России и СССР: отсутствующая, общая, альтернативная или переплетенная? // *Новое литературное обозрение*. 2016. № 4. С. 19–44.
- Исмаилов Х. Хашар и его роль в трудовом и интернациональном воспитании масс // *Общественные науки в Узбекистане*. 1983. № 2. С. 24–26.
- Калиновская Д. Закон для мужчин // *Литературная газета*. 17.03.1982.
- Каррер д'Анкосс Э. Расколотая империя: национальный бунт в СССР. Лондон: Overseas publications interchange LTD., 1982.

- Маслов А. Девять этажей рентабельности // Огонек. 1983. № 34. С. 16–18.
- Мукимов Ю., Степаненко О. Объединение. Быть на земле хозяином // Правда. 24.01.1983; 25.01.1983.
- Отварченко Г. Кобры над золотом // Правда. 23.01.1988.
- Осипов А. Г. Ферганские события: конструирование этнического конфликта // Ферганская долина: этничность, этнические процессы, этнические конфликты. М.: Наука, 2004. С. 164–223.
- Откиров Равшан. Хроника остановленного времени. Фильм 1 (1988 г.) [[https://www.youtube.com/watch?v=\\_7HngzXtXvQ](https://www.youtube.com/watch?v=_7HngzXtXvQ), доступ от 10.11.2023]; Фильм 2 (1988 г.) [<https://www.youtube.com/watch?v=sp-GfbqZIJU>, доступ от 10.11.2023].
- Паҳлавон Содиқ, Аҳмаджон Одилов. Чорак аср туткунликда [Четверть века в неволе] // BBC Uzbek. 06.09.2012 [[http://www.bbc.co.uk/uzbek/uzbekistan/2012/09/120906\\_cy\\_ahmadjon\\_odilov\\_fooc.shtml](http://www.bbc.co.uk/uzbek/uzbekistan/2012/09/120906_cy_ahmadjon_odilov_fooc.shtml), доступ от 10.11.2023] (внесен Минюстом РФ в реестр СМИ-иноагентов).
- Поляков С. П. Традиционализм в среднеазиатском обществе. М.: Центральный дом научного атеизма, 1989.
- Постановление ЦК КПСС и Совета министров СССР, 24 мая 1982 г. Об улучшении управления сельским хозяйством и другими отраслями агропромышленного комплекса / Решения партии и правительства по хозяйственным вопросам. Сборник документов. Т. 14. М.: Политиздат, 1983. С. 440–448.
- Растяниников В. Г. Узбекистан. Экономический рост в агросфере: аномалии XX века. М.: Институт востоковедения РАН, 1996.
- Саид Э. Ориентализм. М.: Гараж, 2021.
- Соколов В. Зона молчания // Литературная газета. 20.01.1988.
- Соколов В. Молчать не будем! Почта статьи «Зона молчания» // Литературная газета. 03.08.1988.
- Солженицын А. Как нам обустроить Россию. Посильные соображения. М.: Правда, 1990.
- Чайковская О. Миф // Литературная газета. 24.05.1989.
- Черняев А. С. Совместный исход: Дневник двух эпох (1972–1991 годы). М.: РОССПЭН, 2010.
- Шамшаров Й., Тошматов Т. Камолот (Наманган область, Поп район, Ленин номи колхоз тарихи) [Зрелость (История колхоза имени Ленина Папского района Наманганской области)] // История колхозов и совхозов Узбекистана. Кн. 2, Ташкент, 1970. С. 166–230 (на узб. яз.).
- Юрчак А. Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение. М.: НЛО, 2014.
- XIX Всесоюзная конференция Коммунистической партии Советского Союза, 28 июня — 1 июля 1988 г.: Стенографический отчет. В 2 т. М.: Политиздат, 1988.
- Abashin, S. (2011) “‘Ideal’nyi kolkhoz’ v sovetskoi Srednei Azii: istoriia neudachi ili uspekha?” [The “ideal collective farm” in Soviet Central Asia: A story of failure or success?], *Acta Slavica Iaponica* XXIX: 1–26.
- “Adylov: ia stroil kapitalizm v odnom ot del’no vziatom kishlake” [Adylov: I was building capitalism in one separate kishlak] (1991), *Kommersant’-Vlast’*. April 22.
- Ahmadzhonov, A. (2022) *Ahmadzhon Odilov: mardlik qonuni* [Akhmadzhon Adylov: law for men]. Toshkent: Bodomzor Invest.

- Akiner, Sh. (1998) "Social and Political Reorganisation in Central Asia: Transition from Pre-Colonial to Post-Colonial Society", in T. Atabaki, J. O'Kane (eds) *Post-Soviet Central Asia*, pp. 1–34. London and New York: Tauris Academic Studies.
- Aven, P. and Kokh, A. (2013) *Revoliutsiia GaIdara: Istoriia reform 90-kh iz pervykh ruk* [Gaidar's Revolution: A Firsthand History of the Reforms of the 1990s]. Al'pina Didzhital.
- Beissinger, M. (2004) *Nationalist Mobilization and the Collapse of the Soviet State*. Cambridge University Press.
- Binev, A. (1990) "Piat' let vedëtsia sledstvie po delu A. Adylova. Tovarishch 'krestnyi otets'" [The investigation into the case of A. Adylov has been going on for five years. Comrade "the Godfather"], *Argumenty i fakty*, May 05.
- Carrère d'Encausse, H. (1982) *Raskolotaia imperiia: natsional'nyi bunt v SSSR* [Fractured Empire: National Revolt in the USSR]. London: Overseas publications interchange LTD.
- Chaikovskaia, O. (1989) "Mif" [Myth], *Literaturnaia Gazeta*, May 24.
- Chernyaev, A. S. (2010) *Sovmestnyi iskhod: Dnevnik dvukh epoch (1972–1991 gody)* [Joint Exodus: A Diary of Two Epochs (1972–1991)]. Moscow: ROSSPEN, 2010.
- Critchlow, J. (1991) "Prelude to 'Independence': How the Uzbek Party Apparatus Broke Moscow's Grip on Elite Recruitment", in W. Fierman (ed.) *Soviet Central Asia: The Failed Transformation*, pp. 131–156. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Critchlow, J. (1991) *Nationalism in Uzbekistan: A Soviet Republic's Road to Independence*. Boulder: Westview Press.
- Cucciolla, R. (2017) *The Crisis of Soviet Power in Central Asia: The Uzbek "Cotton Affair" (1975–1991)*. PhD Dissertation, IMT School for Advanced Studies, Lucca.
- Cucciolla, R. M. (2017) "Legitimation through Self-Victimization: The Uzbek Cotton Affair and its Repression Narrative (1989–1991)", *Cahiers du monde russe* 58(4): 639–668.
- Devid-Foks, M. (2016) "Modernost' v Rossii i SSSR: otsutstvuiushchaia, obshchaia, al'ternativnaia ili perepletënnai? [Russian-Soviet Modernity: None, Shared, Alternative, or Entangled?]", *Novoe literaturnoe obozrenie* 4: 19–44.
- Fierman, W. (1991) "The Soviet 'Transformation' in Central Asia", in W. Fierman (ed.) *Soviet Central Asia: The Failed Transformation*, pp. 11–35. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Gdlian, T., Ivanov, N. (1988) "Protivostoianie" [Standoff], *Ogoniok* 26: 27–28.
- Grossman, G. (1997) "The 'Second Economy' of the USSR", *Problems of Communism* 26(5): 25–40.
- Ismailov, Kh. (1983) "Khashar i ego rol' v trudovom i internatsional'nom vospitanii mass" [Khashar and its role in the labor and international education of the masses], *Obshchestvennye nauki v Uzbekistane* 2: 24–26.
- Kalinovskaia, D. (1982) "Zakon dlia muzhchin" [Law for men], *Literaturnaia gazeta*. March 17.
- Kalinovsky, A. M. (2018) *Laboratory of Socialist Development: Cold War Politics and Decolonization in Soviet Tajikistan*, Ithaca: Cornell University Press.
- Kandiyoti, D. (1996) "Modernization without the market? The case of the 'Soviet East'", *Economy and Society* 25(4): 529–542.
- Kassymbekova, B., Chokobaeva, A. (2021) "On writing Soviet History of Central Asia: Frameworks, Challenges, Prospects", *Central Asian Survey* 40(4): 483–503.
- Kotkin, S. (2003) *Armageddon Averted: The Soviet Collapse, 1970–2000*. Oxford University Press

- Ledeneva, A. (1998) *Russia's Economy of Favors: Blat, Networking and Informal Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ligachev, E. (1990) *Inside Gorbachev's Kremlin: The Memoirs of Yegor Ligachev*. Routledge.
- Maslov, A. (1983) "Deviat' etazhei rentabel'nosti" [Nine floors of profitability], *Ogoniok* 34: 16–18.
- Mostowlansky, T. (2017) *Azan on the Moon. Entangling Modernity along Tajikistan's Pamir Highway*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Mukimov, Iu., Stepanenko, O. (1983) "Ob"edinenie. Byt' na zemle khoziaiinom" [An association. To be the master on the ground], *Pravda*. January 24, 25.
- Obertreis, J. (2017) *Imperial Desert Dreams: Cotton Growing and Irrigation in Central Asia, 1860–1991*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Osipov, A. (2004) "Ferganskies sobytiia: konstruirovaniie etnicheskogo konflikta" [Fergana Events: Construction of an Ethnic Conflict], in S. Abashin and V. Bushkov (eds) *Ferganskaia dolina: etnichnost', etnicheskie protsessy, etnicheskie konflikty*, pp. 164–223. Moscow: Nauka.
- Otkirov, Ravshan. *Khronika ostanovlennogo vremeni* [Chronicle of stopped time]. Film 1 (1988 g.) [[https://www.youtube.com/watch?v=\\_7HngzXtXvQ](https://www.youtube.com/watch?v=_7HngzXtXvQ), accessed on 10.11.2023]; Film 2 (1988 g.) [<https://www.youtube.com/watch?v=sp-GfbqZIJU>, accessed on 10.11.2023].
- Ovcharenko, G. (1988) "Kobry nad zolotom" [Cobras over gold], *Pravda*. January 23.
- Pahlavon Sodiq (2012) "Ahmadzhon Odilov. Chorak asr tutqunlikda" [Akhmadzhon Adilov. A quarter of a century in captivity], *BBC Uzbek*. September 06 [[http://www.bbc.co.uk/uzbek/uzbekistan/2012/09/120906\\_cy\\_ahmadjon\\_odilov\\_fooc.shtml](http://www.bbc.co.uk/uzbek/uzbekistan/2012/09/120906_cy_ahmadjon_odilov_fooc.shtml), accessed on 10.11.2023, included by the Ministry of Justice of the Russian Federation into the register of foreign media agents.].
- Poliakov, S. (1989) *Traditsionalizm v sredneaziatskom obshchestve* [Traditionalism in Central Asian Society]. Moscow: Tsentral'nyi dom nauchnogo ateizma.
- "Postanovlenie TsK KPSS i Soveta ministrov SSSR, 24 maia 1982 g. Ob uluchshenii upravleniia sel'skim khoziaistvom i drugimi otrasliami agropromyshlennogo kompleksa" [Decree of the Central Committee of the CPSU and the Council of Ministers of the USSR, May 24, 1982. On improving the management of agriculture and other sectors of the agro-industrial complex] (1983), in *Resheniia partii i pravitel'stva po khoziaistvennym voprosam. Sbornik dokumentov*, vol. 14, pp. 440–448. Moscow: Politizdat.
- Rasanayagam, J. (2002) "Spheres of Communal Participation: Placing the State within Local Modes of Interaction in Rural Uzbekistan", *Central Asian Survey* 21(1): 55–70.
- Rastiannikov, V. (1996) *Uzbekistan. Ekonomicheskii rost v agrosfere: anomalii XX veka* [Uzbekistan. Economic growth in the agricultural sphere: anomalies of the 20th century]. Moscow: Institut vostokovedeniia RAN.
- Rumer, B. (1991) "Central Asia's Cotton Economy and Its Costs", in W. Fierman (ed.) *Soviet Central Asia: The Failed Transformation*, pp. 62–89. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Said, E. (2021) *Orientalizm* [Orientalism]. Moscow: Garazh.
- Shamsharov, I., Toshmatov, T. (1970) "Kamolot (Namangan oblast', Pop raion, Lenin nomli kolkhoz tarikhii)" [Maturity (History of the collective farm named after Lenin, Pap district, Namangan region)], *Istoriia kolkhozov i sovkhozov Uzbekistana*, vol. 2, pp. 166–230. Tashkent.

- Sokolov, V. (1988) "Zona molchaniia" [Zone of silence], *Literaturnaia gazeta*. January 20.
- Sokolov, V. (1988) "Molchat' ne budem!" [Let's not be silent!], *Literaturnaia gazeta*. August 03.
- Solzhenitsyn, A. (1990) *Kak nam obustroit' Rossiiu* [How can we build Russia]. Moscow: Pravda.
- Thurman, J. (1999) "The 'Command-Administrative System' in Cotton Farming in Uzbekistan: 1920s to Present", *Papers on Inner Asia* 32. Bloomington, Indiana: Indiana University Research Institute for Inner Asian Studies.
- Trevisani, T. (2022) "The Moral Economy of Consensus and Informality in Uzbekistan", in J. Buzalka, A. Pasička (eds) *Anthropology of Transformation: From Europe to Asia and Back*, pp.105–130. Cambridge, UK: Open Book Publishers.
- Trevisani, T. (2010) *Land and Power in Khorezm: Farmers, Communities, and the State in Uzbekistan's Decollectivisation*. Berlin: Lit Verlag.
- Vishnevskii, A. (1996) "Sredniaia Aziia: nezavershennaia modernizatsiia" [Central Asia: unfinished modernisation], *Vestnik Evrazii* 2: 131–153.
- Wall, C. (2007) "Peasant Resistance in Khorezm? The Difficulties of Classifying Non-Compliance in Rural Uzbekistan", in P. Sartori, T. Trevisani (eds) *Patterns of Transformation in and around Uzbekistan*, pp. 217–240. Diabasis.
- Yurchak, A. (2014) *Eto bylo navsegda, poka ne konchilos'*. *Poslednee sovetskoe pokolenie* [Everything Was Forever, Until It Was No More. The Last Soviet Generation]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Zanca, R. (2011) *Life in a Muslim Uzbek Village: Cotton Farming after Communism*. Boston: Wadsworth, Cengage Learning.
- Zubok, V. (2021) *Collapse: The Fall of the Soviet Union*. Yale University Press.
- XIX Vsesoiuznaia konferentsiia Kommunisticheskoi partii Sovetskogo Soiuzu, 28 iunია — 1 iulia 1988 g.: *Stenograficheskii otchet* [XIX All-Union Conference of the Communist Party of the Soviet Union, June 28 — July 1, 1988: Verbatim record], vol. 1, 2. Moscow: Politizdat.



# Мусульмане в Российской империи: личности, тексты и реформы

АЛЬФРИД БУСТАНОВ

## Вопреки колониальному архиву: эротическая поэзия 'Абд ар-Рахима ал-Утыз-Имiani

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-3-4-149-188>

*Alfrid Bustanov*

**In Defiance of the Colonial Archives: The Erotic Poetry of  
'Abd ar-Rahim al-Utiz-Imiani.**

**Alfrid Bustanov** — University of Amsterdam (Amsterdam).  
A.Bustanov@uva.nl

*The article analyzes the culture of sexuality among the Muslims of Inner Russia in the 19th and 20th centuries as well as the archival practices that have marginalized the related texts. The article sheds light on the circulation of erotic poetry composed by the mujaddidi shaykh 'Abd ar-Rahim al-Utiz-Imiani. If the audience in the first half of the 19th century shared the poet's sense of humor and the metaphoric language of sex and cuisine, by the late 19th century these initial meanings had been lost. In Soviet times, the secular ethics shied away from sex in Islam and did not regard it a suitable topic of discussion. The article surveys Muslim sexuality beyond al-Utiz-Imiani's poem and provides its critical edition next to the first Russian translation.*

Статья написана в рамках исследовательского проекта MIND: The Muslim Individual in Imperial and Soviet Russia (2019–2024) в Амстердамском университете при поддержке Европейской комиссии (The European Union's Horizon 2020 research and innovation program, grant agreement no. 804083).



**Keywords:** Muslim sexuality, Tatar manuscripts, Islam in Russia, archival practices, Soviet Orientalism, erotic poetry.

## Предисловие

**С**ЛОЖНО представить полноценное исследование истории мусульманских субъективностей без изучения сексуальности: ведь речь идет как о телесности и материальности в сексуальных отношениях, так и о духовной саморефлексии. В этом же исследовательском поле находятся вопросы гендерных статусов, иерархий в сексуальных отношениях и уместности использования современных концепций для описания социальных реалий домодерного времени<sup>1</sup>.

Вдохновленные классическими текстами Мишеля Фуко<sup>2</sup>, исследователи анализируют язык сексуальности в исламе, внимательно изучают эволюцию лексики и нюансы темы в правовом, медицинском и суфийском ключе<sup>3</sup>. Среди исследований последнего времени особое значение имеет монография Халеда эл-Ройеба о культуре однополых отношений в арабском правовом и литературном контексте домодерной эпохи<sup>4</sup>. Это исследование особенно важно тем, что оно предостерегает от прямых аналогий в современном языке западной/модерной сексуальности и призывает к внимательному анализу общественного значения сек-

1. Сейчас появляются исследования, приписывающие мне эссенциализацию и даже ориентализацию мусульманской субъективности (как если бы множественное число — субъективности — решало бы все исследовательские задачи). Внимательный читатель увидит в этом и других моих текстах все что угодно, но только не редуцирование ислама к одной модели. См.: *Бессмертная О. Ю.* Что нам делать с «мусульманской субъективностью»? Перспективы и «ловушки» исследовательского подхода в историографическом контексте // Вестник РУДН. Серия: История России. 2023. Т. 22. №. 2. С. 174–187.
2. Foucault, M. (1979, 1990, 1992, 2021) *The History of Sexuality*. 4 Vols. London: Penguin Books.
3. Среди ранних исследований: Rosenthal, F. (1979) "Fiction and Reality: Sources for the Role of Sex in Medieval Muslim Society," in A. Lutfi al-Sayyid-Marsot (ed.), *Society and the Sexes in Medieval Islam*, pp. 3–22. Malibu, California: Undena Publications; Rosenthal, F. (1997) "Male and Female: Described and Compared," in J. W. Wright Jr., Everett K. Rowson (eds) *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*. N.Y.: Columbia University Press.
4. El-Rouayheb, Kh. (2005) *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500–1800*. Chicago: The University of Chicago Press. Для персидского контекста: Rzehak, L. (1997) "Ungleichheit in der Gleichheit: Materialien zu männlich-männlicher Erotik in iranischsprachigen Kulturen Mittelasiens," in M. Ofitsch (ed.) *Liebe, Eros und Zuneigung in der Indogermania*, pp. 37–64. Graz: Leykam Buchverlag.

суальных отношений. В близком ключе находится популярный обзор Михила Леезенберга<sup>5</sup>, в котором он противопоставляет до-модерную культуру сексуальности с ее нормализацией дискурса об интимных отношениях в письменном виде и распространенных практиках модерным представлениям, сформировавшимся в колониальную эпоху во взаимодействии с европейскими поведенческими моделями<sup>6</sup>. По мысли Леезенберга, с которой я склонен согласиться, модерное знание повинно в том, что секс стал стыдной темой для мусульман. Столкновение представлений о сексуальности хорошо представлено в исследовании Б. М. Бабаджанова, в котором на примерах показываются драматические истории из интимной жизни кокандской элиты в XIX веке<sup>7</sup>. Изучение откровенных стихов в творчестве Са'ди продолжает уже заданный тренд в книге Доменико Индженито<sup>8</sup>. Здесь исследователь тщательно разбирает рукописи со стихами Са'ди Ширази, содержащими откровенные описания сексуальности в персоязычном культурном контексте, а также объясняет умалчивание этой части творчества поэта в современных иранских публикациях. Догадаться несложно: всему виной чувство неловкости за эротическую лексику в модерном национальном литературоведении.

Очерченное выше историографическое поле (разумеется, не сводящееся исключительно к упомянутым авторам) послужит ориентиром в моем исследовании того, как разговор о сексуальности выстраивался в мусульманских текстах на татарском языке XIX — первой половины XX в. В этой связи меня интересует и контекст властных отношений: каким образом колониальный

5. Leezenberg, M. (2017) *De minaret van Bagdad: Seks en politiek in de islam*. Amsterdam: Prometheus. См. также: Leezenberg, M. (2023) "The Kurds Have Not Made Love Their Aim": Love, Sexuality, Gender, and Drag in Ehmede Xani's *Mem u Zin*," *International Journal of Middle East Studies*: 1–20. Исследования по истории европейской/западной сексуальности, конечно, гораздо более многочисленны. Для средневекового контекста с основной библиографией, например: Pleij, H. (2020) *Oefeningen in genot. Liefde en lust in de late Middeleeuwen*. Amsterdam: Prometheus.
6. О легкости в освещении тематики секса в различных исламских науках: Alharthi, J. (2021) *The Body in Arabic Love Poetry: The 'Udhri Tradition*, pp. 57–58. Edinburgh: Edinburgh University Press.
7. Бабаджанов Б. М. Кокандское ханство: власть, политика, религия. Токио-Ташкент: TIAS, 2010. С. 568–592.
8. Ingenito, D. (2020) *Beholding Beauty: Sa'di of Shiraz and the Aesthetics of Desire in Medieval Persian Poetry*. Leiden: Brill.

архив — как институция<sup>9</sup> и как дискурс<sup>10</sup> — классифицировал мусульманскую культуру сексуальности? В качестве гипотезы для объяснения предложу следующее: секулярная национальная парадигма советского извода не только оттесняла тематику сексуальности в слепую зону (в духе «в Советском Союзе секса нет»), но и не рассматривала всерьез тексты, напрямую касающиеся сексуальных отношений.

В этой статье уважаемый читатель найдет разбор ряда текстов об интимной стороне жизни мусульман в Поволжье. Начнем с разбора историографии — того, как в советской науке (не) писали о популярных стихах ‘Абд ар-Рахима ал-Утыз-Имяни (1754–1834), широко ходивших среди его читателей, но вызывавших чувство стыда у татарских литературоведов. В следующем разделе мы окунемся в непростые архивные истории рукописей, содержащих эротическую поэму ал-Утыз-Имяни. Отдельно поговорим о содержании стихов, их интертекстуальности и образном языке сексуальности в татарской поэзии. Чтобы шире представить эволюцию культурного пространства, в котором артикулировалась сексуальность, обратимся к обсуждению любовной тематики в спектре текстов от *тафсира* за авторством Тадж ад-Дина ал-Булгари (1768–1838) до описания интимной жизни студентов как части внутриисламской и даже атеистической критики в XX веке.

9. Мой подход к деколонизации современных музеев и архивов как институций насилия и контроля над знанием основан на целом ряде недавних исследований: Ariese, C., Wróblewska, M., *Practicing Decoloniality in Museums: A Guide with Global Examples*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2021; Karabinos, M. (2019) “Decolonisation in Dutch Archives: Defining and Debating”, *BMGN — Low Countries Historical Review* 134(2): 129–141; Karabinos, M. (2018) “Archives and Post-Colonial State-Sponsored History: A Dual State Approach Using the Case of the ‘Migrated Archives’”, in B. Bevernage, N. Wouters (eds) *The Palgrave Handbook of State-Sponsored History After 1945*, pp. 177–190. London: Palgrave Macmillan; von Oswald, M. (2022), *Working Through Colonial Collections: An Ethnography of the Ethnological Museum in Berlin*. Leuven: Leuven University Press; Turner, H. (2020) *Cataloguing Culture: Legacies of Colonialism in Museum Documentation*. Vancouver: UBC Press. О роли колониальности в изучении архивов на примере дагестанских коллекций см.: Bustanov, A., Shikhaliev, Sh. (forthcoming), “Archives of Discrimination: The Evolution of Muslim Book Collections in Dagestan”, *Journal of Islamic Manuscripts*.
10. В данном случае я говорю о колониальном архиве как синониме «имперского архива», т. е. системы знания о колонизованных пространствах: Richards, Th. (1993). *The Imperial Archive: Knowledge and the Fantasy of Empire*. London, New York: Verso.

## Стыдная «романтика»

‘Абд ар-Рахим ал-Утыз-Имяни хорошо известен историкам исламских текстов в России как автор многочисленных правовых и суфийских трактатов, каллиграф и искусный поэт<sup>11</sup>. Благодаря особенно-му интересу к его наследию в области мусульманского права и этики, в историографии у ал-Утыз-Имяни сложился образ строгого богослова, не терпящего религиозных нововведений, сторонника бухарских традиций в соблюдении правил ханафитского мазхаба.

Тем интереснее иметь дело с эротической поэмой «Бахс-и занан ба джаван» («Разговор девушек с юношей»), принадлежащей перу ал-Утыз-Имяни. Похоже, что впервые в литературоведении о них написал археограф Альберт Фатхи (1937–1992):

Стихотворение в 66 строф, описывающее встречу одного парня с группой девушек и их разговор об отношениях между женщинами и мужчинами. Парень, указывая на основную причину выхода девушек замуж, обвиняет их в отсутствии любовного чувства (*хисси якынлык — махэббат*) по отношению к жениху и видит объяснение в половой природе (*женси табигатеннэн*) девушек. Он советует этим девушкам выбирать парней и выходить замуж только по любви. Девушки принимают его наставление, по-своему раскаиваются и обещают следовать тому, что сказал парень.

Поэт затронул очень важную для татарской реальности того времени тему, однако ограничился физиологическими объяснениями и не поднялся на уровень социального анализа. В силу натурального описания физиологических отношений между полами в языке стиха встречаются неприличные слова и выражения, не используемые в письменной речи<sup>12</sup>.

11. Фәхредин Риззәддин. Асар. 1 том. Казан: Рухият: 2006. 140–143 б. Библиография работ о его творчестве достаточно обширна: Гилязутдинов С.М. Персидско-татарские литературные связи (X — начало XX в.). Казань: ИЯЛИ АН РТ, 2011. С. 109–139; Кемлер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане: Исламский дискурс под русским господством. Казань: Российский исламский университет, 2008. С. 248–298, 375–422; Усманов М. Уткәннән-киләчәккә. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1990. 199–263 б.; Утыз-Имяни Г. Избранное / сост. и пер. с араб. Р. Адыгамова. Казань: Татарское книжное издательство, 2007; Spannaus, N. (2014) “Formalism, Puritanicalism, Traditionalism: Approaches to Islamic Legal Reasoning in the 19th-Century Russian Empire,” *The Muslim World* 104(3): 354–378.
12. Фәтхи Ә. Кулъязмалар тасвирламасы. XII чыгарылыш. Татар әдипләре һәм галимнәрнең кулъязмалары. Оченче бүлек. Казан: КДУ, 1968. 41 б.

Так же как и в случае с оккультными текстами, с(о)ветская национальная наука не знала, что делать с произведениями, не укладывающимися в современный ей язык описания интимной жизни. Единственное, на что решился Фатхи в своем описании рукописей, — упрекнуть автора в неспособности к марксистскому подходу в анализе окружающей реальности. Очевидно, Фатхи ожидал от накшбандийского шейха обличения патриархальных устоев и принуждения девушек выходить замуж не по любви. Для поколения Фатхи, выросшего на театральных постановках «Голубой шали» (1926) Карима Тинчурина, классовый подход в критике досоветских гендерных отношений стал делом привычным<sup>13</sup>.

Спустя два десятилетия к этому стихотворению вернулся исследователь творчества поэта Анвар Шарипов — он впервые собрал в одной книге поэтическое наследие ал-Утыз-Имяни. Однако и тогда полный текст стиха не был опубликован все по той же причине — его «неприличности». Описание Шарипова во многом вторит подходу Фатхи:

Как известно, на протяжении столетий исламская религия запрещала девушкам и парням встречаться, знакомиться и общаться наедине. Поэтому в большинстве случаев молодые влюблялись без предварительного знакомства; зачастую были случаи, когда молодожены не видели друг друга до свадьбы. В свою очередь, это привело к тому, что в мусульманских странах распространилось романтическое представление о женщине, идеализирующее ее и романтическую любовь (*романтик яратышу*). Такое положение, ра-

13. Альберт Фатхи любил ходить в татарский театр, о чем писал в своих личных записках. Как ни странно, никто до сих пор не написал критического разбора спектакля «Голубая шаль», по-прежнему служащего символом (пост)советского татарского национализма — с показа пьесы Тинчурина начинается каждый театральный сезон в драматическом театре им. Галиаскара Камала в Казани. Механика, стоявшая за такого рода культурным производством в советское время, уже была подробно описана на другом материале (*Нарский И.* Как партия народ танцевать учила... Как балетмейстеры ей помогали, и что из этого вышло: Культурная история советской танцевальной самодеятельности. М.: Новое культурное обозрение, 2018). «Голубая шаль» стигматизирует отношения между полами досоветской поры: по сюжету деревенский парень Булат борется за свою возлюбленную Майсару, которую местный ишан хочет взять пятой женой. В этом спектакле переплелись джадидская критика суфизма, атеистическая риторика, ориенталистские тропы о статусе женщины в исламском обществе и коммунистический победный марш. О положении женщины в досоветском татарском контексте см.: Ross, D. (2017) "Making Muslim Women Political: Imagining the Wartime Woman in the Russian Muslim Women's Journal *Suyumbika*", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 141: 139–53.

зумеется, отразилось в литературе и поэзии своего времени: все поэты средневекового Востока идеализировали женщину, лишали ее реального контекста и изображали в романтическом свете. Утыз-Имяни в своей поэме уходит от традиционного романтического образа женщины. Он спускает ее «с небес на землю» и реально описывает любовные отношения между мужчинами и женщинами. В объяснении этих отношений он даже прибегает к достаточно натуралистическим приемам. Судя по всему, именно поэтому произведение, несмотря на свою известность, так и не было опубликовано<sup>14</sup>.

Интересно, что ориенталистские клише в этом описании кардинально трансформировали смысл произведения ал-Утыз-Имяни. Антиисламский сентимент воспроизводит здесь троп о полной сегрегации полов, имеющий мало общего с реальностью — иначе как бы был возможен сам разговор между девушками и парнем, положенный в основу поэмы<sup>15</sup>. Шарипов приписывает исламской традиции идеализацию женщин и воспевание «романтической любви», а это не что иное, как чтение произведения через призму европейской эстетической традиции. Как будет видно из текстуального разбора стихотворения, Фатхи и Шарипов предложили интерпретацию, существенно деформирующую культурный контекст произведения<sup>16</sup>. Характерно, что, несмотря на маргинализацию поэмы, ни Фатхи, ни Шарипов не сомневались в принадлежности поэмы перу 'Абд ар-Рахима ал-Утыз-Имяни. Не будет

14. *Габдерэхим Утыз Имэни эл-Болгари*. Шигырьлэр, поэмалар. Төзүчесе Ә. Шарипов. Казан: Тат. кит. нәшр., 1985. 315 б.

15. Конечно, это не означает полной свободы отношений между полами в современном западном понимании. Стоит учитывать динамику «нормы» таких отношений, региональные различия и влияние отдельных богословов. Например, в разговорной речи татар Дрожжановского района РТ фразеологизм *келәткә кер(т)ү* означает большую удачу. Буквально же это выражение отсылает к обычаю сватовства (*келәтү*), когда сватов допускают в прихожую, что должно свидетельствовать о недоступности женского пола. У пермских татар *ак келәткә кертү* отсылает к трем брачным ночам. До свадьбы у невесты спрашивают о ее девственности: *бүреген үзәңнекеме* (букв.: принадлежит ли тебе вульва). *Баязитова Ф.* Ашлы-сулы килен булсын. Барда төбәгендә халык традицияләре // Милли-мәдәни мирасыбыз: Пермь татарлары. Барда. — 2нче басма. Казан: ТЭСИ, 2021. 289 б.; Татар теленен зур диалектологик сүзлеге. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 2009. 296–297 б. Кстати, слово *бүрек* означает как вульву, так и пирог (иногда даже как синоним слова *сум-са*).

16. Советское востоковедение пошло дальше и просто цензурировало эротические аспекты классической литературы: *Хисматуллин А.А.* Отжившие переводы: секс, алкоголь и астрология в «кабус-нама» // Петербургское востоковедение: альманах. Юбилейный выпуск. СПб.: Петербургское востоковедение, 2022. С. 28–49.

этот вопрос заботить и нас: для понимания языка сексуальности гораздо важнее понять то, как подобные тексты считывались их аудиторией, в том числе внутри современных архивов<sup>17</sup>.

## Архивный контекст

Помимо двух упоминаний в научной литературе, в нашем распоряжении есть сведения об эволюции описания рукописей с интересующей нас поэмой. Как археографы объективировали этот текст в рамках востоковедных классификаций?

Альберту Фатхи было известно три казанских списка поэмы, Анвар Шарипов на основе опубликованных к тому времени каталогов указал на существование четвертого списка в Ленинграде. По совпадению, ленинградский список (список А) оказался в составе сборной рукописи<sup>18</sup>, инвентаризованной первой среди предметов, присланных из Астрахани выпускником ал-Азхара Сабиром Алимовым (1872–1942)<sup>19</sup> в 1936 г. В официальном письме А. Н. Самойловича (1880–1938)<sup>20</sup>, в то время директора Института востоковедения, подтверждающем получение посылки, краткое описание рукописи выглядит сдержанно: «Джавахир ал-байан. На персидском и тюркском. 156 листов. Написано в 1817 году»<sup>21</sup>.

17. Для российской традиции изучения исламской литературы по-прежнему важна романтическая идея установления авторства литературных произведений. На мой взгляд, такой подход остается на уровне текстологических констатаций. Для аудиторий «Аййуха-л-валад» было важно связывать книгу с ал-Газали, вне зависимости от «истинного» авторства. Собственно, весь этот дискурс об авторстве является примером перенесения современных категорий на явления домодерного прошлого. См.: *Фарид ад-Дин 'Аттар*. Божественная книга (Илахи-наме). Т. 2. / подг. Л. Г. Лахути. М.: Наука, 2022. С. 902–915 (о «ложно приписываемых 'Аттару книгах»); *Хисматуллин А. А.* Сочинения имама ал-Газали. М.: Садра, 2021. С. 266–304 (здесь об «Аййуха-л-валад»); Шигъри ядкэрлэр: XII–XIX гасырлар / тез. Р. Мәрданов. Казан: «Милли китап» нәшрияты, 2021. 64 б.
18. Институт восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург), рук. В3808.
19. Миннуллин Ж. С. Сабир Галим улы Алимов // Восточные рукописи: современное состояние и перспективы изучения: материалы Круглого стола (Казань, 1 декабря 2011 г.) / сост.: Р. Ф. Исламов, С. Ф. Галимов. Казань: ИЯЛИ АН РТ, 2011. С. 224–226.
20. О переписке востоковедов с мусульманскими учеными: *Ихсанов А. Р.* «Письмо — это половина встречи»: диалог и конфликты смыслов в переписке российских востоковедов и мусульманских интеллектуалов в начале XX в. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2022. Т. 40. № 1. С. 260–292.
21. جواهر البيان. فارسی و تورکیچه. ۱۵۶ صفحه لیک. ۱۸۱۷ سنه سنده یازملش. Письмо датировано 17 апреля 1936 г. и сохранилось в личном архиве Алимова: ОРРК НБ КФУ, рук. 2392 Т, без пагинации. Название «Джавахир ал-байан» написано владельцем на верхней крышке переплета.



В том же году в инвентарной книге описания этой коллекции были сделаны по-русски, и состав интересующего нас рукописного сборника представлен следующим образом:

1. Извлечения из сочинения *منافع الناس*, относится к народной медицине на тюрк[ском] яз[ыке] (дж[агатайский] диалект<sup>22</sup>).
2. *جواهر البيان* на араб[ском] яз[ыке]. Написано в 1817 году. Автор: Абдуль Джеббар бен Абдульменнан-ал-Булгары<sup>23</sup>.
3. Отрывок из Джами.
4. *بحث زنان با جوان دانا در طلب خوش روی و غالب آمدن او به ایشان در سخن* Отрывок порнографич[еского] характера на тат[арском] яз[ыке] в стихах. Автор: Абдурахим.
5. Народная медицина, основанная на молитвах и заговариваниях [так!]. На персидском языке<sup>24</sup>.

Судя по всему, из инвентарной книги характеристика стихотворения перекечовала в картотеку, составленную перед каталогизацией и по-прежнему хранящуюся в отделе Центральной Азии Института восточных рукописей РАН: на карточке указано, что поэма содержит «порнографию». При каталогизации рукописей в 1960-е и 1970-е годы сочинения в рукописном сборнике были разделены по языковому признаку и попали в разные каталоги. «Отрывка из Джами» не оказалось в каталоге, зато в описаниях под этим шифром фигурируют два других текста «об эпитетах Ал-

22. Знакомство с текстом сочинения подсказывает мне, что язык этого фрагмента ничем не отличается от татарских текстов первой четверти XIX в. Более того, в заголовке написано «Бу рисалә Мәнафигъ ән-нас китабыннан интихаб улынды», что вполне может читаться как выборка и адаптация медицинских рецептов (от головной и глазной боли, выпадения волос и проч.) для читателей в Поволжье — форзац и нахзац рукописи буквально испещрены подобными рецептами.

23. Впоследствии атрибуция автора была исправлена исследователями, поскольку правовой трактат «Джавахир ал-байан» принадлежит перу самого 'Абд ар-Рахима ал-Утыз-Имяни: Арабские рукописи Института востоковедения. Краткий каталог / Под ред. А. Б. Халидова. Ч. 1. М.: Наука, 1986. С. 143 (№ 2602). Известно как минимум еще два списка этого произведения. Один из них хранится в Институте языка, литературы и искусства АН РТ (*Утыз-Имяни Г.* Избранное. С. 14, 90–132. В конце книги приведено факсимиле рукописи без указания выходных данных и пагинации), а другой — в библиотеке Сулейманийя в Стамбуле (Hacı Ahmed 6429, л. 115б–136б, список с автографа). В анализируемой здесь рукописи на первой странице сочинения (л. 9б) имеется оттиск красной сургучовой печати: «Мухаммад (?) б. Мухаммад 'Ариф».

24. III инвентарная книга мусульманского фонда. Арх. 16. Архив отдела рукописей и документов Института восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург). Л. 55б. Рукопись была инвентаризована 4 октября 1936 г.

лаха» и ритуале<sup>25</sup>. Один из них, названный в инвентарной книге «Народная медицина, основанная на молитвах и заговариваниях», представлен довольно объемным сочинением «Бахр ал-га-ра'иб» о магических свойствах 99 имен Аллаха за авторством Мухаммада б. шайх Мухаммад б. Абу Са'ид ал-Харави (ум. 1095)<sup>26</sup>. Неучтенным оказалось арабоязычное сочинение о пятой молитве в северных широтах, возможно, авторства ал-Утыз-Имьяни.

Поэма ал-Утыз-Имьяни была учтена в двух каталогах тюркских рукописей и охарактеризована как «поэма этического содержания»<sup>27</sup>. Как видим, на протяжении своей архивной истории интересующий нас текст не игнорировался исследователями (в отличие от многих документальных источников и частных писем, совершенно не попавших в каталоги), однако его описание эволюционировало от шокирующей «порнографии» к нейтральной «этике». Такое изменение, возможно, было связано с абстрагирующим подходом каталогов, не заострявших внимание на конкретном содержании каждого сочинения, но ставивших во главу угла классификацию текстов по рубрикам — в этом смысле «этика», конечно, выглядит выигрышнее.

Кроме того, разбивка цельной рукописи на отдельные языковые фрагменты не позволила оценить характер сборника как единого текстуального и материального целого<sup>28</sup> — собственно,

25. Персидские и таджикские рукописи Института народов Азии АН СССР. Краткий алфавитный каталог / Под ред. Н. Д. Миклухо-Маклая. Ч. 1. М.: Наука, 1964. С. 70 (№ 299), 252 (№ 1816).

26. Такое умолчание вполне характерно для архивной ситуации с оккультными сочинениями: Бустанов А. К. О перспективах оккультного поворота в российском исламоведении // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2022. № 40(2). С. 218–258. О том, как это связано с колониальными практиками, см.: Melvin-Koushki, M. (2020) “Magic in Islam between Protestantism and Demonology: A Response to Günther and Pielow’s Response”, *Magic, Ritual, and Witchcraft* 15(1): 132–139.

27. Дмитриева Л. В. Описание тюркских рукописей Института востоковедения. Т. 3. Поэзия и комментарии к поэтическим сочинениям, поэтика. М.: Наука, 1980. С. 118; Дмитриева Л. В. Каталог тюркских рукописей Института востоковедения Российской академии наук. М.: Восточная литература, 2002. С. 344. Арабские фрагменты были учтены в описаниях: Арабские рукописи Института востоковедения. С. 133 (№ 2401), 143 (№ 2602) и 439 (№ 9501). Дмитриева читает в названии стиха «Бахс-и нихан» («Сокровенный спор»), однако во всех списках отчетливо видно «Бахс-и занан» («Разговор девушек»). Впрочем, по наблюдениям Р. Ф. Марданова, неточностей в каталоге Дмитриевой хватает и без этого: Шигъри ядкэрлэр: XII–XIX гасырлар. 225 б.

28. О проблеме сборников в рукописной традиции см.: Friedrich, M., Schwarke, C. (eds) (2016) *One-Volume Libraries: Composite and Multi-Text Manuscripts*. Berlin: De Gruyter, 2016.

жанр языковых каталогов и не давал пространства для оценки многоязычия и взаимодействия разноязычных текстов<sup>29</sup> в одном сборнике. Тем временем внимание к сборнику в целом показывает, что в нем представлены как минимум два произведения авторства ‘Абд ар-Рахима ал-Утыз-Имяни, переписанные при его жизни. Набор сочинений в сборнике, исполненном рукой ‘Абд ал-Джаббара б. ‘Абд ал-Маннан ал-Булгари, говорит нам многое о том спектре наук, что были в ходу у образованных мусульман Поволжья в первой четверти XX в.: это микс оккультных наук с медициной, правом и поэзией. При этом в рамках рукописной традиции, в отличие от востоковедной тяги к классификациям, стихи «с огоньком» (как и заговоры) не нуждались в том, чтобы их маркировать как-то отдельно. С другой стороны, велика вероятность, что именно присутствие в рукописном сборнике спасло стих ал-Утыз-Имяни от забвения в ленинградской/петербургской коллекции: ведь будь это отдельный листочек с поэмой, его могли и не учесть при каталогизации, подобно письмам и документам, присланным Алимовым еще в 1936 г., но так и оставшимся неучтенными — их нет даже в инвентаре<sup>30</sup>.

Несмотря на то, что переписчик несколько раз упоминает свое имя в рукописном сборнике, в конце поэмы утверждается, что это автограф: «закончено рукой автора» (*тамм ‘ала йад му’аллифи-хи*). Ни в одном из описаний рукописи этот момент не был упомянут, мы же вернемся к нему после разбора других списков, содержащих произведение ал-Утыз-Имяни.

Три казанских списка поэмы<sup>31</sup>, как и петербургский, сохранились в рамках рукописных сборников. Первый из них и самый полный (список В) соседствует с арабоязычным суфийским произведением все того же ал-Утыз-Имяни «Тухфат ат-талибин фи шарх мурад ал-‘арифин», переписанным в медресе автора 27 июня 1811 г.<sup>32</sup> Судя по владельческим записям на л. 1а и печати

29. Прекрасный разбор методологических подходов в исторической социолингвистике на примере французского языка в России см. в: Offord, D., Rjeoutski, V., Argent, G. (2018) *The French Language in Russia: A Social, Political, Cultural and Literary History*. Amsterdam: Amsterdam University Press B.V.

30. Для примера таких документов см.: Bustanov, A., Shikhaliev, Sh., Chmilevskaia, I. (2023), “Building an Archival Persona: The Transformation of Sufi Ijāza Culture in Russia, 1880s–1920s”, *Journal of Sufi Studies* (12): 216–252.

31. Фәтхи Ә. Кулъязмалар тасвирламасы. 41 б.

32. ОРРК НБ КФУ, рук. 1206 ар. Альберт Фатхи почему-то привел только примерную датировку первой четвертью XIX в., хотя в рукописи есть колофон. На л. 149а переписчик перечисляет двадцать книг из своей библиотеки, одна из которых со-

на л. 2а, рукопись сначала принадлежала ее переписчику имаму деревни Түбән Сөн (по-русски: Нижняя Сунь) ‘Абд ас-Саттару б. Абу Бакру — ученику ал-Утыз-Имяни, а затем муфтию ‘Алимджану ал-Баруди (1857–1921)<sup>33</sup>.

Другой список (список С) поэмы представлен в сборнике из семи произведений, переписанных в разное время. Самый старший текст — это «Гулистан» Са’ди — был переписан рукой ‘Исы б. Москав в апреле 1771 г.<sup>34</sup>, когда ал-Утыз-Имяни был совсем юношей. Листы с текстом поэмы относятся к первой половине XIX в. и были подшиты к сборной рукописи<sup>35</sup>. Остальные тексты в рукописи написаны по-персидски и касаются суфизма. Интересно, что из всех приводимых в моем обзоре рукописей только этот сборник был каталогизирован именно как сборник<sup>36</sup>. Происхождение рукописи, к сожалению, мне установить не удалось.

Третий казанский список поэмы (список D), известный Альберту Фатхи, был переписан во второй половине XIX в. ‘Абд ал-Каййумом аш-Ширдани<sup>37</sup>, больше известным как «просветитель» Каюм Насыри (1825–1902), находившимся под очевидным влиянием современных форм производства знания — отсюда его интерес к русскому языку и «секулярным» предметам в образовании<sup>38</sup>. В карточном каталоге университетских рукописей, составленном в 1930-е годы историком и писателем ‘Али Рахимом (1892–1943), указано, что этот рукописный сборник содержит фольклорные материалы (*халык әдәбият материаллары*), собиравшиеся Каюмом Насыри. Сам переписчик оставил следующую

держала тюркские стихи ал-Утыз-Имяни (*Габдеррахим мелланың төрки көйле китабы*). О других списках сочинения «Тухфат ат-талибин»: *Габдеррахим Утыз Имяни әл-Болгари*. Шигырьләр, поэмалар. 322–323 б.

33. Интеллектуальная биография ал-Баруди еще не написана. Существующие монографии не учитывают содержание его дневников и огромной личной библиотеки: Юсупов М. Галимджан Баруди. Казань: Татарское книжное издательство, 2003; Хисамутдинова Л. Галимджан Баруди: Жизнь и общественно-политическая деятельность. Казань: Хузур, 2017.

34. ОРРК НБ КФУ. Рук. 530 ф. Л. 35б–121а.

35. Там же. Л. 1б–2б.

36. Арсланова А. А. Описание рукописей на персидском языке Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского (Приволжского) федерального университета. Вып. II. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2015. С. 632–635. К сожалению, стихи ал-Утыз-Имяни в этом описании не были опознаны.

37. ОРРК НБ КФУ. Рук. 780 т. Л. 81а–82б.

38. Каюм Насыри: әдәби-тарихи һәм документаль-биографик җыентык / төз. Р. Ф. Исламов. Казан: Җыен, 2017. Здесь же подробная библиография на с. 753–811.

маргиналию на полях рукописи: «Убеждающие слова ‘Абд ар-Рахима из Утыз-Имяна встреченной им группе девушек»<sup>39</sup>.

Еще один список поэмы (список Е) ал-Утыз-Имяни повстречался автору этих строк в том же собрании<sup>40</sup>. Мы имеем дело с очередным сборником сочинений ал-Утыз-Имяни, якобы переписанным им самим (*‘ала йад му’аллифихи*, *‘ала йад ‘Абд ар-Рахим*). Подобные указания на «руку автора» имеются и в петербургском списке. Поскольку многие списки сочинений ал-Утыз-Имяни так или иначе происходят из среды его учеников, смею предположить, что ни один из доступных нам списков поэмы не является автографом, а указания на авторство были скопированы как часть оригинального текста.

В списке Е поэма буднично представлена между персидским трактатом «Кана‘ат ат-таклид» о предпочтительном следовании правовой традиции и язвительным разоблачением псевдосуфиев на татарском языке под названием «Нашр ат-такриб». В отличие от упомянутых выше артефактов, эта рукопись была обнаружена «в поле», во время археографической экспедиции под руководством Ж. С. Миннуллина (1953–2019) у Флюры Самитовой (1941 г. р.) в деревне Ташсу Высокогорского района Республики Татарстан в 2012 г. Несмотря на очевидную принадлежность рукописи перу ал-Утыз-Имяни, которого татарские историки и литературоведы вполне признавали значимой фигурой, она пролежала неинвентаризованной почти десять лет, пока случайно не попала мне в руки. Легко предположить, что подобное игнорирование могло быть связано с языком основной части рукописи: большинство персидских рукописей университетской коллекции не заносилось в инвентарь на протяжении десятилетий. Языковые ограничители светского национализма (в духе «один этнос — один язык») долгое время оказывали непосредственное влияние на архивный ландшафт в собраниях татарских рукописей.

## Интертекстуальность

Внимательный читатель наверняка уже заинтригован, что же это за поэма со столь непростой архивной историей. Чтобы не отвлекаться, я помещаю в приложение к статье критический текст поэмы на основе доступных мне списков, а также ее перевод на рус-

39. ОРРК НБ КФУ. Рук. 780 т. Л. 81а.

40. ОРРК НБ КФУ. Рук. 1091 ф. Л. 37аб.

ский язык. Здесь же попробуем обратиться к содержанию и языку поэмы.

Сюжет поэмы незатейлив. Парень по имени 'Абд ар-Рахим путешествует в поисках страстной любви (*гашийк*), и ему по пути встречается группа девушек, предлагающая одну из них в качестве невесты. Парень не соглашается, потому что ищет девушку с красивым ликом (*күрекле йөз*). На это девушки ему говорят, что мужчинам разницы особой нет: хорошая девушка будет улаживать его до старости. В своем ответе 'Абд ар-Рахим утверждает, что все обстоит наоборот: это девушкам не нужно выбирать, потому что все мужские органы одинаковы по основному качеству. По его убеждению, выбирать должны парни, чтобы красивый лик вызывал эрекцию и делал возможным соитие. В конце поэмы девушки соглашаются с этим утверждением, и все расходятся.

Содержательно я бы хотел обратить внимание на несколько особенностей в тексте поэмы. Во-первых, помимо общеисламских терминов вроде *джима* и *найл* для обозначения секса в поэме мы имеем дело со специфическим языком разговора о сексе, состоящем из причудливого микса татарских кулинарных метафор и персидской любовной лексики. Как и многие его современники, ал-Утыз-Имяни был персофилом<sup>41</sup>, написал и скопировал немало текстов по-персидски, поэтому его погруженность в персидский литературный канон и соответствующий метафорический язык не вызывает особого удивления. Персидская любовная лексика (*хуш-руй*, *джаван*, *гул* и т.п.) прочно вошла в татарскую поэзию<sup>42</sup> и, как увидим ниже, активно использовалась в прозаических жанрах. Особое значение имеет собственно татарский метафорический ряд, включавший в себя отсылки к редиске (*мор-ма*), пирогу (*бүрек*) и пирожку (*сумса*) для обозначения половых органов. (Пост)советские словари татарского языка цензурировали всю эту лексику: стыд сделал невидимыми не только эротические тексты, но и специальную терминологию. Здесь важно отметить, что кулинарные эпитеты могли быть изначально важными элементами в юмористическом восприятии текстов. В са-

41. Среди татарских студентов в Бухаре были такие, кто разговаривал по-персидски дома: Frank, A. J. (2012) *Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education, and the Paradox of Islamic Prestige*, p. 143. Leiden, Boston: Brill.

42. См., например, любовные касыды 1920-х гг. за авторством Бурхан ад-Дина Низамова из деревни Наратбаш под Буинском: ОРК НБ КФУ. Рук. 2450 т. Л. 7а–53а. Низамов дожил до 1970-х и собственноручно передал свои рукописи казанским археографам.

мом деле, «исторически мусульмане создавали, использовали и коммуницировали на этом языке... на языке метафоры и парадокса»<sup>43</sup>. Судя по обращению к аудитории (*ишет имди* — услышь теперь), стихи ‘Абд ар-Рахима ал-Утыз-Имяни предназначались для группового прослушивания в мужской среде при чтении нараспев, а не для индивидуального чтения. Синхронная аудитория считывала зашифрованные метафоры (*ташибх ва тамсил*), но для будущих поколений эта фигуративность трансформировалась в фольклор, в лучшем случае. Другими словами, модерная аудитория поколения Каюма Насыри уже не понимала юмора в стихах ал-Утыз-Имяни.

Перейдем к другому наблюдению над подразумеваемыми смыслами. Казанские литературоведы высоко ценили книгу «Кысса-йи Йусуф», основанную на кораническом сюжете о прекрасном Йусуфе, и включили ее автора Кул ‘Али в пантеон национальных писателей. Даже во время археографических экспедиций в позднесоветское время студенты и преподаватели Казанского университета участвовали в рецитации поэмы в татарских деревнях<sup>44</sup>. Этот текст, безусловно, на долгое время задал рамку дискурса о любви в татарской среде<sup>45</sup>. Учитывая, что толкования Корана на татарском языке только стали появляться в начале XIX в., наиболее вероятен расчет на знакомство с историей Йусуфа и Зулейхи из поэмы Кул ‘Али. В произведении ал-Утыз-Имяни есть вполне конкретная отсылка к сюжету из поэмы о том, как Зулейха в порыве страсти порвала рубашку Йусуфу: «вы бегаєте за красивым парнем // из-за страсти наносите вред душе // веретеном разрываете завеси // будто тянете его к себе глазами // сотни тысяч раз становитесь беспокойными и неустойчивыми, // когда встретите красивого парня»<sup>46</sup>.

43. Ahmed, Sh. (2016) *What is Islam? The Importance of Being Islamic*, p. 389. Princeton and Oxford: Princeton University Press. О важности юмора в исламских литературных сюжетах: pp. 317–323.

44. Госманов М. Г. Каурый калэм эзеннэн. Археограф язмалары. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1994. С. 55–68.

45. Подробный обзор рукописной традиции «Кысса-йи Йусуф» в Поволжье: «Кыйссаи Йосыф» поэмасының Татарстан Милли китапханәсендә саклана торган кулъязмаларына тасвирламалар / төз.-авт. Мәрданов Р. Ф. Казан: «Милли китап» нәшрияты, 2009. Старейшие списки относятся к концу XVII в., так что ко времени творчества ал-Утыз-Имяни поэма была уже хорошо известна в регионе.

46. Ср.: «[она] догнала его и крепко схватила за рубашку, // со спины рубашка Йусуфа порвалась» («куып житеп, итәгеннән ныклап тотты, // арт итәге Йосыфның ер-



Третьим важным аспектом поэмы, ускользнувшим от внимания Фатхи и Шарипова, является идея о равенстве между полами. Да, в итоге девушки «раскаялись» в своем желании выбирать красивых женихов и будто бы уступили право выбора молодым людям, однако в финальных репликах можно почувствовать лукавство: «Тогда сказали они: “Ты прав, давай, вперед! // Где найдешь красавицу (*хуш-руй*), ее рассматривай. // Но нам смотреть нельзя, // Что красавец, что нет — все от Аллаха. // Теперь мы не будем высматривать, о юнец”». Из текста поэмы видно, что потребности мужчин и женщин в основе одни и те же. На общность указывает и любовная лексика: сочетание «прекрасный лик» (*күреккү йөз, хуб-руй*) употребляется по отношению к обоим полам, дополнительно отражая, быть может, и гендерную нейтральность в персидском и тюркских языках. Слова парня о приоритете мужского интереса в красоте названы лишь наставлением (*нәсихә*), которое можно принять, а можно отринуть. Близкие по духу описания взаимоотношений между полами мы находим в дневниках Мир-Хайдара Файзи (1891–1928): на одном из свиданий с девушками «парни сыплют солеными намеками и говорят сомнительные бессовестные слова. Девушки все терпят. Не просто терпят, а хорошенько их обругивают»<sup>47</sup>.

Примеры интертекстуальности на этом не заканчиваются. Тематика откровенного описания анального секса в поэме ал-Утыз-Имяни («раскрой свой анус, закрой глаза и повернись задом») перекликается с другим произведением этого автора «Тухфат ал-гураба ва лата’иф ал-гузза’», в котором среди прочего речь идет о пристрастии жителей Бухары к интимным отношениям среди мужчин<sup>48</sup>. В тексте обращает на себя внимание все тот же фигуративный язык, использовавшийся для разговора о сексе. В частности, половой член назван здесь «еловой шишкой» (*имән*

тылып китте»). *Кол Гали*. Кыйссаи Йосыф / текстны күчер. Ф.С. Фасиев, А.Х. Нуриева, Ә.Г. Исхак. Казан: Татар. кит. нәшр., 2013. 119 б.

47. «Егетләр бик тозлы кинаяләр сибәләр, әллә нинди оят булмавы шөбһәле булган сүзләр тезәләр. Кызлар һәммәсенә түзәләр. Түзәләр генә түгел, суганлап сүгендерәләр». ОРРК КФУ, Ф. 1, ед. хр. 86 (№ 50), без пагинации. 1923 год. О собственных отношениях с девушками Файзи предпочитал не писать в дневниках («кызлар хакындагы хисләрен, алар белән мөнәсәбәтем дәфтәр битләремдә язылу гадәте юк. Аны мин үзем генә белергә яратам»). Там же. Ед. хр. 95 (№ 59), Л. 66. 1924 год.

48. *Габдерәхим Утыз Имяни әл-Болгари*. Шигырьләр, поэмалар. 65 б. Странно, что Шарипов не цензурировал этот фрагмент стихотворения.

шеши)<sup>49</sup>. Позиция автора в вопросе мужеложества при этом строго негативная: он пишет об этой практике как плохом деянии (*кабэхэт эш, эфгале шом*) и напрямую связывает ее участников с народом пророка Лута. К этой коранической отсылке мы обратимся ниже.

### За пределами поэзии

Вариации любви являлись легитимной темой для обсуждения в разножанровых текстах российских мусульман в XIX–XX вв. Лучшей иллюстрацией для нормализации разговора об интиме является освещение этой темы в комментариях к Корану. Современник ал-Утыз-Имяни, Тадж ад-Дин б. Ялчыгол ал-Булгари (1768–1838) активно прибегал в персидской лексике для описания коранических историй. В своем пространном обсуждении айата 54:33 о грехах народа Лута наш автор обращается к современному ему интимному словарю, во многом общему с тем, что мы видим в поэме ал-Утыз-Имяни. Однажды Иблис принял облик прекрасного отрока (*пэче*) и в сопровождении своих сыновей в образе бородатых мужчин пришел ко двору правителя Зи-л-Канза. Во дворце они пили вино (*хэмер*)<sup>50</sup> и предавались другим греховным развлечениям. Правителю понравился прекрасный отрок, и он спросил, кто это. Трое сыновей Иблиса ответили ему: «Это наша общая жена (*хатынымыз*). Когда захотим секса (*жимаг*), мы занимаемся этим с ней»<sup>51</sup>. Правитель сказал: «Но разве это не парень?». На это сыновья Иблиса ответили: «Да.

49. Михаэль Кемпер считает это чтение в издании Шаринова ошибкой и предлагает читать «дело веры» (*иман эше*): Кемпер М. Суфии и ученые. С. 260. Такая версия не может быть принята, поскольку она не учитывает образный язык сексуальности в мусульманских текстах.

50. Тематика распития спиртных напитков была актуальной в татарской среде второй половины XVIII — первой половины XIX в. Ал-Утыз-Имяни участвовал в дискуссии и предлагал классификацию того, что считать запретным, а что дозволенным: 'Абд ар-Рахим ал-Булгари. Рисала фи-л-ашриба. ОРРК КФУ. Рук. 7198ар. Л. 104а–110б (рукопись конца XIX в. из медресе 'Ата' Аллаха ал-Курсави). Списки этого сочинения достаточно многочисленны.

51. Последнее выражение сложно передать нормативным русским языком. Во-первых, указательное местоимение «бу» не имеет рода, но я перевожу женским, потому что в предыдущем предложении отрок назван «женой». Во-вторых, отроку отведена именно пассивная роль. Унизительность пассивной роли в анальном сексе закреплена в поговорке татар с. Шыгырдан в Чувашии: *ит сату — кут сату*, т. е. заниматься торговлей мясом также тяжело для человека, как решиться на пассивную роль в сексе между мужчинами. Юмористический контекст также имеет место быть в этой поговорке.

Задний проход парня в тысячу раз приятнее (*лэззэтле*) женской вульвы. Если не веришь, мы тебе дарим этого парня». Затем правитель отвел парня в уединение (*хэлвэт*), занялся с ним сексом и убедился в правоте сыновей Иблиса. Этот парень на сорок дней поселился во дворце правителя и заставил его советников отказаться от своих жен и наложниц. Так в этом месте распространилась любовь к парням (*пэчебазлык*). Миловидных (*хуб-руй*) парней либо выкупали у их отцов, либо насиловали.

Далее Тадж ад-Дин ал-Булгари приводит рассказ о встрече суфийского шайха Баха ад-Дина Накшбанда (1327–1389) с Иблисом в образе благочестивого старца, которого выдал скверный запах спермы правителя Зи-л-Канза и его визирей, исходивший из промежности Иблиса. В развитии темы ал-Булгари пишет о сексуальном предпочтении мужеложества среди народа Лута как об эстетическом вкусе (*зэвекъ*)<sup>52</sup> — этим же словом ал-Утыз-Имяни обозначает страсть девушек к красивым парням. Сложно себе представить, чтобы столь откровенное (хоть и осуждающее) описание сексуальных отношений стало бы предметом интереса для национальной историографии, да, впрочем, и классического востоковедения: рукопись «Сидрат ал-мунтаха» не была отмечена ни в одном из каталогов и исследований<sup>53</sup>.

Отношения между полами до брака зачастую были гораздо разнообразнее, чем это представляла современная критика ислама. Например, в начале 1890-х годов у Хасанджана Ахмерова (1874–1955), в то время студента казанского медресе Салихджана Баруди, сложились особые отношения с его свойственницей (*кодача*). В своих воспоминаниях, написанных в Душанбе в 1946 г., пожилой Ахмеров подробно пишет об этом:

Среди людей я со свойственницей считаюсь родственниками. Люди совсем о нас не судачат. Памятуя о словах, сказанных, когда мы возвращались с поля втроем года три-четыре назад, мой старший брат и его жена не беспокоились о нашем веселом общении со свойственницей, когда приходили к нам в гости. Они находили себе занятие и оставляли нас наедине (*аулакта*)... Когда мы возвращались, не-

52. Тадж ад-Дин ал-Булгари. Сидрат ал-мунтаха. Институт восточных рукописей РАН. Рук. В3060. Л. 70а–72а.

53. См. издание рукописи: Тадж ад-Дин б. Ялчыгол ал-Булгари. Сидрат ал-мунтаха (Лотос крайнего предела). 2 тома / введ. А. К. Бустанова, трансл. и коммент. А. К. Бустанова, Ю. Г. Куряева, ред. Г. Ф. Гайнуллиной. Казань: Татар. кн. изд-во, 2022.

вестка придумала игру: гнаться друг за другом. Был мой черед бежать за свойственницей. Я побежал за ней. Она скрылась среди стогов. Я за ней. Только хотел ее схватить, как она упала. И я тоже упал. В этот момент по неосторожности моя рука упала на ее грудь. И вторая рука тоже. Тогда она сказала: «Свояк, мой дорогой свояк, убери руку: придет время, я буду твоей». Мне стало стыдно. Как я ни старался, не мог убрать руки, так крепко они пристали<sup>54</sup>.

Такие воспоминания молодости перемежаются в рассказе Ахмерова о себе с его мастерством в изучении арабской грамматики и чтении Корана. Как видим, несмотря на правовой запрет на смешение между полами и опасность уединения для молодых людей, родственники не препятствовали таким отношениям. Более того, автор не посчитал нужным цензурировать такие эпизоды в своем жизнеописании, хотя они могли бы показаться читателям излишне откровенными<sup>55</sup>.

Похожий по характеру эпизод мы встречаем в автобиографии ‘Абд ал-Хабира Яруллина (1905–1994), впоследствии многолетнего имама мечети Марджани в Казани. В 1910-е у его мачехи была приемная дочь Умм Гульсум, в которую он влюбился с первого взгляда: «Она была на два года младше меня, очень милая и со всех сторон привлекательная (*жэзбәле*). Согласно выражению “молодежь — род джиннов” (*аш-шабаб шу’ба мин ал-джунун*)<sup>56</sup>, с первого взгляда наши сердца (*күңелләребез*) наполнились любовью (*мәхәббәт*) друг к другу. Как сильно мы друг друга ни любили, я сохранил свою девственность (*гыйффәтем*) и старался ее сохранить»<sup>57</sup>. Им не суждено было быть вместе, и Умм Гульсум выдали замуж за другого. Для нашей же темы здесь важ-

54. Әхмәров Х. Истәлекләр (Карматбаш авылы мөдәррисе вә имам-хатыйбы истәлекләре). Казан: Иман нәшрияты, 1438/ 2017. 54–55 б.

55. ‘Абд ал-Маджид ал-Кадыйри (1881–1962) хотя и пишет подробно о своей молодости, совершенно не упоминает об отношениях с девушками. Его жена появляется в воспоминаниях всего лишь несколько раз: Bustanov, A., Usmanov, V. (eds) (2022) *Muslim Subjectivity in Soviet Russia: The Memoirs of ‘Abd al-Majid al-Qadiri*. Leiden: Brill.

56. Вариацию этого высказывания приводит и атеист ‘Али-Аскар Гафуров (1867–1942) в своем описании студенческой любви (*Галиәсгар Гафуров-Чыгытай*. Галинеч алтымыш еллык истәлегә. Казан: Слово, 2017. 46–47 б.). Также как и Ахмеров с Яруллиным, Гафуров писал о себе уже в советское время при доминировании светской этики.

57. *Габделхәбир Яруллин*. Тәржемәи хәл дәфтәре, 5 б. Семейный архив Яруллиных (Казань), ед. хр. 95.

но, что Яруллин пишет не о гендерной сегрегации: речь уже шла о том, что ему с трудом удалось сохранить девственность до свадьбы. Этот рассказ не сопровождается каким-либо богобоязненным раскаянием, напротив в тексте чувствуется ностальгия и сожаление о несчастной любви. Интересно, правда, что оба примера из воспоминаний Ахмерова и Яруллина, по сути, касаются отношений внутри семьи, хоть и не среди кровных родственников.

Известный политик и проповедник ‘Абд ар-Рашид Ибрагимов (1857–1944) оставил обширные воспоминания о своем обучении в Медине в начале 1880-х годов. Внешний вид мужчин арабов и их интимные практики явно не совпадали с тем, к чему Ибрагимов привык в родной Таре и в Заказанье<sup>58</sup>. В частности, удивление у него вызвали отношения близости (*галэка*) с мальчиками, которые вели себя, на его вкус, совершенно как девушки:

Арабская одежда [у мужчин] обычно похожа на женскую одежду в нашей стране. Зимой они надевают шелк, летом используют что-нибудь очень тонкое, и обычно [сквозь ткань] видно тело. Ибрахим Барзанджи был любимым ребенком в Медине. Он садился рядом со мной. Этот мальчик выглядит совершенно как девочка. Особенно среди арабов отношения с детьми весьма известны. Многие подвержены этому (сейчас семипалатинский имам ‘Абд ал-Хак влюблен в одного юношу)<sup>59</sup>.

‘Абд ал-Хак б. ‘Имад ад-Дин был тюменским бухарцем, получившим основательное образование в Медине и разбиравшимся в рецитации Корана — он учился вместе с ‘Абд ар-Рашидом Ибрагимовым. С 1300 / 1882–1883 г. он жил в Семипалатинске, а после

58. Биография Ибрагимова, путешествовавшего по всему исламскому миру и проповедовавшего ислам в Японии: Габдерәшит Ибраһим: фәнни-биографик жыйынтык / төз. М. Госманов, Ф. Галимуллин. Казан: Жыен, 2011; Türkoğlu, I. (1997) *Sibiryalı meşhur seyyah Abdurreşid İbrahim*. Ankara: Türkiye Diyanet vakfı yayın; Papas, A. (2012) “Following Abdurreşîd İbrahîm, a Tatar Globetrotter on the Way to Mecca,” in A. Papas, T. Welsford, T. Zarkone (eds) *Central Asian Pilgrims: Hajj Routes and Pious Visits between Central Asia and the Hijaz*, pp. 199–221. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

59. «Гарәп әлбисәсе гадәтән безем мәмләкәттә хатыннар әлбисәсе кебидер. Кыш булса хәрир киярләр, яз гаять инжә бер шәй истигъмал идәрләр, гадәтән тәннәре күренер. Ибраһим Бәрзәнжи затән бәлдә тайибәдә мәхбүб бер чожук иде. Бәнем яныма кәлдә угырды. Тәмам-тәмам кыз кеби бер чожук. Затән гарәпләрдә чожукләре галәкә чок мәшһүрдер. Чок адәмнәрдә мөбтәләдер (алән безем Семипулат имамы Габделхак эфенде бу чожукка мөбтәлә иде)». *Ибраһимов Г. Тәржемәи хәлем яки башыма геләннәр*. Санкт-Петербург: Типография А. О. Ибрагимова, 1912. 87 б.

1917 г. переехал в Китай<sup>60</sup>. Видимо, предпочтения в отношении с молодыми людьми были частью культурного багажа, который имам 'Абд ал-Хак приобрел среди арабов. Тем более что, если верить Ибрагимову, были и другие примеры близких отношений среди татарских *улама*: «В одно время среди татар проявилась тенденция к такой любви. Наш учитель Ахмад Зийа имел любовника (*галэкэдар*), которому покойный посвятил много арабских стихов»<sup>61</sup>. Ахмад Зийа ад-Дин ат-Тархани (1852/53–1890) родился близ Буинска, сначала учился у 'Абд ан-Насира ал-Буави, затем в Стамбуле и Медине. Здесь он стал богословом с особым талантом к сочинению стихов<sup>62</sup>, у которого учились многие студенты из России. Известно, что он был женат на образованной дочери одного из преподавателей в Медине<sup>63</sup>. Получается, что привязанность к молодому человеку не мешала ат-Тархани быть специалистом по мусульманскому праву (он выдавал *иджазы* по фикху) и стихосложению, а также быть отцом семейства. Здесь стоит уточнить, что 'Абд ар-Рашид Ибрагимов не говорит о том, что дело доходило до секса. Он употребляет более абстрактные термины «отношения» (*галэкэ*) и «страстная любовь» (*гыйшык*). Вполне возможно, что подобно тем случаям, что описывает

60. *An Islamic Biographical Dictionary of the Eastern Kazakh Steppe. 1770–1912.* Qurban-'Ali Khalidi, ed. by Allen J. Frank and Mirkasyim A. Usmanov, p. 56. Leiden, Boston: Brill, 2005. Пребывание на посту имама третьей мечети сопровождалось конфликтами: *Шаблей П.* Российская империя и мусульмане Семипалатинска: дисбаланс власти и неоднородные общества в конце XIX века // *Ab Imperio*. 2019. № 3. С. 60–76.

61. «Татарларда дәхи үз араларында бери ахыра гыйшык изһар итмәк кеби хәлләр бер ара зохүр итте, безим остазымыз Әхмәд Зыя әфенде дәхи беринә галәкәдар улмыш иде, мәрхүм бу хосуста бер чок гарәби шигырьләр сөйләмеште». *Ибраһимов Г. Тәржемәи хәлем*. 89 б.

62. Ряд стихов Ахмад Зийа ад-Дина собрала филолог Зайнап Максудова (1897–1980): 19нчы йөз татар шагыйре Зыязеддин Әхмәд Тархани һәм аның шигырь үрнәкләре. Национальный музей Республики Татарстан. Рук. 18369–310. Какие-то его стихи циркулировали среди мусульман Поволжья, см.: ОРРК КФУ. Рук. 6674 Т.

63. *Фәхрәддин Ризәддин*. Асар. 3 һәм 4 томнар. Казан: Рухият, 2010. 200–202 б. Другой известный эмигрант в Медине шейх Мурад Рамзи называл ат-Тархани своим другом (*садикуна ва хамимуна*) и учился у него классической арабской поэзии. О любовных пристрастиях учителя Рамзи ничего не упоминал, возможно, по причине нормализации (что бросалось в глаза Ибрагимову, могло не быть странным или заслуживающим упоминания другим): *Мухаммад-Мурад Рамзи*. Талфик ал-ахбар ва талких ал-асар фи вака'и' Казан ва Булгар ва мулк ат-татар. Ал-джилд ас-сани. Оренбург: Паровая типо-литография товарищества «Каримов, Хусанов и Ко», 1908. С. 464–466. В своем переводе Корана на турки Мурад Рамзи почти не пишет о сексе. По крайней мере, не в таких тонах, как Тадж ад-Дин ал-Булгари за сто лет до него.

Халед эл-Роайеб, имам 'Абд ал-Хак и богослов Ахмад Зийа не выходили за рамки правовых предписаний: если анальное проникновение полностью запрещалось, то поцелуй в губы был делом обычным: 'Абд ар-Рашид Ибрагимов вспоминает, как петропавловский имам Рахматулла Йангурази (1824–1887) поцеловал его в уста после красивого чтения последних стихов из суры 25<sup>64</sup>.

Здесь важно заметить, что весь контекст упоминания любви в мемуарах 'Абд ар-Рашида Ибрагимова связан с образованием в Медине и арабским культурным пространством, включая поэзию как средство выражения чувств. Поэтому некорректно ассоциировать откровенные аспекты мусульманской интимной культуры только с персидскими моделями, принятыми в среднеазиатской среде<sup>65</sup>, или же считать отношения внутри полов «ненормативными» для рассматриваемых культур прошлого. Взгляд на сексуальную тематику через призму бинарности правовых предписаний и «реальной жизни»<sup>66</sup>, на мой взгляд, лишь поддерживает современную критику представлений о любви, не вписывавшихся в секулярный европейский гетеросексуальный канон.

Личные дневники и поэзия Мир-Хайдара Файзи также полны чувственных переживаний и эмоций, причем как по отношению к женщинам, так и по отношению к молодым парням. При этом его дневниковые записи редактировались им самим — какие-то части текста вырезались, другие просто зачеркивались. Можно предположить, что наиболее чувственные эпизоды со временем цензурировались их автором в страхе перед чужим взором или же с переменной чувств. Например, Файзи описывает свои от-

64. Ибрагимов Г. Тәржемәи хәлем. 117 б. Об Йангурази: Бустанов А. К. Книжная культура сибирских мусульман. М.: Изд. дом «Марджани», 2013. С. 21–39. Кстати, в другом своем сочинении 'Абд ар-Рашид Ибрагимов пишет о тарском имаме Махди б. Сайдек (ум. 1891 г.): его познания в исламских науках сочетались с увлечением женщинами: на протяжении жизни он поочередно был женат шестнадцать раз, а среди его жен была шестнадцатилетняя девушка. Ходили слухи, что имам Махди был отравлен. Такой сюжет, надо признать, не пришел бы и в голову автору «Голубой шали». См.: Bustanov, A. (2015) "Abd al-Rashid Ibrahim's Biographical Dictionary on Siberian Islamic Scholars", *Kazan Islamic Review* 1: 61–62. Судя по всему, особое внимание 'Абд ар-Рашида Ибрагимова к тематике любовных отношений объясняется его знакомством с европейской этикой того времени.

65. Кемпер М. Суфии и ученые. С. 260.

66. Пример такого бинарного подхода, рассматривающего исторические свидетельства с помощью современных представлений («ненормативные сексуальные отношения», «педофилия», «интимные прихоти»): Бабаджанов Б. М. Кокандское ханство. С. 568–592. Характерно, что в этом обзоре интимной жизни в Кокандском ханстве обошлось без обсуждения соответствующей историографии, написанной на примере других культурных ареалов.



ношения с одним из рабочих: «Я обласкал прекрасного рабочего подобно девушкам. Прекрасный вид, без исключения»<sup>67</sup>. В другом месте он объясняет свое предпочтение стеснительностью девушек:

Мне больше нравятся подобные ему живые, красивые парни, нежели девушки, не показывающие лицо и не играющие глазами. Поскольку я люблю видеть перед собой молодость, красоту и жизнь, мне неважно — девушка или парень воплощает в себе эти [качества]. Я ласкаю. Порой девушки из-за своих капризов и манер остаются на втором плане<sup>68</sup>.

Каллиграф и библиотекарь Салах Камалов (1885–1954) в свое время учился в медресе Нур ‘Али б. Хасана ал-Буави (1852–1919)<sup>69</sup> в Буинске, а затем в медресе Закирийа в Казани. В 1945–1946 гг. Камалов по заказу местной академии написал подробные воспоминания о жизни татарских медресе в начале XX в. В главе, касающейся «этики» (*ахлак мәсьәләсе*), он коротко описал сексуальную жизнь студентов:

Были те, кто находился в отношениях (*мөнәсәбәттә*) с девушкой. Однополая любовь (*ливата*) тоже была широко распространена. Однако эти дела оставались внутри медресе и не выходили наружу. У здорового 20–30-летнего человека половые органы не могут оставаться без дела. Студент ищет возможность для реализации потребности. В итоге он предается либо онанизму, либо однополой любви или же привыкает ходить в публичный дом (*фахшишәханә*)<sup>70</sup>. Было немало студентов, находившихся в отношениях с замужними, со служанками и вдовами. Среди студентов в деревнях и малень-

67. «Туташларны иркәләгән кебек, ямьле эшчене дә иркәләдем. Ямьле күренеш, истиснасыз». ОРРК КФУ. Ф. 1. Ед. хр. 77 (№ 41), без пагинации. 1922 год.

68. «Мин аның кебек жанлы, ямьле жегетләргә, теге битен күрсәтми, күзе белән тирбәтми торган кызлардан артыграк күрәм. Каршымда гел яшьлек, матурлык, жанлылык кына күрәп торырга теләүче булганым өчен, аны гәүдәләндерүче кыз булса да, жегет булса да — бертигез. Иркәлим. Хәтта кайсы чакта капризлары, кыланулары белән кызлар икенче пландарак торып калгалыйлар». ОРРК КФУ. Ф. 1. Ед. хр. 86 (№ 50), без пагинации. 1923 год.

69. Амишов Р. И. Татарский богослов Нурғали Хасанов. Казань: Изд-во «Мағариф — Вақыт», 2022.

70. О посещении мусульманами Казани проституток см.: Малышева С. Ю. «Профессионалки», «арфистки», «любительницы»: публичные дома и проститутки в Казани во второй половине XIX — начале XX века. Казань: Казан. ун-т, 2014. С. 23–28. Здесь со ссылками на поэзию Абдуллы Тукая.

ких городах онанизм и однополая любовь были распространены. В больших городах студенты имели дело с девушками и женщинами. Особенно сильно онанизм был распространен среди студентов в больших городах, любивших суфизм и благочестие<sup>71</sup>.

Камалов был приверженцем реформаторских взглядов, что видно в его критике суфизма даже спустя десятилетия со времени активного обсуждения «обновления ислама» в первой четверти XX в. Кроме того, описание сексуальных практик в татарских мемуарах в 1940-е гг. могло иметь для Камалова и антирелигиозный оттенок, ведь не мог же он писать в ностальгическом ключе о тех временах и нравах (поиск языка описания не увенчался успехом, и его рукопись так и осталась неопубликованной). Если собственно формы любви, описанные Камаловым, не должны у нас вызывать удивления в свете подобных свидетельств из других источников (за исключением мастурбации, о которой больше не пишет никто), то использование современного языка для разговора о сексе бросается в глаза. От прежнего фигуративного дискурса сексуальности к 1940-м гг. не осталось и следа, кроме одного — даже в атеистическом и постджадидском нарративе о медресе Камалов не смог найти современный эквивалент для коранического термина *ливата*, обозначающего однополые отношения. Впрочем, если для Камалова такие поиски были еще актуальны, и он использовал свои знания о мусульманской сексуальности для критики ислама, то уже для следующих поколений светских национальных гуманитариев тематика секса стала маргинальной.

### Деэзотизирующее заключение

Архивные траектории и истории рукописей, содержащих «эротическую» поэму ал-Утыз-Имяни, дают немало пищи для размышлений о том пространстве источников, которое мы — историки — используем в своей работе, порой без должной рефлексии.

Во-первых, колониальное наследие не вытравить из тела рукописей. Ориенталистские классификации, практики маргинализации текстов и методы описания и интерпретации артефактов прочно слились с самими рукописями: невозможно даже подсту-

71. Камал Салах. Борынгы татар мәктәпләре һәм мәдрәсәләре, без пагинации. Архив письменного и музыкального наследия Института языка, литературы и искусства АН РТ. Ф. 24. Оп. 1. Ед. хр. 5.

питаться к тематике секса в исламских культурах без учета плотного слоя колониального знания, систематизирующего пространство архивов. Более того, порой и сами рукописи являются результатом мимикрии исламских интеллектуалов под запросы модерна (как в случае со сборником фольклора у Каюма Насыри).

Во-вторых, поэма ал-Утыз-Имяни была «широко известна в узких кругах», то есть изначально циркулировала в среде, близкой автору. Из пяти известных на сегодняшний день списков две рукописи включают другие сочинения автора (списки А и Е), еще один был надиктован автором (список В). Один — без надежного провенанса (список С), а другой — ложно интерпретирующий исламскую поэзию в качестве фольклора (список D). Обращает на себя внимание тот факт, что, кроме списка Каюма Насыри, нам неизвестны рукописи с поэмой, датированные за пределами первой четверти XIX в., то есть при жизни автора и быть может спустя какое-то время после его смерти. Скорее всего, содержание поэмы еще было понятно его современникам и ученикам, однако вскоре ее актуальность существенно угасла, так что ее перестали копировать и в основном довольствовались (если кому-то это еще было нужно) прежними списками. Неудивительно поэтому, что смысл поэмы был искажен советским литературоведением, ведь уже для поколений чтецов и переписчиков во второй половине XIX — первой четверти XX в. этот текст был малоинтересен. Такое положение дел я бы, конечно, связал с изменением культурных моделей в этот период и с отходом от персидской эстетики, вполне представленной в поэзии ал-Утыз-Имяни.

Наконец, третий вывод, который мне бы хотелось здесь сделать, касается безусловной будничности того, как эротическая поэма ал-Утыз-Имяни представлена в рукописной традиции: она присутствует как любой другой стих в полиязычных сборниках с сочинениями по праву, суфизму, оккультным наукам и медицине, образуя тем самым общее дискурсивное пространство без отгораживания от «стыдной» тематики и предупреждений о «порнографическом» характере текста.

## Приложение

Критический текст стихотворения ал-Утыз-Имяни.

В основу положен наиболее полный список В, в сносках даны небольшие разночтения по остальным спискам.

/1466/

و غالب آمدن او بر ایشان در سخن بحث زنان با جوان دانا در طلب زن خوش روی

Варыр ирде юл илэн бер нәүжәван

Берничә гаурәтләр<sup>72</sup> юлыкты нагәһан

Диделәр: «Юл ула сина, и жәван,

Канда кидәрсен, безә итгел гаян».

Диде: «Кыз әстәй йөрермен гашыйклә

Шул сәбәптән сәйр идәрмен зәвекълә.

Өйләнермен, туй идәрмен, аш-маш<sup>73</sup>

Күстәрермен халык ара яхшы мәгаш».

Диделәр: «Безнең арада бер нәкар

Вар ирер бер яхшы кыз, и дилфәкар».

Диде: «Күргәзең бәңа аны гаян

Лаек ирсә сарыф идәрмен мал-жан<sup>74</sup>».

Тоттылар кызның әлен, кәлтүрделәр

Жөмләсе жәмегә улыбән ултурдылар.

Күрде кызны, кадд вә камәтендә мул

Диде: «Бу кыз күреклү имәс, хуб дәгүл».

Диделәр: «Күреклү сезә ничүн кирәк

Максудыңыз кызда ни белмек кирәк

Кызда-хатында һаман бер нәснә вар

Хезмәтеңезгә сезнең камил ирер

Сад һазар эш кылмак илән иксемәз

Шомбаеңнан гайре һич нәснә йимәз

Бәс күреклү сорамагыңда ни ирер?

Күреклү күрексез жөмләнең яксан ирер

Кыз хатыннан матлүбеңез бер ярык

Ни хажәт кем<sup>75</sup> симез улсын ул, йә арык.

/147a/

Хажәтең мәгълүм ирер бездә һаман

Гакылың улса, сайламагың, и жәван

Йом күзеңне, чүк тезеңне, кыйл эшең

Ул заманга та ки һәб төшкәй тешең

Һич бозылмас, әксемәс, төшмәс төбе

Та ки туксан яшәсәң, булсак әби».

Ишет имди ул егетнең сүзене

72. Список А: гаурәт.

73. Список А: аш вә маш.

74. Список А: мал вә жан.

75. Список А: ки.

Кыйл тамаша сүзене һәм үзене  
 Кәшеф итеп вә мәбхәс эчендә сәйр сүзен  
 Таң тамаша әйләде анда үзен.  
 Диде: «Күрекле йөздә вардыр мәгънә хәл  
 Аңлаяннар мәгънәне итмәс жидаль  
 Белсәнез ки мәгъзүр идәрсез беzi  
 Бәс ләзимдер<sup>76</sup> сайламак безгә сези  
 Ни сәбәптән сөннәт улды күзләмәк  
 Күреклү йөзне асыг идүбән изләмәк  
 Имде аңлаң күреклү йөздә, и нәһан  
 Мәгънә итәй яхшы аңлаң, бигөман  
 Һәр заман кем ятасыз бот күтәрәп  
 Шом шикелле фәрженезне күстәрәп  
 Агызны сугъбан кеби гаять ачар  
 Күрсә гифрит тәрсәбдән<sup>77</sup> йөгәрер, качар  
 Бу жиһанда кабех вә черкен чук ирер  
 Аңа биңзәр кабех йөзле юк ирер  
 Гәрчә гаять бәднәмадер һәм кабих  
 Ләззәтендә биназир гаять мәлих  
 Бу жиһанда һәрни ләззәт килсә яд  
 Бу жимагның ләззәте андин зияд  
 Хак Тәгалә кодрәтен күр нәйлдә<sup>78</sup>  
 Шул кабихне ничә мөләттәз әйләде.  
 Жөмлә ләззәтләргә солтандыр жимаг<sup>79</sup>  
 Мәүзугы канда улыштыр, ит сәмаг  
 /147б/  
 Дөнъяның белер<sup>80</sup> кабехне моннан, и йар  
 Ләззәтенең солтаны хатында вар<sup>81</sup>  
 Бәлки хатыннарынң кайсы газвасы  
 Барча газвидин кабихтер сумсасы  
 Шул кабихтә ләззәте қуйды Жәлил  
 Дөнъяның кабихенә вардыр<sup>82</sup> бунда дәлил  
 Аңлаянлар бу сөрри итге хәзәр

76. Список А: ләвазим.

77. Список А: тәрсидин.

78. Список А: нәйлди.

79. Список С начинается с этого места.

80. Список А: бел.

81. Список С: бар дар.

82. Список А: вар.

Улды дөнья күзлэрендэ чүн мэдэр<sup>83</sup>  
Чук кешелэр шул фэрежне күрделэр  
Егрәнүбән тәрке дөнья иттелэр  
Шикле дин кайтыр күңеллэр егрәнер  
Истихвандик нәснәмез кире ятыр  
Бәлки дөньядан тәмам күнел бизэр  
Гәр каләм сынса, кеше кәйф<sup>84</sup> язар  
Изтыйрабдин йөзгә тәхжиллек<sup>85</sup> килер  
Санасын кем шәрмидән егет улыр  
Шунда бозга каш күзләр күреклү йөз  
Хажәт улыр күрмәгә хуш дилфөрүз  
Күреклү йөзләр шунда хуш дәләл ула  
Кәттә улмыш нәснә кире сәхт ула  
Максудымыз хасил ула ул заман<sup>86</sup>  
Һәм хәжаләттән уламыз<sup>87</sup> дәр аман  
Хуш хуб-руеңыз<sup>88</sup> безә вирер абруй  
Шул сәбәптән эстәйүрүз хуб-руй<sup>89</sup>  
Шимди сездән бер сәәлем вар бәнем<sup>90</sup>  
Аңладыгыз дидеге сүзем бәнем.  
Ул сәәлем<sup>91</sup> бу ирер, и мә-шәэн<sup>92</sup>  
Эстәйүрсез хуш-руй яхшы жәван  
Максудыңыз бездә ни һәркем белер  
Күреклү күрексез шомбай бер үк<sup>93</sup> ирер  
Матлүбенез бездә сезнең рәң дәгел  
Бәс күреклү истәмәк<sup>94</sup> мәгънә дәгел  
Сахт улырса таш агачдик бәс ула  
Кадд камәт хаһ бөләнд, хаһ пәст ула  
/148a/

83. В списке С добавлено: кавем.

84. В списке D слово заменено на «ничек».

85. В списке С: хәжәллек.

86. Список А: о заман.

87. Список А: улавыз.

88. Список А: абруеңыз.

89. В списке В этот бейт отсутствует.

90. Список Е начинается с этой строки.

91. Список А: сәәль кем.

92. Список А: мә вә шәэн.

93. Список С: бурук. Списки А и Е: бердик.

94. Список С: истимал.

Йөгерешерсез күрекле егет артыннан  
 Жанны мәжрух әйләйүрсез зәвекътән  
 Орчык илән пәрдаләрне ертасыз  
 Күзенез белән гыйа аны тартасыз  
 Сад һазаран бикарар, бисәбат<sup>95</sup>  
 Уласыз күркүрсәнез күреклү егет  
 Сездә юктыр, бездә улымыш сахт аләт  
 Гяһ ула ул истихвандик, гяһ ләт  
 Ач күтеңне, йом күзеңне, ят кире  
 Та егетләр<sup>96</sup> шомбай улсын дере  
 Ачма күзең, бакма йөзенә аның  
 Йөзедә һич максудың юктыр синен  
 Сахт улырса һәм гализ, һәм дираз  
 Биш карышдик булса<sup>97</sup> һәм сезләрә аз  
 Күрекле ак йөз сезләрә нигә йарар  
 Бер кара торма кәлан һәм буш кәрәр  
 Хажәт иде сезгә аләт күзләмәк  
 Кайсы гериз, кайсы сахты эзләмәк  
 Гакылыңыз накыйс ирер, белмәясез  
 Бигахылдан күреклү йөз әстәйәсез  
 Максудыңыз белмәенчә сергерән  
 Улмак илә әстәйүрсез хуш жәван  
 Акы күке торманың яксан ирер  
 Сахт улырса жаена туры йөрер».

Диделәр: «Мәгъзүрсен, уш<sup>98</sup> истәгел,  
 Канда хушруй тапсаң, аны күзләгел.  
 Лик безгә күзләмәк улды хата  
 Күрекле күрексез жөмләсе хактан гата.  
 Имди безләр сайламалык, и жәван  
 Тәүбә кылдык, безләрә син<sup>99</sup> вир әман.  
 Бу рөмүздән бихәбәр ирдек һаман  
 Жөмлә сүзнен мәгъкуль улды, и жәван».

/1486/  
 Диделәр һәм: «Бу нәсаих кем вирер?

95. Список А: бисәбит.

96. Список Е: егетнең.

97. Список А: улса.

98. Список Е: уш дәм. В списке А этого нет.

99. Список С: сез.



Иштэн бу сүзне тэхэссеннэр<sup>100</sup> кылыр  
Барэкаллаһ, и егет, син хуш егет,  
Хуб нэсыйхэт эйлэден, вирден үгет».  
Бу егеткэ жөмлэ тэхэссен эйттелэр<sup>101</sup>.  
Эбэстүм<sup>102</sup> улып юларына киттелэр.<sup>103</sup>

## Перевод

Разговор девушек с красивым парнем о стремлении к прекрасному лику и его победа в споре.

Шел по дороге молодой человек,  
Как вдруг встретились ему несколько девушек.  
Сказали они: «Доброй дороги, парень,  
Скажи нам, куда ты идешь».  
Ответил он: «С любовью [в сердце] ищу я девушку,  
И с этой целью я путешествую в поиске прекрасного.  
Женюсь, устрою свадьбу, пир горой,  
Устрою себе среди людей хорошую жизнь».  
Сказали они: «У нас есть одна красавица,  
Она хорошая девушка, о влюбленный».  
Сказал он: «Покажите же мне ее,  
Если она хороша, не пожалею ни денег, ни сердца».  
Привели девушку за руку,  
Все устроились вокруг и присели.  
Взглянул он на девушку, полную в теле,  
И сказал: «Эта девушка не красива и не хороша».  
Сказали они: «Зачем тебе красивая,  
Надо бы знать, что тебе нужно от девушки.  
У каждой девушки есть одна вещь (нэснэ),  
Она полностью тебя будет обслуживать.  
Не устанет от выполнения сотни тысяч дел  
И не будет брать в рот ничего, кроме твоего члена (шомбай).  
Так зачем тебе искать красивую?

100. Списки А и Е: тэхсиннэр.

101. Список Е: тэхсин иттелэр.

102. Списки А и Е: эбэссүм.

103. В других списках добавлено:

Ул егетнең исмедер Габдерэхим

Жәннәт эчрә хурларә улсын нәдим

Красивая не отличается от большинства некрасивых.  
Тебе все равно нужно от нее только одно,  
Так есть ли разница, толстая она или худая.  
Твоя нужда нам хорошо известна,  
И если ты умен, парень, то не выбирай.  
Закрой глаза, встань на колени и делай свое дело.  
До тех пор, пока не выпадут твои зубы,  
Не испортится и не изменится ее низ,  
Пока не стукнет тебе девяносто, и мы не состаримся».  
Теперь же услышь слово того парня,  
Внемли его словам и смотри на него,  
Прими их и помести в искомом месте.  
Встретил на том тебя рассвет.  
Сказал он: «Есть смысл в прекрасном лице (*күреклү йөз*),  
Неопытные не будут с этим спорить.  
Знайте же, что нужно нас простить,  
Ведь нужно нам вас выбирать,  
Отчего и стало порядком смотреть [на невест].  
Ходить и искать прекрасный лик.  
Так знайте же, девушки, в прекрасном лице  
Есть смысл. Поймите безо всяких сомнений.  
Каждый раз, когда вы лежите, подняв свои ляжки (*бот*),  
Шаловливо показывая свою вульву (*фэреж*),  
Подобно змее раскрываете свой рот.  
Если это увидит демон, он сбежит со страха.  
В этом мире много плохого и пакостного,  
Но нет ничего хуже некрасивого лица.  
Даже если совсем она бесформенная и плохая,  
Нет подобного [сексу] по сладости наслаждения.  
Если придет в голову какое-либо наслаждение в этом мире,  
То наслаждение от секса [все равно] больше его.  
Господь поместил силу в соитии,  
Сделав его столь приятным.  
Секс (*жимаг*) есть султан всех наслаждений.  
Внемли же, в чем здесь дело.  
Друг мой, познай же отсюда мерзость этого мира.  
У женщин находится султан наслаждения.  
Очевидно, среди женских частей тела  
Ее вульва (*сумса*) является наиболее мерзкой (*кабих*).  
В этой мерзости Величайший заложил наслаждение (*лэззэт*).  
В этом есть доказательство мерзости этого мира.

Те, кто познали эту тайну, предостерегают.  
Тогда стал этот мир в их глазах молотой землей.  
Многие люди видели вульву (*фэреж*),  
И когда познали ее, отринули мир.  
Оставили сомнительное, и их сердца (*күнел*) отвернулись.  
Подобный кости пенис (*нэснэ*) вновь ляжет,  
Да и сердце, пожалуй, отвернется от мира.  
Если сломается калям, как будет писать человек?  
От смущения на лице выступает стыд.  
Пусть считает, что через стыд станет мужчиной.  
Тогда нам брови, глаза и красивый лик  
Надобно видеть, о прелестница (*дилфөрүз*).  
Прекрасный лик тогда хорошо возбуждает,  
Огромный пенис вновь становится твердым.  
Тогда мы достигаем нашей цели,  
И от стыда не остается и следа.  
Ваш прекрасный лик (*хуб-руй*) делает нам честь,  
По этой причине мы желаем прекрасный лик.  
Теперь же есть у меня вопрос для вас,  
Чтобы понять, усвоили ли вы мое слово.  
Вот мой вопрос, соизвольте.  
Вы хотите миловидного хорошего парня (*хуш-руй жаван*)  
Каждый знает, в чем ваша нужда в нас.  
И красивый, и не красивый пенис (*шомбай*) — все одно.  
Не в нашем цвете состоит ваша треба в нас.  
Посему [для вас] нет смысла искать красивого.  
Когда он твердеет, становится он вдруг будто каменное древо.  
То поднимается он ввысь, то вниз идет.  
Вы бегаете за красивым парнем,  
Из-за страсти (*зэвекъ*) наносите вред душе,  
Веретеном разрываете завеси (*пэрдэлэр*),  
Будто тянете его к себе глазами,  
Сотни тысяч раз становитесь беспокойными и неустойчивыми,  
Когда встретите красивого парня.  
У вас нет, у нас есть твердый инструмент (*элэт*)  
Порой стоит он как кость, а порой становится мягким.  
Раскрой свой анус, закрой глаза и повернись задом,  
Чтобы оживился пенис (*шомбай*) у парней.  
Не открывай глаз, не смотри ему в лицо.  
Нет тебе толку смотреть ему в лицо,  
Когда он станет твердым, толстым и длинным.

Даже если он пяти пяденей — вам все мало!  
 К чему вам прекрасный, чистый лик?  
 Огромный и полый темный член (*торма*) входит многократно.  
 Вам нужно было увидеть инструмент,  
 Чтобы выяснить, какой из них падает, а какой стоит.  
 Вы не знаете, что разум ваш дефектен.  
 По глупости желаете прекрасный лик.  
 Не понимая своих желаний, в злобе  
 Вы все ищете прекрасного юнца.  
 Что белый член (*торма*), что синий — все одно.  
 Если он твердый, то приходит по душе».   
 Тогда сказали они: «Ты прав, давай, вперед!  
 Где найдешь красавицу (*хуш-руй*), ее рассматривай.  
 Но нам смотреть нельзя,  
 Что красавец, что нет — все от Аллаха.  
 Теперь мы не будем высматривать, о, юнец.  
 Будь уверен в нас: мы раскаялись (*тәүбә кылдык*).  
 Мы не знали ничего об этом обстоятельстве  
 Все твои слова нами приняты, о, юнец».   
 Еще молвили они: «Кто дал это наставление,  
 Кто по делу предлагает исправление?  
 Слава Богу, парень, ты добрый парень,  
 Ты сделал хорошее наставление, преподал нам урок».   
 Они пожелали ему всего хорошего,  
 Улыбнулись и пошли своей дорогой.  
 Имя того парня было 'Абд ар-Рахим,  
 Пусть в раю он будет другом гурий.

## Библиография / References

### Сокращения

ИЯЛИ АН РТ — Институт языка, литературы и искусства Академии наук Республики Татарстан  
 НМ РТ — Национальный музей Республики Татарстан  
 ОРРК НБ КФУ — Отдел рукописей и редких книг Научной библиотеки Казанского федерального университета

### Архивные источники

Институт восточных рукописей РАН  
 III инвентарная книга мусульманского фонда. Арх. 16. Архив отдела рукописей и документов Института восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург).

В3060. *Тадж ад-Дин ал-Булгари*. Сидрат ал-мунтаха.  
В3808. Сборник.  
Научная библиотека Казанского федерального университета  
530 ф, 780 т, 1091 ф, 1206 ар., 2392 т, 2450 т, 6674 т.  
7198ар, л. 104а–110б. *‘Абд ар-Рахим ал-Булгари*. Рисала фи-л-ашриба.  
Ф. 1 (Фонд Мир-Хайдара Файзи), ед. хр. 77 (№ 41); 86 (№ 50); хр. 95 (№ 59). Дневники.  
Семейный архив Яруллиных (Казань)  
ед. хр. 95. *Габделхэбир Яруллин*. Тәржемәи хәл дәфтәре.  
Библиотека Сулейманийя (Стамбул)  
Naci Ahmed 6429. Сборник.  
Национальный музей Республики Татарстан  
18369-310. Зайнап Максудова. 19нчы йөз татар шагыйре Зыязддин Әхмәд Тархани  
һәм аның шигырь үрнәкләре.  
Архив письменного и музыкального наследия Института языка, литературы и искус-  
ства АН РТ  
ф. 24, оп. 1, ед. хр. 5. *Камал Салах*. Борынгы татар мәктәпләре һәм мәдрәсәләре.

#### Литература

Амишов Р. И. Татарский богослов Нургали Хасанов. Казань: Изд-во «Магариф — Ва-  
кыт», 2022.  
Арабские рукописи Института востоковедения. Краткий каталог / Под ред. А. Б. Хали-  
дова. Ч. 1. М.: Наука, 1986.  
Арсланова А. А. Описание рукописей на персидском языке Научной библиотеки им.  
Н. И. Лобачевского Казанского (Приволжского) федерального университета.  
Вып. II. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2015.  
Бабаджанов Б. М. Кокандское ханство: власть, политика, религия. Токио-Ташкент:  
TIAS, 2010. С. 568–592.  
Баязитова Ф. Ашлы-сулы килен булсын. Барда төбәгендә халык традицияләре // Мил-  
ли-мәдәни мирасыбыз: Пермь татарлары. Барда. — 2нче басма. Казан: ТӘСИ,  
2021.  
Бессмертная О. Ю. Что нам делать с «мусульманской субъективностью»? Перспек-  
тивы и «ловушки» исследовательского подхода в историографическом кон-  
тексте // Вестник РУДН. Серия: История России. 2023. Т. 22. № 2. С. 174  
–87.  
Бустанов А. К. О перспективах оккультного поворота в российском исламовведе-  
нии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2022. № 40(2).  
С. 218–258.  
Бустанов А. К. Книжная культура сибирских мусульман. М.: Изд. дом «Марджани», 2013.  
Габдерәхим Утыз Имәни әл-Болгари. Шигырьләр, поэмалар. Төзүчесе Ә. Шәрипов.  
Казан: Тат. кит. нәшр., 1985.  
Габдерәшит Ибраһим: фәнни-биографик җыентык / төз. М. Госманов, Ф. Галимуллин.  
Казан: Жыен, 2011.  
Гафуров-Чыгытай Г. Галинец алтмыш еллык истәлегә. Казан: Слово, 2017.  
Гилязутдинов С. М. Персидско-татарские литературные связи (X — начало XX в.). Как  
зань: ИЯЛИ АН РТ, 2011.

- Госманов М. Г.* Каурый каләм эзеннән. Археограф язмалары. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1994.
- Дмитриева Л. В.* Каталог тюркских рукописей Института востоковедения Российской академии наук. М.: Восточная литература, 2002.
- Дмитриева Л. В.* Описание тюркских рукописей Института востоковедения. Т. 3. Поэзия и комментарии к поэтическим сочинениям, поэтика. М.: Наука, 1980.
- Ибраһимов Г.* Тәржемәи хәлем яки башыма геленнәр. Санкт-Петербург: Типография А. О. Ибрагимова, 1912.
- Ихсанов А. Р.* «Письмо — это половина встречи»: диалог и конфликты смыслов в переписке российских востоковедов и мусульманских интеллектуалов в начале XX в. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2022. Т. 40(1). С. 260–292.
- Каюм Насыри: әдәби-тарихи һәм документаль-биографик җыентык / төз. Р. Ф. Исламов. Казан: Жыен, 2017.
- Кемпер М.* Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством. Казань: Российский исламский университет, 2008.
- Кол Гали.* Кыйссаи Йосыф / текстны күчер. Ф. С. Фасиев, А. Х. Нуриева, Ә. Г. Исхак. Казан: Татар. кит. нәшр., 2013.
- «Кыйссаи Йосыф» поэмасының Татарстан Милли китапханәсендә саклана торган кулъязмаларына тасвирламалар / төз.-авт. Мәрданов Р. Ф. Казан: «Милли китап» нәшрияты, 2009.
- Мальшева С. Ю.* «Профессионалки», «арфистки», «любительницы»: публичные дома и проститутки в Казани во второй половине XIX — начале XX века. Казань: Каа зан. ун-т, 2014. С. 23–28.
- Миннуллин Ж. С.* Сабир Галим улы Алимов // Восточные рукописи: современное состояние и перспективы изучения: материалы Круглого стола (Казань, 1 декабря 2011 г.) / сост.: Р. Ф. Исламов, С. Ф. Галимов. Казань: ИЯЛИ АН РТ, 2011. С. 224–226.
- Мухаммад-Мурад Рамзи.* Талфик ал-ахбар ва талких ал-асар фи вака'и Казан ва Булгар ва мулк ат-татар. Ал-джилд ас-сани. Оренбург: Паровая типо-литография товарищества «Каримов, Хусанов и Ко», 1908.
- Нарский И.* Как партия народ танцевать учила... Как балетмейстеры ей помогали, и что из этого вышло: Культурная история советской танцевальной самодеятельности. М.: Новое культурное обозрение, 2018.
- Персидские и таджикские рукописи Института народов Азии АН СССР. Краткий алфавитный каталог / Под ред. Н. Д. Миклухо-Маклая. Ч. 1. М.: Наука, 1964.
- Татар теленең зур диалектологик сүзлеге. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 2009.
- Тадж ад-Дин б. Ялчыгол ал-Булгари.* Сидрат ал-мунтаха (Лотос крайнего предела). 2 тома / введ. А. К. Бустанов, трансл. и коммент. А. К. Бустанов, Ю. Г. Курыева, ред. Г. Ф. Гайнуллиной. Казань: Татар. кн. изд-во, 2022.
- Усманов М.* Уткәннән-киләчәккә. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1990.
- Утыз-Имяни Г.* Избранное / сост. и пер. с араб. Р. Адыгамова. Казань: Татарское книжное издательство, 2007.
- Фарид ад-Дин 'Аттар.* Божественная книга (Илахи-наме). Т. 2. / подг. Л. Г. Лахути. М.: Наука, 2022.
- Фәтхи Ә.* Кулъязмалар тасвирламасы. XII чыгарылыш. Татар әдипләре һәм галимнәрнең кулъязмалары. Өченче бүлек. Казан: КДУ, 1968.
- Фәхрәддин Ризәддин.* Асар. 1 том. Казан: Рухият: 2006.

- Фәхреддин Ризәддин. Асар. 3 һәм 4 томнар. Казан: Рухият, 2010.
- Хисамутдинова Л. Галимджан Баруди: Жизнь и общественно-политическая деятельность. Казань: Хузур, 2017.
- Хисматуллин А.А. (2022), Отжившие переводы: секс, алкоголь и астрология в «кабус-нама» // Петербургское востоковедение: альманах. Юбилейный выпуск. СПб.: Петербургское востоковедение. С. 28–49.
- Хисматуллин А.А. Сочинения имама ал-Газали. М.: Садра, 2021.
- Шаблей П. Российская империя и мусульмане Семипалатинска: дисбаланс власти и неоднородные общества в конце XIX века // *Ab Imperio*. 2019. № 3. С. 60–76.
- Шигъри ядкәрләр: XII–XIX гасырлар / төз. Р. Мәрданов. Казан: «Милли китап» нәшрияты, 2021. 64 б.
- Юсупов М. Галимджан Баруди. Казань: Татарское книжное издательство, 2003.
- Әхмәров Х. Истәкләр (Карматбаш авылы мөдәррисе вә имам-хатыйбы истәкләре). Казан: Иман нәшрияты, 1438/ 2017.

#### *Archival sources*

- Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences
- Arkh. 16. The Third Inventory Book of the Muslim Collection.
- B3060. Taj al-Din al-Bulghari. Sidrat al-muntaha.
- B3808. Miscellany.
- Kazan University Library
- 530 F, 780 T, 1091 F, 1206 Ar., 2392 T, 2450 T, 6674 T.
- 7198 Ar., fols. 104a–110b. ‘Abd al-Rahim al-Bulghari. Risala fi al-ashriba.
- Collection 1 (Mir Haydar Fayzi), 77 (№ 41); 86 (№ 50); 95 (№ 59). Diaries.
- The family archive of Iarullins (Kazan)
95. ‘Abd al-Khabir Iarullin. Tärjemä-yi hal.
- The Sulaymaniyah Library (Istanbul)
- Haci Ahmed 6429. Miscellany.
- The National Museum of the Republic of Tatarstan
- 18369-310. Zainap Maksudova. 19ncy ioz tatar shagyire Zyiaeddin Äkhmääd Tarkhani häm anyng shigy’ ürnäkläre.
- The Archive of Written and Musical Legacy at the Institute of Language, Literature, and Arts of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan
- Collection 24, op. 1, ed. khr. 5. Kamal Salakh. Boryngy tatar mäktäpläre häm mädräsäläre.

#### *Literature*

- Adygamov, R. (ed.) Utyz-Imiani, G. (2007) Izbrannoe [Selected Works]. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Ahmed, Sh. (2016) *What Is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Äkhmärov Kh. (1438/2017) *Istäleklär (Karmatbash avyly mödärrise vä imam-khatyiby istäleklär)* [The Memoirs of the teacher and imam of the village of Karmatbash]. Kazan: Iman.
- Alharthi, J. (2021) *The Body in Arabic Love Poetry: The ‘Udhri Tradition*. Edinburgh: Edinburgh University Press.



- Amishov, R. I. (2022) *Tatarskii bogoslov Nurgali Khasanov* [Nurgali Khasanov, the Tatar Theologian]. Kazan: Magarif — Vakit.
- Ariese, C., Wróblewska, M. (2021) *Practicing Decoloniality in Museums: A Guide with Global Examples*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Arslanova, A. A. (2015) *Opisanie rukopisei na persidskom iazyke Nauchnoi biblioteki im. N. I. Lobachevskogo Kazanskogo (Privolzhskogo) federal'nogo universiteta* [Description of Persian Manuscripts at the Scientific Library of Kazan Federal University]. Kazan: Kazan University.
- Babadzhanov, B. M. (2010) *Kokandskoe khanstvo: vlast', politika, religiia* [The Kokand Khanate: Power, Politics, and Religion]. Tokio-Tashkent: TIAS.
- Baiazitova, F. (2021) *Ashly-suly kilen bulsyn. Barda töbägendä khalyk traditsiialäre* [May the Bride Be Skillful. The Folk Traditions of the Barda Region], in *Milli-mädäni mirasybyz: Pern' tatarlary. Barda*. Kazan: TÄSI.
- Bessmertnaia, O. Iu. (2023) "Chto nam delat' s "musul'manskoi sub'ektivnost'iu"? Perspektivy i "lovushki" issledovatel'skogo podkhoda v istoriograficheskom kontekste" [What are We to Do with "Muslim Subjectivity"? Perspectives and "Flaws" of Research Approach in the Historiographic Context], *Vestnik RUDN. Seriya Istoriia Rossii* 22(2): 174–87.
- Bustanov, A. (2015) "Abd al-Rashid Ibrahim's Biographical Dictionary on Siberian Islamic Scholars", *Kazan Islamic Review* 1.
- Bustanov, A. K. (2013) *Knizhnaia kul'tura sibirskikh musul'man* [The Book Culture of Siberian Muslims]. Moscow: Mardzhani.
- Bustanov, A. K. (2022) "O perspektivakh okkult'nogo povorota v rossiiskom islamovedenii" [The Occult Turn in Russian Islamic Studies], in *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 40(2) 218–258.
- Bustanov, A., Kuriaev, Iu. G., Gainullina, G. F. (eds) Tadzhd ad-Din b. Ialchygol al-Bulgari (2022) *Sidrat al-muntakha (Lotos krainego predella)* [The Lotus of Extreme Limit]. 2 vols.
- Bustanov, A., Shikhaliev, Sh. (forthcoming) "Archives of Discrimination: The Evolution of Muslim Book Collections in Daghestan", *Journal of Islamic Manuscripts*.
- Bustanov, A., Shikhaliev, Sh., Chmilevskaia, I. (2023) "Building an Archival Persona: The Transformation of Sufi Ijāza Culture in Russia, 1880s–1920s", *Journal of Sufi Studies* 12(2): 216–252.
- Bustanov, A., Usmanov, V. (eds) (2022) *Muslim Subjectivity in Soviet Russia: The Memoirs of 'Abd al-Majid al-Qadiri*. Leiden: Brill.
- Dmitrieva, L. V. (1980) *Opisanie tiurkskikh rukopisei Instituta vostokovedeniia*. Vol. 3. *Poeziia i kommentarii k poeticheskim sochineniiam, poetika* [Description of Turkic Manuscripts at the Institute of Oriental Studies. Vol. 3. Poetry and Commentaries on Poetic Works, Poetics]. Moscow: Nauka.
- Dmitrieva, L. V. (2002) *Katalog tiurkskikh rukopisei Instituta vostokovedeniia Rossiiskoi Akademii nauk* [The Catalogue of Turkic Manuscripts at the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences]. Moscow: Vostochnaia Literatura.
- El-Rouayheb, Kh. (2005) *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500–1800*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Fäkhreddin Rizaeddin (2006) *Asar* [Traces]. Vol. 1. Kazan: Rukhiiat.
- Fäkhreddin Rizaeddin (2010) *Asar* [Traces]. Vol. 3–4. Kazan: Rukhiiat.
- Farid al-Din 'Attar, Lakhuti, L. G. (ed.) (2022) *Bozhestvennaia kniga (Ilahi-name)* [The Holy Book (Ilahi nama)]. Vol. 2. Moscow: Nauka.

- Fasiev, F. S., Nurieva, A. Kh., Iskhak, Ä. G. (eds) Kol Gali (2013) *Kyissai Iosyf*. Kazan: Tatarstan kitap nashriiati.
- Fätkhi Ä. (1968) *Kul'iazmalar tasvirlamasy. XII chygarylysh. Tatar ädipläre häm gal'imnärneng kul'iazmalary. Öchenche bülek* [Description of Manuscripts. Fasc. 12. The Manuscripts of Tatar Writers and Scholars]. Kazan: KDU.
- Foucault, M. (1979, 1990, 1992, 2021) *The History of Sexuality*. 4 Vols. London: Penguin Books.
- Frank, A. J. (2012) *Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education, and the Paradox of Islamic Prestige*. Leiden, Boston: Brill.
- Frank, A. J., Usmanov, M. (eds) (2005) *An Islamic Biographical Dictionary of the Eastern Kazakh Steppe. 1770–1912. Qurban'-Ali Khalidi*. Leiden, Boston: Brill.
- Friedrich, M., Schwarke, C. (eds) (2016) *One-Volume Libraries: Composite and Multi-Text Manuscripts*. Berlin: De Gruyter.
- Gabderäkhim Utyz Imäni äl-Bolgari, Shäripov, Ä. (ed.) (1985) *Shigyr'lär, poemalar* [Verses, Poems]. Kazan: Tatarstan kitap nashriiati.
- Gafurov-Chygh'tai, G. (2017) *Galineng altmysh ellyk istälege* ['Ali's Memoirs of Sixty Years]. Kazan: Slovo.
- Giliazutdinov, S. M. (2011) *Persidsko-tatarskie literaturnye svyazi (X — nachalo XX v.)* [Persian and Tatar Literary Contacts, 10th–20th Centuries]. Kazan: IILi AN RT.
- Gosmanov, M. (1990) *Ütkännän — kilächäkkä* [From the Past into the Future]. Kazan: Tatarstan kitap nashriiati.
- Gosmanov, M. G. (1994) *Kauryi kaläm ezennän. Arkheograf iazmalary* [Following the Pen. Diaries of a Manuscript Scholar]. Kazan: Tatarstan kitap nashriiati.
- Gosmanov, M., Galimullin, F. (eds) (2011) *Gabderäshit Ibrakhim: fänni-biografik zhyentyk* ['Abd al-Rashid Ibrahim: A Scientific and Biographic Collection]. Kazan: Zhyen.
- Ibrahimov, G. (1912) *Tärjemä-yi hälem iaki bashima gelennär* [My Autobiography]. St. Petersburg: Tipografiya A. O. Ibragimova.
- Ikhsanov, A. R. (2022) "Pis'mo — eto polovina vstrechi": dialog i konflikty smyslov v perepiske rossiiskikh vostokovedov i musul'manskikh intellektualov v nachale 20 v." [The Letter is Half of a Meeting: Dialog and Conflicts of Meaning in the Correspondence of Russian Orientalists and Muslim Intellectuals in the Early 20th Century], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 40(1): 260–292.
- Ingenito, D. (2020) *Beholding Beauty: Sa'di of Shiraz and the Aesthetics of Desire in Medieval Persian Poetry*. Leiden: Brill.
- Islamov, R. F. (ed.) (2017) *Kaiium Nasyiri: ädäbi-tarikhii häm dokumental'-biografik zhyentyk* [Qayum Nasiri: A Literary and Historical, Documentary and Biographic Collection]. Kazan: Zhyen.
- Iusupov, M. (2003) *Galimdzhan Barudi*. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Karabinos, M. (2018) "Archives and Post-Colonial State-Sponsored History: A Dual State Approach Using the Case of the 'Migrated Archives'," in B. Bevernage, N. Wouters (eds) *The Palgrave Handbook of State-Sponsored History After 1945*, pp. 177–190. London: Palgrave Macmillan.
- Karabinos, M. (2019) "Decolonisation in Dutch Archives: Defining and Debating", *BMGN — Low Countries Historical Review* 134(2): 129–141.
- Kemper, M. (2008) *Sufii i uchenye v Tatarstane i Bashkortostane. Islamskii diskurs pod russkim gospodstvom* [Sufis and Scholars in Tatarstan and Bashkortostan: Islamic Discourse under Russian Power]. Kazan: Rossiiskii islamskii universitet.

- Khalidov, A. B. (1986) *Arabskie rukopisi Instituta vostokovedeniia. Kratkii katalog* [Arabic Manuscripts of the Institute of Oriental Studies. A Short Handlist]. Vol. 1. Moscow: Nauka.
- Khisamutdinova, L. (2017) *Galimdzhan Barudi: Zhizn' i obshchestvenno-politicheskaia deiatel'nost'* [Galimdzhan Barudi: Life and Social and Political Activity]. Kazan: Khuzur.
- Khismatullin, A. A. (2021) *Sochineniia imama al-Gazali* [The Works of Imam al-Ghazali]. Moscow: Sadra.
- Khismatullin, A. A. (2022) "Otzhivshie perevody: seks, alkohol' i astrologiia v "Kabus-nama" [Outdated Translations: Sex, Alcohol and Astrology in the Qabus Nama], in *Peterburgskoe vostokovedenie: al'manakh. Iubileinyi vypusk*, pp. 28–49. St Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie.
- Leezenberg, M. (2017) *De minaret van Bagdad: Seks en politiek in de islam*. Amsterdam: Prometheus.
- Leezenberg, M. (2023) "The Kurds Have Not Made Love Their Aim': Love, Sexuality, Gender, and Drag in Ehmede Xani's Mem u Zin", *International Journal of Middle East Studies*: 1–20.
- Malysheva, S. Iu. (2014) "Professionalki", "arfistki", "liubitel'nitsy": *publichnye doma i prostitutki v Kazani vo vtoroi polovine XIX — nachale XX veka* [The Public Houses and Prostitutes in Kazan in the Second Half of the 19th — early 20th Centuries]. Kazan: Kazan University.
- Mardanov, R. (ed.) (2009) "Kyissai Iosyf" *poemasynyng Tatarstan Milli kitapkanäsendä saklana torgan kul'iazmalaryna tasvirlamalar*. Kazan: Milli kitap.
- Mardanov, R. (ed.) (2021) *Shig'ri iadkärklär: XII–XIX gasyrlar* [Poetic Monuments of the 12th — 19th Centuries]. Kazan: Milli kitap.
- Melvin-Koushki, M. (2020) "Magic in Islam between Protestantism and Demonology: A Response to Günther and Pielow's Response", *Magic, Ritual, and Witchcraft* 15(1): 132–139.
- Miklukho-Maklai, N. D. (ed.) (1964) *Persidskie i tadzhikskie rukopisi Instituta narodov Azii AN SSSR. Kratkii alfavitnyi katalog* [Persian and Tajik Manuscripts at the Institute of Peoples of Asia of the Academy of Sciences of the USSR]. Vol. 1. Moscow: Nauka.
- Minnullin, Zh. S. (2011) "Sabir Galim uly Alimov" [Alimov, son of Sabir Galim], in R. F. Islamov, S. F. Galimov (eds) *Vostochnye rukopisi: sovremennoe sostoianie i perspektivy izucheniia: materialy Kruglogo stola (Kazan', 1 dekabria 2011 g.)*, pp. 224–226. Kazan: IILi.
- Muhammad Murad Ramzi (1908) *Tal'fiq al-akhbar fi talqih al-athar fi waqa'i' Qazan wa Bulghar wa muluk al-tatar. Al-jild al-thani*. Orenburg: Karimov, Khusainov & Co.
- Narskii, I. (2018) *Kak partiia narod tantsevat' uchila... Kak baletmeistery ei pomagali, i chto iz etogo vyshlo: Kul'turnaia istoriia sovetskoi tantseval'noi samodeiatel'nosti* [How Did the Party Teach People to Dance... How Did the Choreographers Help It and What Came of It: The Cultural History of Soviet Amateur Dancing]. Moscow: Novoe kul'turnoe obozrenie.
- Offord, D., Rjeoutski V., Argent, G. (2018) *The French Language in Russia: A Social, Political, Cultural and Literary History*. Amsterdam: Amsterdam University Press B. V.
- Papas, A. (2012) "Following Abdurreşid İbrahîm, a Tatar Globetrotter on the Way to Mecca," in A. Papas, T. Welsford, T. Zarkone (eds) *Central Asian Pilgrims: Hajj Routes and Pious Visits between Central Asia and the Hijaz*, pp. 199–221. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

- Pleij, H. (2020) *Oefeningen in genot. Liefde en lust in de late Middeleeuwen*. Amsterdam: Prometheus.
- Richards, Th. (1993) *The Imperial Archive: Knowledge and the Fantasy of Empire*. London, New York: Verso.
- Rosenthal, F. (1979) "Fiction and Reality: Sources for the Role of Sex in Medieval Muslim Society," in A. Lutfi al-Sayyid-Marsot (ed.), *Society and the Sexes in Medieval Islam*, pp. 3–22. Malibu, California: Undena Publications.
- Rosenthal, F. (1997) "Male and Female: Described and Compared," in J. W. Wright Jr., E. K. Rowson (eds). *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*. N. Y.: Columbia University Press.
- Ross, D. (2017) "Making Muslim Women Political: Imagining the Wartime Woman in the Russian Muslim Women's Journal Suyumbika", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 141: 139–53.
- Rzehak, L. (1997) "Ungleichheit in der Gleichheit: Materialien zu männlich-männlicher Erotik in iranischsprachigen Kulturen Mittelasiens," in M. Ofitsch (ed.) *Liebe, Eros und Zuneigung in der Indogermania*, pp. 37–64. Graz: Leykam Buchverlag.
- Shablei, P. (2019) "Rossiiskaia imperiia i musul'mane Semipalatinska: disbalans vlasti i neodnorodnye obshchestva v kontse 19 veka" [The Russian Empire and Muslims of Semipalatinsk: Disbalance of Power and Heterogeneous Societies in the Late 19th Century], *Ab Imperio* 3: 60–76.
- Spannaus, N. (2014) "Formalism, Puritanicalism, Traditionalism: Approaches to Islamic Legal Reasoning in the 19th-Century Russian Empire", *The Muslim World* 104(3): 354–378.
- Tatar teleneng zur dialektologik süzlege* [The Big Dialectological Dictionary of Tatar Language]. Kazan: Tatar kitap năshriiate, 2009.
- Türkoğlu, I. (1997) *Sibiryalı meşhur seyyah Abdurreşid Ibrahim*. Ankara: Türkiye Diyanet vakfı yayın.
- Turner, H. (2020) *Cataloguing Culture: Legacies of Colonialism in Museum Documentation*. Vancouver: UBC Press.
- Von Oswald, M. (2022) *Working Through Colonial Collections: An Ethnography of the Ethnological Museum in Berlin*. Leuven: Leuven University Press.

ИВАН ПУЗЫРЕВ

## Временная присяга и коллективное подданство мусульман на пограничье Российской империи в XVIII в.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-3-4-189-210>

*Ivan Puzyrev*

### Temporary Oath and Collective Subjecthood of Muslims on the Borderlands of the Russian Empire in the 18th Century.

**Ivan Puzyrev** — HSE University in Saint-Petersburg (Russia).  
[puzyrev.ivan@yandex.ru](mailto:puzyrev.ivan@yandex.ru)

*The article discusses the features of the transition and registration of Russian subjecthood of Muslims of Siberia and Dagestan. The preserved texts of the Russian oath of allegiance and the Turkic texts of oaths are analyzed. The author concludes that up to the second third of the 18th century the Russian subjecthood of Muslims on the Siberian and Caucasian frontiers of the empire could be temporary, periodically renewed through new oaths or canceled, and did not exclude the oath to the second and sometimes to the third power. Legally such subjecthood and the oaths were hybrid.*

**Keywords:** oath, subjecthood, Western Siberia, Dagestan, Muslims, border lines, Bukharans, Kumyks.

## Введение

**Р**АСШИРЕНИЕ Российского государства в XVI–XVIII вв., включение в его состав иных государств, народов и территориальных образований — это один из основополагающих процессов раннего имперского периода. Особое место в этом процессе занимает оформление подданства русскому монарху. Под подданством понимается установление принадлежности к государству, влекущее за собой появление публично-правовых отношений между индивидом и государством<sup>1</sup>. Важным аспектом

1. Гессен В.М. Подданство. Его установление и прекращение. Т. 1. СПб. 1909. С. 3–5.

колонизации новых территорий стало постепенное включение со второй половины XVI в. в состав владений московских правителей Поволжья, Западной Сибири и Приуралья, где весомую долю населения составляли мусульмане. В течение XVI–XVIII вв. одни владения входили в состав Российского государства реально, другие номинально, причем степень реальности/номинальности зачастую по-разному понималась сторонами<sup>2</sup>. В указанный период неправославные подданные русского царя обозначались социо-политонимом *иноземцы*. Немаловажно и то, что в раннее новое время в России отсутствует универсальная модель подданства. В различных регионах царили разные представления о подданстве и роли верховной власти<sup>3</sup>. Сам процесс политико-правового включения «иноземцев» в российский социум еще не был завершен. Эта незавершенность хорошо демонстрируется тем, что термин «иноземцы» не получил в русском законодательстве XVII в. сколько-нибудь внятного правового определения<sup>4</sup>.

В последнее десятилетие появился ряд работ, посвященных присяге при принятии подданства или гражданства, однако специалисты, как правило, либо выделяли признаки и давали определение института присяги<sup>5</sup>, либо обращались к анализу исторического опыта принесения присяги<sup>6</sup>.

В историографии присутствуют разные подходы к пониманию природы подданства и параметров принадлежности к государю/государству. Так, В. В. Трепавлов касательно изучаемой эпохи XVI–XVIII вв. предложил такие признаки принадлежности, как: (1) включенность территории (народа) в высшую государственную символику — большой царский титул или большой государ-

2. Трепавлов В. В. «Белый царь». Образ монарха и представления о подданстве у народов России XV–XVIII вв. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2017. С. 158.

3. Там же. С. 199.

4. Зуев А. С., Игнаткин П. С., Слугина В. А. Под сень двуглавого орла: инкорпорация народов Сибири в Российское государство в конце XVI — начале XVIII в. Новосибирск: ИПЦ НГУ, 2017. С. 424.

5. Русакова Н. Г. Присяга как общеправовой феномен: автореф. дис. ... канд. юрид. наук. Н. Новгород, 2008.

6. Конев А. Ю. Шертоприводные записи и присяги сибирских «иноземцев» конца XVI–XVIII вв. // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2005. № 6. С. 172–177; Круглякова В. Б. Институт присяги: прошлое и настоящее // Административное право и процесс. 2008. № 3. С. 15–18; Зуев А. С., Игнаткин П. С., Слугина В. А. Под сень двуглавого орла: инкорпорация народов Сибири в Российское государство в конце XVI — начале XVIII в. Новосибирск: ИПЦ НГУ, 2017. Трепавлов В. В. Символы и ритуалы в этнической политике России XVI–XIX вв. СПб: Издательство Олега Абышко, 2018. 320 с.

ственный герб; (2) налогообложение в пользу единого государства; (3) распространение на данный регион (народ) действия общероссийского законодательства и подведомственность внутривластным инстанциям; (4) принадлежность его (региона) к одному из административных подразделений государства<sup>7</sup>. Однако подобная классификация, совершенно справедливая по отношению к жителям присоединенных к Московскому государству татарских ханств, не позволяет определить характер правового статуса тех иноземцев, которых можно отнести к мобильным группам (например бухарцев — выходцев из государств Средней Азии).

Представляется возможным обратиться не только к русскоязычным, но и тюркоязычным источникам, выражающим подданство, что позволит ответить на вопрос о том, какие различия присутствовали в политическом языке, описывающем подданство мусульман на российском пограничье в ранний имперский период. Это имеет значение в дискуссии о взаимовлиянии политической лексики, выражающей подданство российскому монарху.

М. Ходарковский подчеркивает, что как в период Московского царства, так и в Российской империи взгляд сторон на заключаемые соглашения-шерты принципиально различался. Если «иноверцы» видели в них прежде всего соглашение о военном союзе и ненападении или же мирный договор под привычным, патриархальным, малообязывающим патронажем, то для российской стороны это был знак безусловного подчинения<sup>8</sup>.

В рамках данной статьи будут рассмотрены языки, выражавшие подданство в договорах и присягах российской власти со стороны мусульман на восточном и южном фронтире<sup>9</sup> империи в XVIII в. Будут проанализированы такие источники, как русскоязычные и тюркоязычные тексты шертей и договоров-присяг. Выбор названных регионов для сравнения обусловлен тем, что к XVIII в. в данных регионах мы видим выработку механизмов договорных отношений с мусульманами, вступающими в российское подданство. Сравнение регионов и правовых форм приня-

7. Трепавлов В. В. Формирование системы отношений между Центром и национальными окраинами в России XVI–XX вв. // Россия в XX в. Проблемы национальных отношений. Отв. ред. А. Н. Сахаров, В. А. Михайлов. М., 1999. С. 116–117.

8. Khodarkovsky, M. (2002) *Russia's Steppe Frontier. The Making of the Colonial Empire, 1500–1800*, p. 51–56, 59, 184.

9. В данной статье я использую широкое понятие «фронтир» в значении контактной зоны нескольких культур.



тия подданства в Сибири и на Северном Кавказе в XVIII в. еще не предпринималось в исследовательской литературе. Данная статья не претендует на закрытие указанной лакуны в полной мере, однако может стать шагом к пониманию того, как языки и практики оформления подданства переходили с одной окраины империи на другую. Изучение механизмов подданства мусульман в Российской империи выводит исследователей в более широкий контекст понимания домодерного подданства.

## Оформление подданства мусульман в империи

Одним из основных способов утверждения власти Московского царства над новыми подданными-мусульманами было приведение к шерти (от араб. شرط — договор). Понятие шерть появилось в русском лексиконе еще в XV в. и первоначально использовалось для обозначения соглашений московского государя с правителями постордынских государств. Исторически шерть поначалу являлась международно-правовым соглашением: восточные государи, от Крымского ханства до монгольских государств, клялись в мире и дружбе русским царям<sup>10</sup>. Но уже со второй половины XVI в. шерть начала обозначать форму присяги на верность русскому монарху<sup>11</sup>. Разновидностью шерти в рассматриваемый период XVII–XVIII вв. была также судебно-процессуальная шерть, но ее рассмотрение не входит в задачи данной статьи.

Присяга на подданство в более привычном сегодня понимании впервые была проведена в России в 1598 г., после избрания на царство Бориса Годунова<sup>12</sup>. С этого времени присяга стала рассматриваться не как личная верность правителю, занимавшему трон в настоящее время, а монарху как институту, воплощавшему собой государство. Поэтому присяга осуществлялась на основе специально разработанной крестоцеловальной записи с формулировкой обязательств подданных, которые отсутствовали в клятвенных записях, в частности Ивана IV. С целью легитимации своей власти новый царь решил провести обряд присяги на вер-

10. Serruys, H. (1958) "A Note on Arrows and Oaths among Mongols", *Journal of the American Oriental Society* 78: 279–294.

11. Трепавлов В. В. «Белый царь». Образ монарха и представления о подданстве у народов России XV–XVIII вв. С. 162.

12. Почekaев Р. Ю., Тарасов Н. В. Присяга на подданство в отечественной истории и присяга на гражданство в современной России: традиции и новации // *RUDN Journal of Law*. 2023. Т. 27. № 3. С. 597.

ность со стороны населения, причем высшая знать присягнула ему уже сразу после избрания, в марте — апреле 1598 г., тогда как большинство населения, в том числе и в регионах, присягнуло до середины сентября — на основе указных грамот, разосланных воеводам<sup>13</sup>. Отметим также, что с восхождением на престол Бориса Федоровича Годунова практика закрепляется. Причем на окраинах растущей империи, как, например, в Сибири появляется текст шерти Годуновым «по мусульманскому закону», в котором прописывается условие верности всему семейству Годуновых, что представляется частью начала процесса трансформации шерти-присяги<sup>14</sup>.

Наиболее ранние образцы шертей-присяг сибирских мусульман также датируются рубежом XVI и XVII вв. В основе них, по мнению А. Ю. Конева, лежали крестоцеловальные записи православных подданных московскому царю<sup>15</sup>. Применительно к Сибири можно предложить такую классификацию документов, устанавливающих договорные отношения монарха с подданными: (1) шерть при вступлении в подданство; (2) шерти, обновлявшие подданство; (3) «жалованное слово» как статьи в наказах-инструкциях сибирским воеводам; (4) присяги на верность. По наблюдению исследователей, в Сибири одной из форм подтверждения шерти стала особая статья в воеводских наказах, то есть инструкциях воеводам — это так называемое «жалованное слово», в котором закрепляются обязательства русской власти перед индигенным населением<sup>16</sup>. По мнению Е. В. Вершинина, данная «клаузула... вошла в сибирские наказаы с первых воевод, назначенных при Борисе Годунове»<sup>17</sup>. В то же время А. Ю. Конев и В. А. Слугина отмечают, что «жалованное слово» эпизодически встречалось в наказах и грамотах казанским и сибирским воеводам до 1599 г., но толь-

13. Королева М. В. Процедура государственной присяги в России XVII в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2020. № 4(82). С. 73–82.

14. РГАДА. Ф. 199. Оп. 1. № 133. Ч. 1. Д. 19. Л. 21 об.–22. Шерть Годуновым 1605 г.

15. Конев А. Ю. Шертоприводные записи и присяги сибирских «иноземцев» конца XVI–XVIII в. // Вестник археологии, антропологии и этнографии. Тюмень, 2005. № 6. С. 172–177.

16. Слугина В. А., Конев А. Ю. «Жалованное слово» в наказах сибирским воеводам: к вопросу о происхождении и эволюции формуляра // Актуальные проблемы отечественной истории, источниковедения и археографии: К 90-летию Н. Н. Покровского / Отв. ред. А. П. Деревянко, А. Х. Элерт; Рос. акад. наук, Сиб. отд.-ние, Ин-т истории. Новосибирск, 2020. С. 184.

17. Вершинин Е. В. Воеводское управление в Сибири (XVII в.). Екатеринбург: Муницип. учеб.- метод. центр «Развивающее обучение», 1998.

ко с этого момента оно систематически включается в указы воеводам на занятие ими должности в сибирских городах и острогах в виде пространного формализованного текста<sup>18</sup>. По мнению А. В. Белякова, источниками жалованного слова стали жалованные грамоты за золотой печатью и укрепленные грамоты. Тем самым в этом обряде объединяются известная с ордынских времен практика подтверждения прав на земельную собственность от имени монарха и заключение своеобразного коллективного договора с русским царем<sup>19</sup>.

На позднее сложившемся кавказском фронтире до последней четверти XVIII в. режимы подданства вписывались в систему отношений, удачно определенную американским историком Шоном Поллоком как «империя по приглашению»<sup>20</sup>. Здесь многочисленные мелкие «владения», присоединенные к России в XVIII — первой половине XIX в., на первых порах сохраняли свои границы и местных правителей, если те были лояльны империи. Российская сторона не вмешивалась во внутренние дела горцев, оставляя управление ими в руках местной военной знати и сельских старшин. Оформление коллективной присяги на верность и временного подданства империи здесь следовало сибирским образцам шерти.

Применительно к Северному Кавказу стоит сказать, что практика заключения шерти входит в оборот со второй половины XVI в. Шертные записи, на которых приносились присяги в русском подданстве, включали в XVII в. формулы «холопства навеки» и неотступления ни к какому иному государю; грамоты к тем или иным владельцам оформлялись как «к подданным», однако фактически взаимоотношения между теми или иными владельцами и их землями с русским государством, оформленные присягами на таких шертных записях, не были одинаковыми. В одних случаях связи были более прочными, в других они обрывались, в третьих иногда возникали своеобразные отношения «обще-

18. Конев А. Ю., Слугина В. А. «Сказать государю жалование...»: практики обращения монарха к населению Сибири в конце XVI–XVII веке // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2022. Т. 21, № 1: История. С. 42.

19. Беляков А. В. Источники жалованного слова народам Сибири // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2023. № 22(1). С. 33–43.

20. Pollock, S. (2006) *Empire by Invitation? Russian Empire-building in the Caucasus in the Reign of Catherine II*. Cambridge: Harvard University Press.

го холопства» русскому царю и персидскому шаху<sup>21</sup>. Этот случай имеет прямые аналогии в южной части Западной Сибири, где уже с середины XVII в. народы в предгорьях Алтая оказались в ситуации двоеданства — как по отношению к русскому царю, так и по отношению к государству Алтын-ханов, а затем и джунгарским правителям<sup>22</sup>.

Согласно общим нормам договоров и делопроизводства на мусульманском Востоке, для мусульманских владетелей и их подданных, перешедших под власть Российской империи, была учреждена присяга на Коране. Вместе с тем режим подданства на Кавказе испытал влияние местной мусульманской правовой традиции, основанной на правовом обычае (от араб. 'адат). Переход в подданство союзов сельских общин горцев (от нахско-дагестанских понятий бо, хуребо и др. через араб. джайш, нахийа) и мусульманских владений (ханств), как отдельных семей переселенцев, так и целых селений и даже объединений последних, происходил в форме договора-соглашения (араб. иттифак) с принимающей стороной, под охрану законов которой поступали новые подданные. В последней трети XVIII в. на основе иттифак и российской шерти появляется форма своего рода федеративных союзов разнородных владельцев и союзов общин под верховной властью российской императрицы, которую представлял обычно один из военных комендантов крепостей на Кавказской линии. Тем самым основными формами документов, устанавливавших переход в российское подданство, в регионе были: (1) коллективные соглашения-иттифак о приеме в подданство; (2) возобновлявшие подданство присяги на верность на основе шерти; (3) отдельные федеративные договоры вроде Георгиевского (1783)<sup>23</sup>. В XVIII в. и позднее установление российского подданства по отношению к императрице или императору означало сохранение новыми подданными не только своего вероисповедания, но и системы права (шари'ата и правового обычая-'адата для мусульман), судопроизводства и власти в лице ханов и сельских старшин.

21. Кушева Е. Н. Народы Северного Кавказа и их связи с Россией. Вторая половина XVI — 30-е годы XVII вв. М.: Издательство Академии Наук СССР, 1963. С. 326.

22. Боронин О. В. Двоеданничество в Сибири. XVII — 60-е гг. XIX в. Барнаул, 2002.

23. Бобровников В. О., Каяев И. А., Халиков Г. К. Бадерхан Ф. На путях к федеративным Георгиевским договорам 1783 и 1802 гг. С. 175–208. Из истории российско-грузинских отношений: к 230-летию заключения Георгиевского трактата. Сб. документов / Отв. ред. А. Н. Артизов. М.: Древлехранилище, 2014.

Основными акторами имперского подданства являлись императрица или император как высшая власть в стране через представлявших их воевод и комендантов крепостей. С другой стороны, в договоры и присяги на верность были вовлечены местные мусульманские элиты, кумыкские беки Чечни, ханы и старшины союзов общин Горного Дагестана. В 1720-е гг. с просьбой о принятии в подданство к России обращались аксаевские, костековские владетели, кайтагский уцмий<sup>24</sup>.

В Западной Сибири к началу XVIII в. наблюдается иная ситуация, поскольку независимых государств, владельцев, способных претендовать на установление сюзеренитета над сибирскими мусульманами, уже не существовало. Кучумовичи — «царевичи Сибирские», многочисленные дети, внуки, племянники хана Кучума (ум. в 1601), по происхождению Чингизиды и Шейбаниды, которые на протяжении первой половины XVII в. кочевали («козаковали») в обширном регионе лесостепного пограничья от верховий Иртыша до Оби — к этому времени уже оставили попытки восстановить Сибирский юрт<sup>25</sup>. Это обусловило более скорую в сравнении с Кавказом интеграцию в империю как сибирских татар-тюрок юго-западной части Сибири, так и сибирских бухарцев — выходцев из государств Средней Азии в Сибири.

Одним из первых документов этого времени стала шерть-присяга 1700 г. Исследователь А. Ю. Конев обратил внимание на ее публично-частный характер. Ранние шерти, как отмечают А. Ю. Конев и В. А. Слугина, имели обезличенный характер, оформляя отношения между носителем власти и покоренным российскому государству сообществом в лице его лидеров, участвовавших в процедуре приведения к шерти. Более поздние записи представляют собой уже договор между монархом и частным лицом (лицами), вступающим в подданство: «Я, имярек, даем шерть великому государю царю и великому князю Петру Алексеевичу, всеа Великия и Малыя и Белья России самодержцу, по своей бусорманской вере»<sup>26</sup>. В тексте этой шерти-присяги отсутствует ссылка на Коран как главный удостоверяющий клятву атрибут, что позволяет сделать вывод о том, что данный документ не использовался для приведения мусульман в подданство рус-

24. История Дагестана. Т. I. С. 339.

25. Трепавлов В. В., Беляков А. В. Сибирские царевичи в истории России. М., 2018.

26. Памятники Сибирской истории XVIII в. / под ред. А. И. Тимофеева. Кн. 1. 1700–1713. СПб.: типография МВД, 1882. С. 24.

скому царю. Также следует допустить, что «бусорманская вера» в шертях-присягах начала XVIII в. означает уже не только ислам и приобретает расширенный смысл неправославных исповеданий.

Вопрос о подданстве сибирских мусульман в XVIII в. оказался связанным с внешней политикой России в отношении Джунгарского ханства. Об этом свидетельствует случай 1730-х гг. из Сибири. В 1731 г. майор Леонтий Угримов был отправлен в Джунгарское ханство в качестве посланника России. В ходе переговоров выяснилось, что джунгары предъявляют претензии на часть подданных-бухарцев, живущих в Сибири<sup>27</sup>. Само происхождение бухарцев стало причиной того, что джунгары через посла Авазбая в 1740 г. потребовали от российских властей «выдачи ему под владение» тобольских бухарцев, указывая, что бухарцы — «их владения природные». В ответ на это бухарцы Басы Шихов и Мирачи Садыров подали 23 декабря 1740 г. челобитную в сибирскую губернскую канцелярию, в которой просили оставить их в российском подданстве<sup>28</sup>.

Челобитная позволяет увидеть связь понимания подданства с уплатой податей и выполнением казенных служб: «и после отцов своих мы, рабы ваши, жительство имеем и по ныне в городе Тобольске и в деревнях и платим в казну Вашего Императорского Величества с купечества указные пошлины и полавочные деньги, тако ж и с Тобольскими бухарцы всякие подати служим при городе Тобольску службы безотлучно»<sup>29</sup>. Апеллируя к российскому монарху, бухарцы обозначали свое происхождение не только из Средней Азии, но и из Поволжья: «Прадеды и деды наши и родственники услыша кол[ь]ко странным выходцам в велико Российскую державу свободное принятие и в высоко охранительную милость к пришлым чужестранным Вашего Императорского Величество землю в подданство и в довольное поселение и торгах, и в промыслах свободную волю, в своей бухаренской земле оставя отечество, сродников и дома свои <...>доброжелательно в подданство в сибирские города, а выходцев отцов и дедов, и мужеска пола всякого возраста 79 человек, да из Казани в Сибирские города их же бухарцев пришло 4 человека»<sup>30</sup>.

27. РГАДА. Ф. 415. Оп. 2. Д. 15. Л. 11–11 об.

28. РГАДА. Ф. 415. Оп. 2. Д. 15.

29. РГАДА. Ф. 415. Оп. 2. Д. 15. Л. 3.

30. РГАДА. Ф. 415. Оп. 2. Д. 15. Л. 1–1 об.

Императорский указ октября 1741 г. разъясняет причины, по которым Джунгарский хан предъявил претензии на сибирских бухарцев. С одной стороны, преследуя цель освобождения всех российских подданных, оказавшихся в плену в Джунгарском ханстве, российский посланник в Джунгарии Леонтий Угримов отказался выдать бухарцев, которые присутствуют в Сибири «в задержании». С другой стороны, выдача бухарцев была невыгодна самим сибирским властям, так как бухарцы были главными посредниками между Россией и государствами Средней Азии. К тому же сами бухарцы всячески подчеркивали добровольный характер своего переселения в Сибирь. Все это позволяло губернатору выполнять требования джунгар лишь частично и, в конечном счете, полностью отказаться от выдачи бухарцев — с санкции верховной власти.

### **Языки подданства на восточном фронтире империи**

Принятие российского подданства подразумевало для новых мусульманских подданных империи прежде всего признание верховной власти московского царя, а позднее императора в Санкт-Петербурге через принятие шерти. Вместе с тем часть иноверных иноземных подданных обязана была выплачивать российским военным властям (воеводам, позднее также комендантам крепостей) дань-ясак и подати в самых различных формах. Новые подданные получали свободу передвижений в границах империи по проезжим и жалованным грамотам. Первые попытки универсализации присяги при принятии подданства иностранцами были предприняты в начале имперского периода. Петр I впервые на законодательном уровне зафиксировал присягу иностранцев, однако унификация коснулась западных окраин империи — она была разработана для шведских пленных, пожелавших остаться в России<sup>31</sup>.

В ранний имперский период в Сибири практика шертования постепенно становится реже употребляемой и в первой половине XVIII в. постепенно трансформируется в индивидуальные присяги на верность. В пользу этого говорит утверждение стандартизированного текста присяги на верность Российской империи, который был закреплён в законодательстве императрицы Елизаветы Петровны, где в сенатском указе 1747 г. наряду с рус-

31. Почекаев Р.Ю., Тарасов Н.В. Присяга на подданство в отечественной истории и присяга на гражданство в современной России: традиции и новации // RUDN Journal of Law. 2023. Т. 27. № 3. С. 599.



скоязычным вариантом присяги имелся также и немецкоязычный текст<sup>32</sup>. Поворотным моментом в переходе к индивидуальной практике присяг стали законодательные акты Екатерины II 1762–1763 гг.: манифесты «О позволении иностранцам... выходить и селиться в России» и «О дозволении всем иностранцам, в Россию въезжающим, поселяться в которых губерниях они пожелают и о дарованных им правах».

Манифест «О даруемых иностранным переселенцам аванжах и привилегиях» (22 июля 1763 г.) в статье 5 гласил: «Как скоро кто из иностранных прибудет в Империю Нашу на поселение, и явится в учрежденной для них оных Канцелярии опекунства или в прочих наших пограничных городах, то во 1-ом, объявляя, как выше сего в 4 пункте предписано о желании своем, имеет потом всякий учинить по вере своей и обрядам, обыкновенную о подданстве Нам в верности присягу». После издания этого манифеста практика индивидуальной присяги монарху становится массовой.

Одним из подтверждений того, что данная законодательная норма использовалась для приведения мусульман Сибири к присяге на верность, является рапорт коменданта г. Тары Баженова<sup>33</sup>. В этом документе, отправленном в Тобольское наместническое правление, говорится о необходимости «в верности привести [бухарцев] по их закону и шерти» на основании указа от 12 июня 1763 г.

Примером такой новой практики может служить текст присяги ташкинца Султана Мухаммад Ходжимухамметьева 1789 г.<sup>34</sup> Русский текст этой присяги был впервые обнаружен ташкентским историком Х.З. Зияевым еще в 1960-е гг. и впервые опубликован целиком А.Ю. Коневым<sup>35</sup>. Важно отметить, что к русскому тексту присяги 1789 г. прилагается текст на языке тюрки, который до сих пор не был исследован.

Тюркский текст озаглавлен عهد نامه و عهدہ سيدور ‘ахд-намэ вэ ‘ахдэ-седур. Можно сравнить его с русским текстом присяги<sup>36</sup>. Факт

32. ПСЗРИ. Т. XII. СПб.: Тип. II Отд. СЕИВК, 1830. № 9434. С. 748–749.

33. ГА в г. Тобольске. Ф. 341. Оп. 1. Д. 15. Л. 8.

34. ГА в г. Тобольске. Ф. 341. Оп. 1. Д. 15. Л. 22.

35. Конев А.Ю. Шертоприводные записи и присяги «сибирских иноземцев» кон. XVI–XVII в. С. 172–177.

36. Хотел бы поблагодарить моего преподавателя старотатарского языка — Салавата Зямиловича Ахмадуллина, который помог мне прочитать сложные места в тексте ‘ахд-намэ.

того, что 'ахд-намэ сохранилось в государственном архиве, говорит о том, что его могли использовать повторно. В частности, в комплексе документов, в котором находится 'ахд-намэ, говорится о присяге по крайней мере двух человек — Султана Мухаммад Ходжи Мухамметьева и Таирбая Магометдинова<sup>37</sup>.

Что такое 'ахд-намэ? Понятие 'ахд-намэ образовано от арабского  $\text{أحد}$  — 'ахд — обещание, обязательство, письменный договор<sup>38</sup>. Известно, что, например, в Османской империи 'ахд-намэ рассматривалось как договор (клятва), обещанный и подписанный между двумя правителями или главнокомандующими, а также как договорная грамота, выдававшаяся султанами иноземным правителям<sup>39</sup>. На Северном Кавказе 'ахд — это скрепление договора иттифак клятвой на Коране в постановлениях конфедераций<sup>40</sup>.

В этой связи крайне любопытно, что составители сибирского 'ахд-намэ 1789 г. используют именно этот термин, а не шарт-намэ (шерть), который использовался до начала XVIII в. По рапорту коменданта г. Петропавловска Сверчкова Тобольскому наместническому правлению видно, что бухарцы присягали перед ним по данному 'ахд-намэ в 1789 г.: «А как таковые вступившие в подданство иновержы хотя при присутствии моем Ишимской округи земским исправником по их закону и шерти приводимы и были, но присяжным листы отбираемы тем исправником к себе»<sup>41</sup>.

Данные тобольские документы позволяют говорить о том, что существовал определенный формуляр прошений, составленных в пограничных крепостях для бухарцев, переходящих в российское подданство. В нем содержалось несколько элементов: (1) обращение на имя императрицы; (2) изложение обстоятельств — приехал я (имярек) из города такого-то в Россию для торгова и усмотрел дарованные Вашим Императорским Величеством пришедшим во Всероссийское подданство бухарцам и ташкинцам выгоды; (3) подтверждение намерений — принял твердое и непоколебимое решение быть в подданстве Вашего Императорского Величества.

37. ГА в г. Тобольске. Ф. 341. Оп. 1. Д. 15. Л. 10.

38. Баранов Х. К. Большой арабско-русский словарь. М.: Живой язык, 2006. С. 26.

39. Мамедов И. Расцвет и крах Османской империи. М.: АСТ, 2016. С. 290.

40. Бобровников В. О. Правовой словарь арабоязычных памятников дагестанского 'адата XIV–XX вв. (некоторые итоги изучения исламских дискурсов) // История, археология и этнография Кавказа. 2020. Т. 16. № 2. С. 291–315.

41. ГА в г. Тобольске. Ф. 341. Оп. 1. Д. 15. Л. 12.

Присяга бухарцев могла быть повторной, в случае если бухарец — русско-подданный надолго покидал пределы Российской империи. Характерно, что присяга на подданство в имперской России, как и в Европе Нового времени, перестала носить взаимный характер: никаких обязательств со стороны государства, принимавшего лицо в подданство, в ней не содержалось. Исследователи обоснованно связывают эту тенденцию с развитием государственно-правового законодательства, в котором подробно регламентировался статус подданного, его права и обязанности, поэтому смысла дополнительно включать их в текст присяги власти не видели<sup>42</sup>.

С точки зрения проблемы подданства бухарцев ‘ахд-намэ интересно тем, что с оговоркой можно сказать, что оно указывает на представления о российском подданстве у самих мусульман. Необходимо сделать поправку на то, что ‘ахд-намэ 1789 г. было составлено, по-видимому, по приказанию российских чиновников г. Петропавловска. Из источников не вполне понятно, кто сделал перевод текста присяги с русского на тюрки. В то же время есть основания полагать, что ‘ахд-намэ 1789 г. написано бухарцами или татарами, находившимися на службе у российских властей. Из более ранних источников мы знаем, что в XVII–XVIII вв. мусульмане Тобольска, Тюмени, Тары и других городов неоднократно привлекались воеводскими и губернскими канцеляриями в качестве толмачей и переводчиков. Тезис об авторе-мусульманине ‘ахд-намэ 1789 г. также основан на том, что текст изобилует арабской, персидской лексикой, а также литературными оборотами, знакомство с которыми мог продемонстрировать лишь носитель исламской традиции, вероятно, человек очень начитанный, ибо в тексте используется ряд коранических оборотов. В то же время употребление подобной терминологии не было противоречивым с религиозной точки зрения.

С точки зрения культурного перевода в ‘ахд-намэ 1789 г. может быть интересна лексика, использованная для выражения подданства российской императрице Екатерине II и ее наследникам, а также сама номенклатура российских правителей. Например, в титулатуре императрицы Екатерины II используются как тюркские, так и персидские термины: *اولوغ مرحتلو فاديشاه عظم*

42. Швенгельбек М. Присяга на верность: об изменении политической коммуникации в XIX веке / пер. И. Н. Мирославской // Ярославский педагогический вестник. 2003. № 3 (36). С. 1–8.

ایمپاراطریه — «великая милосердная царица (падша) великая императрица»<sup>43</sup>; в русском: «великая государыня императрица». Падша в данном случае — почетный титул верховных правителей мусульман: султанов Османской империи (فدشاه الاسلام) и императоров/императриц, правивших Российской империей<sup>44</sup>. Отметим также, что термином падша также императрица именуется на милевом столбе в Бахчисарае 1783 г., и это не единичный случай<sup>45</sup>.

Наследники императрицы Екатерины II, в верности которым также должен был клясться бухарец, — Павел Петрович, Мария Федоровна, великие князья Александр Павлович и Константин Павлович — обозначены персидским термином فرزاند («наследник») и арабским حضرت («хазрат»). Термин хазрат, как правило, использовался для уважительного обращения к человеку с высоким духовным статусом или авторитетом со значением «господин». К наследникам также применяются персидские эпитеты, использование которых зафиксировано в отношении мусульманских правителей, например نورديدا («свет очей»). Наряду с персидскими и арабскими терминами в 'ахд-намэ фиксируются русские кنگينه («княгиня»), كنز («князь»). Присягавший бухарец также клянется в верности تمام روسیه تحت («Всероссийскому престолу»).

Любопытно, что бухарец в присяге обязывается совершать в отношении императрицы и ее наследников религиозные по содержанию процедуры — و جهد قلوبهم اطاعت قلماققه («придерживаться поклонения и совершать усилие»).

Обязательным элементом клятвы является ее удостоверение перед священной книгой мусульман اوز دینومچا قرآن الدونده — «по своей вере перед Кораном»; в русском тексте — «по своему закону при Аль Куране». Небольшая разница в формулировке отсылает нас к сложному вопросу о принципиальной возможности для мусульман присягать иному правителю. Этот аспект темы был рассмотрен тюркологом И. В. Зайцевым, который отмечал, что подданство мусульман по отношению к христианским властителям теоретически в исламе недопустимо и что позиция, указывающая на невозможность проживания мусульман среди христиан и совместного ведения дел с ними, была характерна для всех

43. ГА в г. Тобольске. Ф. 341. Оп. 1. Д. 15. Л. 16–17.

44. Бобровников В. О. Правовой словарь арабоязычных памятников дагестанского 'адата XIV–XX вв. С. 291–315.

45. Памятники градостроительства и архитектуры Украинской ССР. Киев: Будивельник, 1983–1986. Т. 2. С. 264.

уголков исламского мира<sup>46</sup>. Однако, несмотря на формальную невозможность такой присяги, для российских мусульман практика принятия подданства православному царю была обычным делом.

В ‘ахд-намэ обращает на себя внимание еще одна особенность: в тексте на тюрки ни разу не упомянуто имя Аллаха. Видимо, это следует объяснить особенностью присяги в исламе — невозможностью для мусульманина клясться вообще кем-либо, кроме Аллаха, его именами и атрибутами (в противном случае имеет место так называемый ширк — придание Аллаху сотоварищей). В Коране сказано: «Аллах не взыскивает с вас за легкомыслие в ваших клятвах, но Он взыскивает с вас за то, что вы связываете клятвы. Искушением этого — накормить десять бедняков средним из того, чем вы кормите свои семьи, или одеть их, или освободить раба. А кто не найдет, то пост трех дней. Это — искупление ваших клятв, которыми вы поклялись. Охраняйте же ваши клятвы!» (Коран 5:89)<sup>47</sup>. Как отмечает И. В. Зайцев, под «связыванием клятвы» комментаторы понимают принесение намеренно двусмысленной клятвы<sup>48</sup>. Видимо, поэтому в русском тексте присяги 1789 г. и соответствующего ей ‘ахд-намэ мы видим разночтение: «Я, ниже именованный, обещаю всемогущим Богом» — сказано в тексте, который составили российские чиновники; между тем как само имя Аллаха в ‘ахд-намэ отсутствует.

Вместе с тем русские записи текста клятвы не сводятся к одному раз и навсегда утвержденному формуляру. Как отмечает И. Зайцев, чаще всего для него использовался аят 91 из 16 суры «Пчёлы»<sup>49</sup>. Однако в представленном тексте ‘ахд-намэ его нет, что говорит нам о том, что стандартизированный текст присяги для восточных окраин империи только родился в это время.

### **Язык подданства на южном фронтире империи**

В исламском праве есть разное понимание понятия ‘ахд и выражавшихся этим термином отношений. Так, в сочинении «Барикат

46. Зайцев И. В. Проблема удостоверения клятвенных обязательств мусульманина перед христианской властью в России XVI–XIX веков // Российская история. 2008. № 4. С. 4.

47. Коран / Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. М., 1963.

48. Зайцев И. В. Проблема удостоверения клятвенных обязательств мусульманина перед христианской властью в России XVI–XIX веков. С. 5.

49. Коран, 16:91 «Будьте верны завету с Аллахом, если вы его дали; не нарушайте клятв после того, как вы их скрепите, ибо вы признали Аллаха своим поручителем. Воистину, Аллах ведает о том, что вы содеете» (пер. М.-Н. О. Османова).

ас-суйуф ал-джабалийа фи ба'д ал-газават аш-шимилийа» Мухаммада-Тахира ал-Карахи, который служил главным писарем имама Шамиля, есть уточнение значения этого понятия<sup>50</sup>. Понятие 'ахд могло обозначать, во-первых, равноправный договор; во-вторых, договор сильного и слабого; в-третьих, связь в суфийском контексте: отношения учителя и ученика.

Представляется возможным сравнить язык присяги из Сибири с текстом присяги кумыкских владельцев (и других договоров о подданстве), происходящих с Северного Кавказа. Необходимо отметить, что имеющаяся в нашем распоряжении присяга написана на северокавказском языке тюрки. Как отмечает исследователь Г.М. Оразаев, именно этот язык был языком деловой письменности в северо-восточной части Северного Кавказа в конце XVI–XVIII в.<sup>51</sup>

У мусульман Кавказа коллективная присяга просуществовала до начала XIX в. История складывания подобных федеративных отношений уходит корнями в 1740–1760-е гг., о чем свидетельствуют сохранившиеся в российских архивах периодически возобновлявшиеся договоры между наследными правителями и военными предводителями ополчений горцев Дагестана с царями Картли и Кахети и военными комендантами Российской империи.

В работе В.О. Бобровникова отмечается, что территории, присоединенные к России в XVIII в. и позднее, на первых порах сохранили свои границы и местных правителей, если те были лояльны империи. Российская сторона не вмешивалась во внутренние дела горцев, оставляя управление ими в руках местной военной знати и сельских старшин. Федеративные договоры Российской империи с мусульманскими правителями Северного Кавказа XVIII — начала XIX в. признавали экстерриториальность права обеих сторон — как российского имперского, так местного обычного (адат) и исламского (шариат)<sup>52</sup>.

50. Хроника Мухаммеда ал-Карахи о дагестанских войнах в период Шамиля (Блеск дагестанских шашек в некоторых шамилевских битвах). М.: Издательство Академии Наук СССР, 1941.

51. Оразаев Г.М.-Р. Памятники тюркоязычной деловой переписки в Дагестане XVIII в. Махачкала, 2002. С. 12.

52. Бобровников В.О., Каяев И.А., Халиков Г.К. Бадерхан Ф. На путях к федеративным Георгиевским договорам 1783 и 1802 гг.: мусульманские общества и владения Дагестана в арабоязычной дипломатической переписке и соглашениях с Картли-Кахети и Российской империей XVIII в. (Из частных и государственных архивных собраний) // Pax Islamica. 2013. № 2. С. 176.

С последней четверти XVIII в. включение в империю новых территорий и иноверческих подданных здесь происходило в форме федеративных договоров между комендантами крепостей, представлявших главу империи, с одной стороны, и военными предводителями союзов мусульманских селений и мелких феодальных владений, с другой. Характерный пример такого договора — Георгиевский трактат, заключенный между Российской империей, Картли-Кахетинским царством и дагестанскими владениями и союзами селений в 1783 г. Иной пример — случай перехода в подданство в 1784 г., когда по предписанию правительства командующий Кавказской линией П. Потемкин вручил кумыкскому шамхалу вместе с грамотой о принятии в подданство соболиную шубу и саблю<sup>53</sup>.

Как отмечает В.О. Бобровников, в правовом отношении такое подданство и связанные с ним присяги были гибридными: они опирались не только на российское и исламское право, но и на местный правовой обычай ('адат')<sup>54</sup>. В 1802 г., после трансформации Картли-Кахетии из царства в губернию, Георгиевский договор был перезаключен только с дагестанскими горцами. В конце XVIII — первой четверти XIX в. временная присяга и коллективное подданство не раз использовались военными комендантами с целью приведения «мирных» горцев в российское подданство, однако в период Кавказских войн XIX в. они постепенно исчезают, уступая место индивидуальному подданству и единовременной присяге.

## Выводы

Таким образом, вплоть до второй трети XVIII в. подданство мусульман на сибирском и кавказском фронтах империи могло иметь временный характер, оно периодически обновлялось через новые присяги или отменялось, не исключало присяги со второй и даже третьей, порой иноверческой, державой. Наиболее ранней его формой было приведение к шерти (от араб. *договор*) на верность «иноземцев». Сибирские иноземцы приносили присягу коллективно. Формой подтверждения шерти становится «жалованное слово» в воеводских наказах, где обозначались обязательства российской власти перед индигенным населением. С начала

53. Гаджиев В. Г. Роль России в истории Дагестана. М., 1965. С. 148.

54. Бобровников В. О., Каяев И. А., Халиков Г. К. На путях к федеративным Георгиевским договорам 1783 и 1802 гг. С. 175–208.



XVIII в. в западной части Сибири шертование сходит на нет, уступая место присяге на верность, изучение механизма подобной трансформации требует дополнительного анализа.

Изученные случаи могут говорить о формировании домодерной модели подданства на фронтах империи, которая не была единой. Общие черты этой модели — трансформация от коллективного подданства к индивидуальному и постепенная стабилизация формуляра шертей и присяг на верность. При этом рубеж XVII–XVIII вв., то есть перехода от Московского царства к Российской империи (в 1721 г.), не представляется важным для стандартизации процедуры принятия подданства на восточных окраинах империи — гораздо более важной вехой является середина XVIII в., когда шерть была практически вытеснена из инструментария приведения в подданство российскому монарху, а сама присяга стала индивидуальной. Дальнейшего изучения требует вопрос о том, как это повлияло на практики оформления подданства, сложившиеся в Сибири, на Кавказе и в Средней Азии в конце XVIII — начале XIX в.

## Библиография / References

### *Архивные материалы*

Российский государственный архив древних актов. Ф. 415. Оп. 2. Д. 15.

Государственный архив в г. Тобольске. Ф. 341. Оп. 1. Д. 15.

### *Литература*

Баранов Х. К. Большой арабско-русский словарь. М.: Живой язык, 2006.

Бобровников В. О. Правовой словарь арабоязычных памятников дагестанского ‘ада-та XIV–XX вв. (некоторые итоги изучения исламских дискурсов) // История, археология и этнография Кавказа. 2020. Т. 16. № 2. С. 291–315.

Бобровников В. О., Каяев И. А., Халиков Г. К. На путях к федеративным Георгиевским договорам 1783 и 1802 гг.: мусульманские общества и владения Дагестана в арабоязычной дипломатической переписке и соглашениях с Картли-Кахети и Российской империей XVIII в. (Из частных и государственных архивных собраний) // Pax Islamica. 2013. № 2. С. 175–208.

Беляков А. В. Источники жалованного слова народам Сибири // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2023. № 22(1). С. 33–43.

Вершинин Е. В. Воеводское управление в Сибири (XVII в.). Екатеринбург: Муницип. учеб.-метод. центр «Развивающее обучение», 1998.

Гессен В. М. Подданство. Его установление и прекращение. Т. 1. СПб. 1909. С. 3–5.

Ерофеева И. В. «Между всеми старшинами знатнейший». Первый казахский тархан Жанибек Кошкарулы. Алматы: ОФ «Фонд Мухтара Ауэзова», 2013.

- Зайцев И. В.* Исламская лексика в русских переводах XV–XVI вв. (по материалам посольских книг) // Древнейшие государства Восточной Европы. 2021. № 1. С. 583–601.
- Зайцев И. В.* Проблема удостоверения клятвенных обязательств мусульманина перед христианской властью в России XVI–XIX веков // Российская история. 2008. № 4. С. 3–9.
- Зуев А. С., Игнаткин П. С., Слугина В. А.* Под сень двуглавого орла: инкорпорация народов Сибири в Российское государство в конце XVI — начале XVIII в. Новосибирск: ИПЦ НГУ, 2017.
- Из истории российско-грузинских отношений: к 230-летию заключения Георгиевского трактата. Сборник документов / Отв. ред. А. Н. Артизов. М.: Древлехранилище, 2014.
- История Дагестана. Т. I. / Сост. В. Г. Гаджиев, гл. ред. Г. Д. Даниялов. М.: Наука, 1967.
- Конов А. Ю., Слугина В. А.* «Сказать государю жалование...»: практики обращения монарха к населению Сибири в конце XVI–XVII веке // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2022. Т. 21, № 1: История. С. 37–48.
- Конов А. Ю.* Шертоприводные записи и присяги сибирских «иноземцев» конца XVI–XVIII вв. // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2005. № 6. С. 172–177.
- Королева М. В.* Процедура государственной присяги в России XVII в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2020. № 4 (82). С. 73–82.
- Круглякова В. Б.* Институт присяги: прошлое и настоящее // Административное право и процесс. 2008. № 3. С. 15–18.
- Кушева Е. Н.* Народы Северного Кавказа и их связи с Россией. Вторая половина XVI — 30-е годы XVII вв. М.: Издательство Академии Наук СССР, 1963.
- Мамедов И.* Расцвет и крах Османской империи. М.: АСТ, 2016.
- Марасинова Е. Н.* К истории политического языка в России XVIII в. // Отечественная история. 2005. № 5. С. 3–16.
- Оразаев Г. М.* Памятники тюркоязычной деловой переписки в Дагестане XVIII в. Махачкала: Издательство ИАЭ ДНЦ РАН, 2002.
- Памятники градостроительства и архитектуры Украинской ССР. Киев: Будивельник, 1983–1986. Т. 2.
- Памятники Сибирской истории XVIII в. / под ред. А. И. Тимофеева. Кн. 1. 1700–1713. СПб.: типография МВД, 1882.
- Почкаев Р. Ю.* Губернаторы и ханы. Личностный фактор правовой политики Российской империи в Центральной Азии: XVIII — начало XX в. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2017.
- Почкаев Р. Ю., Тарасов Н. В.* Присяга на подданство в отечественной истории и присяга на гражданство в современной России: традиции и новации // RUDN Journal of Law. 2023. Т. 27. № 3. С. 595–608.
- Русакова Н. Г.* Присяга как общеправовой феномен: автореф. дис. ... канд. юрид. наук. Н. Новгород, 2008.
- Слугина В. А., Конев А. Ю.* «Жалованное слово» в наказах сибирским воеводам: К вопросу о происхождении и эволюции формуляра. (Актуальные проблемы отечественной истории, источниковедения и археологии: К 90-летию Н. Н. Покровского) / Отв. ред. А. П. Деревянко, А. Х. Элерт; Рос. акад. наук, Сиб. отд-ние, Ин-т истории. Новосибирск, 2020. С. 183–193.
- Трепавлов В. В.* «Белый царь». Образ монарха и представления о подданстве у народов России XV–XVIII вв. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2017.

Трепавлов В.В. Формирование системы отношений между Центром и национальными окраинами в России XVI–XX вв. // Россия в XX в. Проблемы национальных отношений. Отв. ред. А.Н. Сахаров, В.А. Михайлов. М., 1999. С. 116–117.

Швенгельбек М. Присяга на верность: об изменении политической коммуникации в XIX веке / пер. И.Н. Мирославской // Ярославский педагогический вестник. 2003. № 3(36). С. 1–8.

#### *Archival materials*

Rossiiskii gosudarstvennyi arkhiv drevnikh aktov [Russian State Archive of Ancient Acts].

F. 415. Op. 2. D. 15.

Gosudarstvennyi arkhiv v g. Tobol'ske [State Archive in Tobolsk].

F. 341. Op. 1. D. 15.

#### *Literature*

Baranov, Kh. K. (2006) *Bol'shoi arabsko-russkii slovar'* [The large Russian-Arabic Dictionary]. Moscow: Zhivoi Iazyk Publ.

Belyakov, A. V. (2023) "Istochniki zhalovannogo slova narodam Sibiri" [Origins of a Granted Word to the Peoples of Siberia], *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Istorii, filologiya* 22(1): 33–43.

Bobrovnikov, V. O. (2020) "Pravovoi slovar' araboyazychnykh pamiatnikov dagestanskogo 'adata XIV–XX vv. (nekotorye itogi izucheniia islamskikh diskursov)" [Legal vocabulary of arabic-speaking 'adat monuments in 14th–20th century Dagestan (some results of the study of islamic discourses)], *Istorii, arkheologiya i etnografiia Kavkaza* 16(2): 291–315.

Bobrovnikov, V. O., Kaiaev, I. A., Khalikov, G. K. (2013) "Na putiakh k federativnym Georgievskim dogovoram 1783 i 1802 gg.: musul'manskii obshchestva i vladeniia Dagestana v araboiazychnoi diplomaticheskoi perepiske i soglashiieniiakh s Kartli-Kakheti i Rossiiskoi imperiei XVIII v. (Iz chastnykh i gosudarstvennykh arkhivnykh sobrani)" [Towards federative treaties of Georgievsk in 1783 and 1802: Muslim leagues and princedoms of Dagestan in Arabic diplomatic correspondence and agreements with the kingdom of Kartli-Kakheti and Imperial Russia in the 18th century. From private and state archival collections], *Pax Islamica*. 2: 175–208.

Gadzhiev, V. G. (1967) *Istorii Dagestana* [History of Dagestan] Vol. 1. Moscow: Nauka.

Gessen, V. M. (1909) *Poddanstvo. Ego ustanovlenie i prekrashchenie* [The citizenship, its establishment and termination]. Vol. 1. Saint-Petersburg: Pravda Publ.

Artizov, A. N. (ed.) (2014) *Iz istorii rossiisko-gruzinskikh otnoshenii: k 230-letiiu zakliucheniia Georgievskogo traktata. Sbornik dokumentov* [From the history of Russian-Georgian relations: on the 230th anniversary of the conclusion of the Treaty of Georgievsk. Collection of documents]. Moscow: Drevlekhranilishche Publ.

Kashtanov, S. M. (1997) "Gosudar' I poddannye na Rusi v XIV–XVI vv." [The sovereign and subjects in Russia in the XIV–XVI centuries], in *In memoriam: Sbornik pamiati Ia. S. Lur'e*, pp. 217–230. Saint-Petersburg: Athenium-Feniks Publ.

Khodakovskiy, M. (2002) *Russia's Steppe Frontier. The Making of the Colonial Empire, 1500–1800*. Bloomington: Indiana University Press.

Konev, A. Yu., Slugina, V. A. (2022) "Skazat' gosudarevo zhalovanie...': praktiki obrashcheniia monarkha k naseleniiu Sibiri v kontse XVI–XVII veke" [To Say

- the Sovereign's Awarding...": Practices of the Monarch's Appeal to the Siberian Population at the End of the 16th–17th Centuries], *Vestnik NSU. Series: History and Philology* 21(1): 37–48.
- Konev, A. Iu. (2005) "Shertoprivodnye zapisi i prisiagi sibirskikh inozemtsev kontsa XVI–XVIII vv." [Shart records and oaths of Siberian foreigners of the late XVI–XVIII centuries], *Vestnik arkheologii, antropologii i etnografii* 6: 172–177.
- Koroleva, M. V. (2020) "Protседura gosudarstvennoi prisiagi v Rossii XVII v." [The procedure of state oath in Russia of the 17th century], *Drevniaia Rus'. Voprosy medievistiki* 4: 73–82.
- Kruglyakova, V. B. (2008) "Institut prisiagi proshloe i nastoiashchee" [The institution of the oath: past and present], *Administrativnoe pravo i protsess* 3: 15–18.
- Kusheva, E. N. (1963) *Narody Severnogo Kavkaza i ikh sviazi s Rossiei. Vtoraia polovina XVI – 30-e gody XVII vv.* [The peoples of the North Caucasus and their relations with Russia. The second half of the XVI – 30s of the XVII century]. Moscow: Akademia Nauk SSSR Publ.
- Mamedov, I. (2016) *Rastsvet i krakh Osmanskoi imperii* [The Rise and collapse of the Ottoman Empire]. Moscow: AST Publ.
- Marasinova, E. N. (2005) "K istorii politicheskogo iazyka v Rossii XVIII v." [To the history of political language in Russia in the XVIII century], *Otechestvennaia istoriia* 5: 3–16.
- Orazaev, G. M. (2002) *Pamiatniki tiurkoiazыchnoi delovoi perepiski v Dagestane XVIII v.* [Monuments of Turkic-speaking business correspondence in Dagestan XVIII century]. Makhachkala: IAE DNTs RAN Publ.
- Pochekaev, R. Yu., Tarasov, N. V. (2023) "Prisiaga na poddanstvo v otechestvennoi istorii i prisiaga na grazhdanstvo v sovremennoi Rossii: traditsii i novatsii" [The oath at the adoption of the Russian allegiance/citizenship: traditions and novelties], *RUDN Journal of Law*. 27 (3): 595–608.
- Pamiatniki gradostroitel'stva i arkhitektury Ukrainskoi SSR* (1983) [Monuments of urban planning and architecture of the Ukrainian SSR] Vol. 2. Kiev: Budivel'nik.
- Timofeev, A. I. (ed.) (1882) *Pamiatniki Sibirskoi istorii XVIII veka* [Monuments of the history of Siberia]. Vol. 1. Saint-Petersburg: MVD Publ.
- Pollock, S. (2006) *Empire by Invitation? Russian Empire-building in the Caucasus in the Reign of Catherine II*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rusakova, N. G. (2008) *Prisiaga kak obshchepravovoi fenomen: avtoref. dis. ... kand. iurid. nauk* [Oath as a general legal phenomenon: Abstract of cand. sci. thesis (Law)]. Nizhniy Novgorod.
- Slugina, V. A., Konev, A. Iu. (2020) "Zhalovannoe slovo v nakazakh sibirskim voevodam: K voprosu o proiskhozhdenii i evoliutsii formulira" [The Granted Word in the instructions to the Siberian voivodes: On the question of the origin and evolution of the formula], in A. P. Derevianko, A. Kh. Elert (eds) *Aktual'nye problemy otechestvennoi istorii, istochnikovedeniia i arkheografii*, pp. 183–193. RAN, Siberian branch Publ. Novosibirsk.
- Serruys, H. (1958) "A Note on Arrows and Oaths among Mongols", *Journal of the American Oriental Society* 78: 279–294.
- Shvengelbek, M. (2003) "Prisiaga na vernost': ob izmenenii politicheskoi kommunikatsii v XIX veke" [The oath of allegiance: on changing of political communication in the 19th century], *Iaroslavskii pedagogicheskii vestnik* 3: 1–8.
- Trepavlov, V. V. (2017) *"Belyi Tsar". Obraz monarkha i predstavleniia o poddanstve u narodov Rossii XV–XVIII vv.* [The "White Tsar": The image of the monarch and

- the idea of citizenship among peoples of Russia in the 15th–18th centuries]. Saint-Petersburg. Oleg Abyshko Publ.
- Trepavlov, V. V. (1999) “Formirovanie sistemy otnoshenii mezhdu Tsentrom i natsional’nymi okrainami v Rossii XVI–XX vv.” [Formation of a system of relations between the Center and national suburbs in Russia in the XVI–XX centuries]// in A. N. Sakharov, V. A. Mikhailov (eds) *Rossiia v XX v. Problemy natsional’nykh otnoshenii*, pp. 116–117. Moscow.
- Vershinin, E. V. (1998) *Voevodskoe upravlenie v Sibiri* [The Voivodes administration in Siberia]. Ekaterinburg: Munitsip. Uchebno-metodicheskii tsentr Razvivaiushchee obuchenie Publ.
- Zaitsev, I. V. (2008) “Problema udostovereniia kliatvennykh obiazatel’stv musul’manina pered khristianskoi vlast’iu v Rossii XVI–XIX vekov” [The problem of certifying the sworn obligations of a Muslim to the Christian authorities in Russia of the XVI–XIX centuries], *Rossiiskaia istoriia* 4: 3–9.
- Zaitsev, I. V. (2021) “Islamskaia leksika v russkikh perevodakh XV–XVI vv. (po materialam posol’skikh knig)” [The Islamic terminology in Russian translations (15th-16th centuries)], *Drevneishie gosudarstva Vostochnoi Evropy* 1: 583–601.
- Zuev, A. S. (2005) *Prisoedinenie krainego Severo-Vostoka Sibiri k Rossii: voenno-politicheskii aspekt: vtor. pol. XVII–XVIII v.* [The integration of the Far North-East of Siberia to Russia: a military and political aspect. The second half of the XVII–XVIII centuries]. PhD thesis. Tomsk: Tomsk state university Publ.
- Zuev, A. S., Ignatkin, P. S., Slugina, V. A. (2017) *Pod sen’ dvuglavogo orla: inkorporatsiia narodov Sibiri v Rossiiskoe gosudarstvo v kontse XVI — nachale XVIII v.* [Under the wing of the two-headed Eagle: incorporation of the peoples of Siberia to the Russian state at the end of the XVI — beginning of the XVIII century]. Novosibirsk: NSU Publ.

Ильдус Загидуллин

## Реакция мусульман Волго-Уральского региона на проект Гражданского уложения в период революции 1905–1907 гг.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-3-4-211-242>

*Ildus Zagidullin*

### The Reaction of the Muslims of the Volga-Ural Region to the Draft Civil Code during the Revolution of 1905–1907

**Ildus Zagidullin** — Center for Islamic Studies, Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan (Kazan, Russia). [zagik63@mail.ru](mailto:zagik63@mail.ru)

*In the nineteenth century, the territorial formation of the Russian Empire was completed. In each of the regions of compact settlement of Muslims, the application of the Sharia law had some differences due to belonging of Muslims to various madhhabs, their level of social development, and the policy of the authorities. In the district of the Orenburg Mohammedan Spiritual Assembly, Sharia norms regulated personal status rights, a number of aspects of which were defined by general imperial laws that replaced some provisions of the Islamic legal system. A new stage in the unification of imperial legislation came with the draft of a new Civil Code completed at the beginning of the twentieth century. The article shows how during the Russian Revolution of 1905–1907, various opinions on the use of Sharia norms of marriage, family and inheritance were expressed by Russian conservatives, liberals, and the radical Tatar youth. In their petitions, Muslims called for the concentration of all religious issues in the hands of the religious administration, including the Waqfs, which meant their legalization within the Orenburg district. The requirement of religious and cultural autonomy also meant the abolition of the usual practice of applying to a secular court, and some other practices.*

**Keywords:** Civil Code draft, petition campaign of 1905, Sharia norms, family law, inheritance law, religious and cultural autonomy of the district of the Spiritual Assembly, meetings and congresses of Muslims in 1905–1906.

**Ц**ЕЛЬЮ данной статьи является исследование реакции мусульман Волго-Уральского региона на проект Гражданского уложения в период Первой русской революции 1905–1907 гг., когда в стране установилась невиданная доселе демократическая атмосфера и подданные впервые за историю Российской империи получили под гарантии русского государя право подавать прошения по проблемам государственного устройства и общественных нужд.

Статья написана на основании фронтального исследования более 500 петиций мусульман Волго-Уральского региона, отложившихся в фонде 821 (Департамент духовных дел иностранных исповеданий) Российского государственного исторического архива, материалов Уфимского курултая мусульманских духовных лиц (10–15 апреля 1905 г.) и Чистопольского совещания общественных деятелей (20–22 мая 1905 г.), опубликованного протокола № 1 съезда уполномоченных сельских мусульман Уфимской губернии, посвященного обсуждению вопросов, касающихся исламской религии и нужд башкирского населения (22, 23, 25 июня 1905 г.), материалов и исторической литературы, имеющих отношение к Всероссийским мусульманским съездам (1905–1906 и 1917 гг.).

Современная историография оценивает прошения подданных, адресованные имперским структурам, как одну из форм политической коммуникации, «важный канал связи» с властью<sup>1</sup>. Аналогичным образом использовали подачу петиций и мусульмане, стараясь в своих текстах подробно изложить свои чаяния и нужды.

Предметом исследования являются тексты, исходящие от: (1) отдельных лиц, (2) групп мусульман, (3) доверенных приходов/сельских обществ, (4) локальных совещаний духовенства и (5) совещаний и съездов мусульман в период Первой русской революции 1905–1907 гг.; объектом исследования — реакция элит мусульманского сообщества Волго-Уральского региона на проект Гражданского уложения как на один из факторов, ущемляющих их религиозные права и угрожающих функционированию религиозно-культурной автономии округа Оренбургского магометанского духовного собрания, в которой нормы шариата в се-

1. Шперлинг В. Торговаться с властью: прошения и жалобы как форма политической коммуникации в пореформенной России // Новая политическая история: Сборник научных работ. СПб., 2004. С. 152–168.



мейно-брачных отношениях и при разделе имущества являлись ключевыми элементами, обеспечивающими особый статус мусульман в России.

## Введение

Взаимодействие правителей Московского государства с нерусскими народами по обеспечению политической лояльности иноязычных подданных основывалось на предоставлении элитам гарантий особого статуса, а податному населению — автономии религиозно-обрядовой жизни и этноконфессиональной системы образования в рамках религиозных общин. Классическим проявлением такой практики была деятельность Османской империи по регулированию религиозно-культурных потребностей нетитульных групп подданных, получившая в исторической литературе название «система миллет»<sup>2</sup>. Однако в последней четверти XVII в., когда власть начала ориентироваться на западную модель развития русского общества, прагматическая религиозная терпимость к мусульманам канула в лету. Они стали объектом нового внутривластного курса власти, которая хотела унифицировать подданных по западному образцу в социальном и религиозном плане<sup>3</sup>. Политика христианизации проводилась волнообразно и не дала власти желаемых результатов, наоборот, привела к религиозной активности мусульман Волго-Уральского региона и глубокой конфронтации власти с мусульманским сообществом.

Однако Екатерина II (1762–1796), стремясь обеспечить общественную стабильность, была вынуждена отказаться от идеи тотальной христианизации мусульманских народов. Под влиянием идей просвещенного абсолютизма она вернулась к практике сотрудничества с местными элитами.

В новых геополитических условиях у мусульман Волго-Уральского региона появилась возможность преодолеть кризисную ситуацию. Факты крещения мусульман в период деятельности «Новокрещенской конторы» (1740–1764) выявили слабое звено в деятельности общественных мулл (абызов): отсутствие кон-

2. *Фадеева И. Л.* Официальные доктрины в идеологии и политике Османской империи (османизм — панисламизм) XIX–XX вв. М.: Наука, 1985. С. 7–9; *Каппелер А.* Россия — многонациональная империя. Возникновение, история, распад. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 120.

3. *Каппелер А.* Чуваши. Народ в тени истории: монография / пер. с нем. Е. В. Толстой; науч. ред. Л. А. Таймасов. Чебоксары, 2019. С. 70.

фессиональной школы и недостаточность у прихожан первичных знаний об исламе. Крещение, как правило, происходило в условиях, когда будущий неофит оставался один на один с внешним давлением. Со второй трети XVIII в., когда правительство начало привлекать татар в организацию меновой торговли на юго-востоке, караванные пути превратились в ключевой канал для отправки жаждущей знаний честолюбивой татарской молодежи в медресе Средней Азии, затем нередко из Бухары — в Афганистан и Индию. Духовные лица, получившие образование в Средней Азии и уважительно именуемые в народе «дамулла», создавали вместе с купцами школы высшего типа для подготовки улемов. То, что в исторической литературе именуется «шариатизацией» в XIX в.<sup>4</sup>, в действительности являлось следствием многоплановых, сложных, порой драматических процессов, вызванных последствиями массовой насильственной христианизации мусульман во второй трети XVIII в., и обнаруживало стремление элит защитить религиозную идентичность населения.

Екатерининский указ от 17 июня 1773 г. «О терпимости всех вероисповеданий и о запрещении архиереям вступать в дела, касающиеся до иноверных исповеданий и до построения по их закону молитвенных домов, предоставляя все сие светским начальствам» впервые провозгласил принцип веротерпимости к исламу в Российской империи.

Юридическое закрепление различных аспектов религиозно-культурной автономии мусульман началось в XVIII в. После инициированных правительством в 1742–1743 гг. массовых сносов исламских богослужебных зданий в Казанской, Симбирской и Астраханской губерниях закон от 22 июня 1744 г. разрешил постройку мечетей при соблюдении определенных условий<sup>5</sup>.

Институциональным закреплением политики признания мусульманского духовенства стало открытие в 1789 г. Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС). Новый правительственный институт — Духовное собрание — представлял собой коллегиальное учреждение, состоящее из муфтия, трех кадиев (заседателей) и служащих канцелярии, где дела решались простым большинством голосов его членов. В округ ОМДС вхо-

4. Sartori, P. (2017) "Exploring the Islamic Juridical Field in the Russian Empire: An Introduction", *Islamic Law and Society* 24 (1–2): 14.
5. Новая имперская история Северной Евразии. Часть 2: Балансирование имперской ситуации: XVIII–XX вв. / Под ред. И. Герасимова. Казань: "Ab Imperio", 2017. С. 84, 86.

дила территория, оказавшаяся в составе России во второй половине XVI — второй трети XVIII в., за исключением Таврической и западных губерний, Кавказа и Закавказья, Туркестана и степных областей (с 1868 г.).

Появление Духовного собрания в качестве головного звена религиозно-культурной автономии мусульман Волго-Уральского региона и Западной Сибири в определенной степени придавало ей завершенность. Неотъемлемым элементом такой автономии явилось регулирование многих сторон повседневной жизни мусульман нормами шариата (что придавало особый статус мусульманскому сообществу в России) государственными законами и обычным правом в сельских обществах.

В Российской империи было учреждено четыре правительственных религиозных управления мусульман. Как было сказано, в конце XVIII в. появилось Оренбургское магометанское духовное собрание (1789 г.), в 1832 г. — Таврическое магометанское духовное правление (объявлено об учреждении в 1794 г.). В 1873 г. были образованы управления духовенством шиитского и суннитского направлений в Закавказье, которые не распространялись на Черноморскую губернию, Дагестанскую, Батумскую и Карскую области, а также Закатальский и Сухумский округа. Не имели духовных управлений казахи (в 1868 г. они властями выведены из административного ведения ОМДС), а также мусульмане, расселенные в Кубанской и Терской областях и Ставропольской губернии<sup>6</sup>.

В каждом из регионов компактного расселения мусульман имелись свои особенности в структуре и управлении исламскими институтами, в степени реализации религиозных прав, в том числе границах применения норм шариата, что было обусловлено принадлежностью мусульман к различным мазхабам, уровнем общественного развития до присоединения к России и политикой новой власти.

В порядке регулирования властью применения положений шариата в округе ОМДС следует выделить следующие моменты.

6. Загидуллин И. К. Предисловие // Оренбургское магометанское духовное собрание и духовное развитие татарского народа в последней четверти XVIII — начале XX вв.: Материалы одноименного научного семинара, посвященного 200-летию учреждения религиозного управления мусульман внутренней России и Сибири (Казань, 18 декабря 2009 г.). Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2011. С. 3–11.

(1) Применение норм шариата без изменений (общие правила заключения брака и развода, уплата махра, определение круга наследников и их долей).

(2) Синкретический характер некоторых норм шариата вследствие влияния народных обычаев (шариатский институт махра был переплетен с институтом калыма, обычаем выкупа невесты).

(3) Добровольность применения многих правил и норм, не урегулированных законом (нормы ислама о предварительном браке, выплата заката, запрет пьянства, курения и ростовщичества).

(4) Наличие альтернативы шариатскому суду: право лица, не согласного с судебным решением муллы, обращаться в светский суд, который в своих действиях также должен был руководствоваться шариатом.

(5) Верховенство завещания над нормами шариата.

(6) Дополнение шариатских норм новыми правилами: ведение метрических записей (1828 г.), увеличение срока погребения умершего до 3 суток (1830 г.), обязательное участие приходского духовного лица при заключении и расторжении брака, первоначальном разделе имущества, совершении похорон и др.

(7) Запрещение шариатских норм: непризнание вакуфа, запрет на производство семейных разделов на самостоятельные хозяйства (1886 г.), на применение предписанных шариатом наказаний, процессуальных норм и т.д.<sup>7</sup>

(8) Изменение норм шариата: изменение брачного возраста с 15 и 9 лет на 18 и 16 лет соответственно для юношей и девушек (1835 г.), дозволение развестись женам, мужья которых пропали без вести, то есть не подавали известий о себе более 5 лет (1837 г.), или были сосланы в Сибирь с потерей (1836 г.) и без потери всех прав и состояний (1892 г.)<sup>8</sup>.

Правовое регулирование в целом завершилось во второй трети XIX в., что было связано, с одной стороны, с кодификацией законов в государстве, с другой — качественными изменениями в религиозно-духовной жизни мусульман региона под влиянием активной деятельности духовенства, так называемой «шариа-

7. Мухаметзарипов И.А. Функционирование шариата в округе Оренбургского Магометанского Духовного Собрания в конце XVIII — начале XX вв. Казань, 2012. С. 117–118, 188–189.

8. Garipova, R. (2017) "Between Imperial Law and Islamic Law: Muslim Subjects and the Legality of Remarriage in Nineteenth-century Russia", in D. Ross, P. Sartori (eds) *Sharia in the Russian Empire: The Reach and Limits of Islamic Law in Central Eurasia, 1550–1917*, pp. 171, 174–176. Edinburgh: Edinburgh University Press.

тизацией». Однако устав ОМДС, составленный властями только в 1857 г., содержал множество изъянов и требовал дополнений, учитывающих новые реалии социально-экономической жизни традиционных общин, духовного развития мусульман и исламских институтов.

По этой причине муфтии предпринимали попытки расширить сферу использования норм шариата. Среди таких инициатив следует выделить проигнорированные имперской властью проект С. Тевкелева «О правах магометан по вероисповеданию» (1867 г.), ходатайства М. Султанова о введении в округе ОМДС с некоторыми дополнениями «Временных правил по управлению и заведению вакуфными имуществами Таврической губернии» от 5 апреля 1891 г., об утверждении правил по управлению вакуфными имуществами в округе Духовного собрания (1894 г.), о замене действующего устава ОМДС «Положением об управлении Закавказского мусульманского духовенства суннитского учения» от 5 апреля 1872 г. (1905 г.)<sup>9</sup>. Эти инициативы не достигали цели, потому что противоречили внутривластному курсу самодержавия пореформенного периода по постепенной секуляризации правового поля империи.

Одновременно ОМДС искало пути для облегчения тяжелого положения мусульманок, брошенных мужьями. Школа права ханафитского мазхаба, последователями которой являлись мусульмане-сунниты округа ОМДС, не предусматривала развода по инициативе женщины. Между тем, правовые школы шафиитского и маликитского мазхабов признавали уважительным доводом для развода в таких случаях факт материального необеспечения мужчиной своей супруги.

Крупнейшие татарские богословы Утыз-Имяни (1752–1836) и Г. Курсави (1776–1812) считали необходимым следование традиционному ханафитскому мазхабу, а Ш. Марджани (1818–1889) допускал выход за его рамки<sup>10</sup>.

В условиях модернизации необходимость привлечения юридических заключений неханафитских мазхабов для социальной

9. Загидуллин И.К. Вакуфы в имперском правовом пространстве // Ислам и благотворительность: Материалы Всероссийского семинара «Ислам и благотворительность» (Казань, январь 2005 г.). Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2006. С. 44–102.

10. Адыгамов Р.К. Богословско-правовая мысль татар Поволжья и Приуралья в конце XVIII — начале XX в.: история развития и тенденции обновленчества в мусульманской умме: Автореф. дисс. докт. ист. наук. Казань, 2022. С. 12.

защиты женщин, брошенных мужьями, неожиданно была озвучена ОМДС в 1896 г. Стремясь внести системность в решение острой и болезненной общественной проблемы брошенных женщин, большинство которых проживало в нищете и нередко превращалось в маргинальный элемент сообщества, 3 сентября 1896 г. кадий Р. Фахретдин от лица религиозного управления обратился к улемам с предложением рассмотреть возможность предоставить этой группе женщин право развода и право на повторное замужество.

Первый вопрос касался правомочности заключения брачного контракта, дающего женщине право объявлять о своем разводе в присутствии местного приходского имама. ОМДС предлагало проект брачного контракта, содержащего четыре пункта, нарушение одного из которых уже давало женщине право требовать от мужа безвозвратный развод (талак ба'ин).

Вторым вопросом кадий уточнял целесообразность, с точки зрения шариата, заключения такого обязательного контакта для всех новобрачных в округе ОМДС. Третий вопрос касался альтернативных методов, которые могли бы облегчить развод жен со ссыльными и пропавшими мужьями. Кадий озвучил позицию Духовного собрания: использовать заключения правовых школ других мазхабов. Фахретдин опубликовал полученные ответы духовных лиц в книге «Мөталәга (Мутала'а): Идарә-и Исламия Бҗырыңбургия үзәрәнә галимләрәмез тарафындан никах хосусында язылмыш әфкярләрнең холясасы жәмеғь иделмеш рисаләдер» («Размышление: сборник мнений улемов по вопросу о браке, направленных в Оренбургское духовное собрание»). Однако дальнейших шагов в этом направлении ОМДС не предприняло<sup>11</sup>.

В последующие десятилетия Р. Фахретдин не обращался к вопросам привлечения наработок правовых школ других мазхабов для решения социальных проблем мусульман-ханафитов, сосредоточившись на изучении первоисточников ислама<sup>12</sup>. По всей видимости, инициатива использования заключений других мазхабов исходила от муфтия М. Султанова, который до назначения председателем Духовного собрания имел двадцатилетнюю административно-юридическую практику, или от почетного секретаря

11. Гарипова Г. Роль Ризаэддина Фахретдина в реформе мусульманского семейного права в Российской империи // Историческая этнология. 2020. Том. 5. № 2. С. 206–224.

12. Адыгамов Р. К. Богословско-правовая мысль татар Поволжья и Приуралья в конце XVIII — начале XX в. С. 12.

ОМДС в 1895–1901 гг. юриста Абуссугута Ахтямова, работавшего ранее судебным следователем (1891–1893 гг.)<sup>13</sup>, а Р. Фахретдин изложил данное мнение на понятном для духовенства языке, оформив «в обертку» шариатских норм. Полагаем, что данная идея была извлечена из общения вышеназванных лиц с членами Редакционной комиссии, учрежденной в 1882 г. для составления проекта нового Гражданского уложения, или из ее наработок. Работа над текстом проекта Гражданского уложения интенсивно осуществлялась начиная с 1896 г. Именно в нем были комплексно проанализированы мнения различных правовых школ — мазхабов по конкретным вводимым новшествам.

### **Новшества проекта Гражданского уложения в отношении мусульман России**

В начале XX в. апогеем реализации политики секуляризации призван был стать проект Гражданского уложения. В лучших традициях авторитарного режима обсуждение текста нового кодекса оказалось ограничено чиновничьими кругами: его фрагменты были разосланы в различные судебные, правительственные и научные учреждения<sup>14</sup>. В 1899 г. Редакционной комиссией была издана книга V («Обязательственное право») проекта Гражданского уложения, затем увидели свет книги II («Семейственное право»), III («Вещное право»), IV («Наследственное право») и I («Общие положения»)<sup>15</sup>.

Имеющаяся научная литература о деятельности Редакционной комиссии не дает ответа на вопрос, «каким способом осуществлялся сбор “сведений о неправославных вероисповеданиях, о связанном с ними стереотипах правосознания и поведения”»<sup>16</sup>. Скорее всего, данная работа осуществлялась инкогнито, без специального обращения к мусульманским религиозным правле-

13. Исхаков С.М. Ахтямов Абуссугут Абдельхаликович // Башкирская энциклопедия. Т. 1. А-Б. Уфа: Научное издательство «Башкирская энциклопедия», 2005. С. 253–254.

14. Покровский И.А. Основные проблемы гражданского права. Изд. 4-е, испр. М., 2003. С. 77.

15. Слыщенков В.А. Проект Гражданского уложения 1905 г. и его место в истории русского права: дисс. канд. ист. наук. М., 2003. С. 94–95.

16. Томсинов В.А. Разработка проекта Гражданского уложения и развитие науки гражданского права в России в конце XIX — начале XX века // Законодательство. 2015. № 2, с. 88–94; № 3, с. 88–94; № 4, с. 88–94; № 5, с. 88–94 [tomsinov\_v.a-razrabotka\_proekta\_grazhdanskogo\_uloz.pdf, доступ от 1.08.2023].



ниям страны. Косвенно наш вывод подтверждает факт приезда в марте 1900 г. встревоженной делегации татар г. Казани к столичным чиновникам, которые заверили мусульман, что новое Брачное уложение не коснется шариата и интересов мулл, так как сохранятся нормы мусульманского и брачного права<sup>17</sup>.

В 1903–1904 гг. Редакционная комиссия обсуждала поступившие предложения, с учетом которых проект был в значительной степени доработан; в конце 1905 г. были изданы все пять книг проекта кодекса для дальнейшего законодательного продвижения<sup>18</sup>.

В качестве основополагающих начал, положенных в основание проекта кодекса законов, составителями были названы идея справедливости, предоставление возможности широкого простора усмотрению суда и по возможности облегчение заинтересованным лицам обращения к суду<sup>19</sup>.

Большинство нововведений проекта кодекса законов вводилось комплексно в отношении отдельных или нескольких нехристианских конфессий, или всех категорий верующих в России. Его особенностью и достоинством являлось наличие объемных «пояснительных записок» Редакционной комиссии к части статей кодекса, в которых уточнялся ряд сюжетов, имевших отношение к данному положению. Это и история вопроса, если это новшество — мотивы и аргументы такого «целесообразного» решения, анализ современного состояния законодательства, с одной стороны, с другой — применение его положений в реальной жизни. Важно отметить, что в этих текстах был представлен комплексный анализ действующих норм шариата в округах ОМДС и ТМДП, Закавказских суннитском и шиитском духовных округах и на российских окраинах, где компактно проживали мусульмане. В целом, в оценках нормативной базы мусульманского суда и судебной деятельности приходского духовенства практически

17. Хабутдинов А. Ю. Традиции татарского правосознания: от шариата к современному праву // Социально-правовые проблемы борьбы с преступностью в современных условиях. Материалы итоговой научно-практической конференции КФЮИ МВД России. Казань: ЦЭСИ, 1997. С. 47.

18. Слыщенко В. А. Проект Гражданского уложения 1905 г. и его место в истории русского права, с. 94–95; Покровский И. А. Основные проблемы гражданского права, с. 77.

19. Тютрюмов И. Предисловие // Гражданское уложение. Кн. 1. Положения общие: проект Высочайше учрежденной Редакционной комиссии по составлению Гражданского уложения (с объяснениями, извлеченными из трудов Редакционной комиссии) / под ред. И. М. Тютрюмова; сост. А. Л. Саатчиан. М.: Волтер Клувер, 2007. С. XI–XII.

всегда доминировали негативные нотки. Эти тексты, свидетельствуя о высокой квалификации авторов, проанализировавших весь корпус российских законов, позволяли проследить издержки в фиксации положений, регулирующих семейно-брачные и наследственные дела мусульман, в различных нормативных актах, в правилах, которые ранее были введены властями в нарушение норм шариата с целью некоторой унификации системных проблемных вопросов в среде российских подданных, а также новшества, закрепившие на законодательном уровне местные традиции, которые теперь признавались мусульманами «своими», но не были, по мнению Редакционной комиссии, точно регламентированы шариатом<sup>20</sup>. Один из активных членов Редакционной комиссии, специализировавшийся на крестьянах и мусульманах В. Ф. Мухин, издал в 1898 г. «Очерк магометанского права наследования»<sup>21</sup>.

В сфере наследственного права проектом уравнивались одинаковые наследственные права мужчин и женщин (кн. 4, ст. 15)<sup>22</sup>.

Положения о браке, разрозненные в различных томах «Свода законов Российской империи», в проекте были сосредоточены в одном томе по тематике. Сохранив в неизменном виде религиозную форму брака, Редакционная комиссия структурировала систему изложения правил действующего законодательства. Новая доктрина была оформлена по принципу «систематического объединения правил о браке различных вероисповеданий, с выделением общих для всех исповеданий правил»<sup>23</sup>. Приведенные ссылки на кодексы западных стран свидетельствовали об ориентированности Редакционной комиссии на законы индустриальных обществ.

По итогам структурирования «семейственного права» по новым принципам, в проекте появились отделения «Общие правила для всех вероисповеданий» (глава I «Общие правила о браке», ст. 1–14) и «Правила для всех исповеданий» (глава III «Соверше-

20. Гражданское уложение. Книга 2. Семейственное право. Проект Высочайше учрежденной Редакционной комиссии Гражданского уложения. Том первый. Ст. 1–349 с объяснениями. СПб., 1902. С. 67–87, 353–384.

21. Мухин В. Ф. Очерк магометанского права наследования. СПб.: Издание Редакционной комиссии по составлению гражданского уложения, 1898.

22. Гражданское уложение. Книга 4. Наследственное право. Проект Высочайше учрежденной Редакционной комиссии Гражданского уложения. С объяснениями. СПб., 1902. С. 30.

23. Гражданское уложение. Книга 2. Семейственное право. С. 50.

ние бракосочетания», ст. 60–71, и глава XI «Расторжение брака», ст. 157–182). В них, исходя из гуманитарной целесообразности и с учетом европейского опыта, были унифицированы некоторые общие моменты, которые, как оказалось, противоречили и нормам шариата. В частности, согласно главе I «Общие правила о браке» брачующиеся, не достигшие 25-летнего возраста, должны заручаться до брака разрешением родителей (кн. 2, ст. 3)<sup>24</sup>. Запрещалось заключение брака между усыновителем и усыновленным (кн. 2, ст. 9, п. 3)<sup>25</sup>, что стало следованием традиции русской православной и других христианских церквей. Устанавливался 306-дневный срок до повторного замужества женщины для определения отсутствия беременности, с некоторыми изъятиями из общего правила (кн. 2, ст. 11)<sup>26</sup>.

Радикальная критика применяемых норм шариата в среде мусульман, придерживающихся различных мазхабов, была направлена на формирование аргументированного вывода Редакционной комиссии о том, что реформа брачного права нехристиан необходима, потому что «брачное право евреев и магометан находится в весьма неудовлетворительном состоянии». На основании этого заключения «существующий порядок подсудности дел брачного состояния лиц еврейского и магометанского вероисповедания» был признан «несоответствующим правилам их вероисповедания и нецелесообразным»<sup>27</sup>. По этой причине дела о расторжении и недействительности браков мусульман объявлялись подчиненными гражданскому суду<sup>28</sup>. В ст. 161 главы XI «Расторжение брака» объявлялось, что «дела о расторжении браков раскольников, баптистов и иных сектантов иноверных исповеданий, евреев, караимов и магометан ведаются гражданским судом». С учетом того, что духовенство ведет метрические книги, было решено сохранить за духовными лицами евреев, караимов и мусульман право расторжения брака прихожан по взаимному согласию супругов (кн. 2, ст. 161)<sup>29</sup>. После оформления гражданским судом развода супругов мулла должен был на правах нотариуса зафиксировать его постановление в метрической книге прихода

24. Там же. С. 8.

25. Там же. С. 20–22.

26. Там же. С. 27.

27. Там же. С. 50.

28. Там же. С. 78.

29. Там же. С. 265.

(ст. 195)<sup>30</sup>. Эта была единственная уступка Редакционной комиссии в данном вопросе.

Проектом Гражданского уложения также вводилось новшество, позволяющее сохранять брак в случае отказа одного из супругов от своего вероисповедания и перехода в другое и совместное проживание лиц с различными религиозными традициями (кн. 2, ст. 96, 98, 99, 100)<sup>31</sup>. Также проектом не допускался развод жены, зависящий единственно от воли мужа (талак)<sup>32</sup>.

С целью выяснения отсутствия законных препятствий к браку для мусульман, в том числе проживавших в округе ОМДС, становилось обязательным оглашение о предстоящем браке по месту жительства жениха и невесты в мечетях «в три ближайшие между собою воскресные или праздничные дни перед окончанием богослужения» и еще одно — по прежнему месту жительства помолвленного, если со времени перемены им места жительства прошло менее трех месяцев (кн. 2, ст. 61)<sup>33</sup>.

Одним из наиболее важных отступлений от действующих гражданских законов явилось предоставление судом возможности супругам раздельного проживания (кн. 2, ст. 141–150)<sup>34</sup>.

Таким образом, новшества проекта Гражданского уложения для мусульман в решении семейно-брачных вопросов и раздела наследства заключались, во-первых, в ограничении применения шариата и «адаптации» судопроизводства в вышеперечисленных сферах к потребностям модернизирующегося российского общества; во-вторых, проект кодекса изымал у приходского духовенства несколько важнейших компетенций, обеспечивающих его высокий статус, авторитет, социальное положение и источник дохода в приходе.

### **«Политика доверия общественным силам» 1904–1905 гг.**

Новые веяния во внутриполитическом курсе правительства начала XX в. обозначил манифест «О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка» от 26 февраля 1903 г., с воодушевлением встреченный мусульманским населением.

30. Там же. С. 364.

31. Там же. С. 142–144.

32. Там же. С. 76, 377.

33. Там же. С. 104, 105.

34. Там же. С. 235–252.

В условиях роста общественной напряженности в стране российский государь, ища поддержку у своих подданных, обещал в ближайшей перспективе «непреклонною решимостью немедленно удовлетворить» их назревшие нужды. Среди них первой была названа необходимость защиты религиозных прав нерусского населения: «Укрепить неуклонное соблюдение властями, с делами веры соприкасающимися, заветов веротерпимости, начертанных в основных законах империи Российской, которые, благоговейно почитая Православную церковь первенствующей и господствующей, предоставляют всем подданным нашим инославных и иноверных исповеданий свободное отправление их веры и богослужения по обрядам оной»<sup>35</sup>.

Манифест от 26 февраля 1903 г. усилил в элитах общественную смелость. Собравшиеся в сентябре 1903 г. на Нижегородской ярмарке татарские купцы подали оренбургскому муфтию, как председателю правительственного учреждения, курирующего религиозные вопросы, «длинное прошение», протестуя против изложенной в проекте Гражданского уложения передачи процедуры разводов в гражданские судебные инстанции. Они полагали, что Духовное собрание доведет их коллективное единодушное мнение до адресата. В петиции значилось: «Подчинение брачных дел судам гражданским вызовет большие осложнения и умственные брожения среди магометан, привыкших к строгому исполнению и повиновению постановлениям Корана и шариата. Это брожение, несомненно, отразится неблагоприятным образом прежде всего на самом институте брачного союза, который в данном случае может не только не окрепнуть, но и совсем расшататься»<sup>36</sup>.

Эта история имела продолжение. Анонимный автор («Казанец») в газете «Тарджеман» (г. Бахчисарай) от 13 апреля 1904 г. сообщал: «Слухи о том, что проект нового Гражданского уложения вводит изменения в брачное и разводное права мусульман, изменения, не согласные с положениями шариата, уже давно смущали мусульманское население внутренней и восточной России. Было слышно, что в Оренбургское духовное собрание и в Министерство внутренних дел были посланы прошения и записки». «Казанец» поделился и последними новостями:

35. Полное собрание законов Российской империи (ПСЗ). Собрание 3-е. Т. 23. СПб.: Гос. тип., 1905. № 22581.

36. Габдрафикова Л. Р. Расторжение браков в татарском мусульманском обществе в конце XIX — начале XX века // Российская история. 2013. № 5. С. 126.

«По этому же делу отбыли в С.-Петербург в качестве избранных от казанского мусульманского общества почетные лица — Валиулла Гиззатуллин, Халилулла Галеев и Ахмеджан Сайдашев. Эти депутаты имели честь представляться в столице г. директору департамента иностран[ных] исповеданий Мосолову, директору департамента Минист[ерства] юстиции и его сиятельству министру юстиции графу Муравьеву. Все эти высокопоставленные лица уверили господ депутатов, что новое гражданское уложение не коснется шариатских и религиозных интересов мусульман, и просили депутатов быть вполне спокойными»<sup>37</sup>. В условиях неудачно начавшейся для России русско-японской войны сановники посчитали благом успокоить мусульман ложной информацией.

Огромное влияние на общественную активность населения оказала «политика доверия к общественным силам», провозглашенная 16 сентября 1904 г. министром внутренних дел П.Д. Святополк-Мирским. Именной высочайший указ «О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка» от 12 декабря 1904 г. стал следующим публичным заявлением самодержавия о стремлении провести широкие реформы в общественном устройстве России, в том числе в сфере государственно-церковных отношений. В частности, было заявлено о намерении принять «ныне же в административном порядке соответствующие меры к усмотрению в религиозном быте их всякого, прямо в законе не установленного, стеснения» (п. 6)<sup>38</sup>.

В связке с этими инициативами власти следует рассматривать именной указ Николая II «О возложении на Совет министров, сверх дел, ему ныне подведомственных, рассмотрения и обсуждения поступающих на Высочайшее имя от частных лиц и учреждений видов и предположений по вопросам, касающимся усовершенствования государственного благоустройства и улучшения народного благосостояния» от 18 апреля 1905 г.<sup>39</sup>, который впервые предоставил подданным, «радеющим об общей пользе и ну-

37. Модернизационные процессы в татарско-мусульманском сообществе в 1880-е–1905 гг.: документы и материалы / авт.-сост. И. К. Загидуллин, Н. С. Хамитбаева, Л. Ф. Байбулатова, Х. З. Багаутдинова. Казань, 2014. С. 145–146.

38. Полное собрание законов Российской империи. Собрание 3-е. Т. 24. СПб.: Гос. тип., 1907. № 25495.

39. Полное собрание законов Российской империи. Собрание 3-е. Т. 25. СПб.: Гос. тип., 1908. № 25853.

ждах государственных», «частным лицам и учреждениям» петиционное право<sup>40</sup>.

Этот указ вызвал массовые петиционные кампании представителей самых различных социальных, профессиональных и конфессиональных групп населения, в том числе мусульман Волго-Уральского региона, подавших за несколько месяцев в адрес императора и Комитета министров более 500 прошений о своих религиозных нуждах<sup>41</sup>. Причем нередко прибывавшие в Санкт-Петербург депутаты мусульманских обществ подавали российским сановникам петиции лично, получая от них устные заверения в неперменном удовлетворении своих запросов.

Однако летом 1905 г. в риторике власти наметились новые нотки. Согласно манифесту от 6 августа 1905 г.<sup>42</sup>, впредь все новые законы должны были предварительно рассматриваться и утверждаться в Государственной думе.

Таким образом, предоставленные имперской властью невиданные в истории России демократические свободы впервые дали мусульманам право и возможность, не боясь нежелательных последствий, открыто выражать свое мнение о нелицеприятных «моментах» этноконфессиональной политики власти, указывать на статьи законов, ущемляющие религиозные права единоверцев, действуя в соответствии с публичным заявлением российского государя об упразднении в ближайшее время «стеснений» по конфессиональному признаку, имеющих в действующем законодательстве.

### **Тема проекта Гражданского уложения в петициях мусульман**

Очевидно, большинство сельских мулл и крестьян не слышали о проекте нового кодекса законов. Тем не менее, содержание их петиций незначительно отличается от прошений тех, кто выражал свое отношение к проекту Гражданского уложения. В аб-

40. Сенчакова Л. Т. Предисловие // Приговоры и указы крестьян Центральной России. 1905–1907 гг. Сб. документов / авт.-сост. Л. Т. Сенчакова. М.: Эдиториал УРСС, 2000. С. 4.

41. Сеньюткина О. Н., Гусева Ю. Н. «Кампания петиций» 1905 года как отражение общественного сознания мусульман России начала XX века // Известия Самарского научного центра РАН. 2005. Т. 7. № 2. С. 311–319.

42. Полное собрание законов Российской империи. Собрание 3-е. Т. 25. СПб.: Гос. тип., 1908. № 26661.



солютном большинстве прошений сельских мусульман, адресованных императору, председателю Комитета министров, Особому совещанию по делам веры, звучали, с одной стороны, требования об отмене ряда имперских законов пореформенного периода, принятых в отношении конфессиональных школ и духовенства, как неотъемлемого условия реализации религиозно-культурной автономии, а с другой — о закреплении всех религиозно-духовных вопросов за ОМДС, в том числе передачи брачных, семейных и наследственных дел, управления вакуфами в компетенцию религиозного управления как последней инстанции по вынесению решений. Передача наследственных дел в компетенцию Духовного собрания означала прекращение практики обращения недовольных решением шариатского суда в светские судебные инстанции.

В нескольких петициях проект Гражданского уложения упоминался в качестве кодекса законов, неприемлемого для мусульман. Так, например, в адресованном императору прошении доверенного общества мусульман дер. Кульбаево-Мурасы Чистопольского уезда Казанской губернии (март 1905 г.) передача проектом Гражданского уложения вопросов расторжения браков ведению гражданского суда было оценено как религиозное притеснение: «В случае утверждения этого проекта в таком виде исполнение этого закона повлечет со стороны нас, магометан, принудительное отступление от правил религии»<sup>43</sup>.

В сельской местности организацией подачи прошений руководили муллы, которые были кровно заинтересованы в сохранении прежних порядков. Поэтому в ряде прошений этот вопрос увязывался с угрозой потери приходским духовенством прежних компетенций<sup>44</sup>. В петиции уполномоченных Каинлинского сельского общества Мензелинского уезда Уфимской губернии (5 апреля 1905 г.) эта тема излагалась в следующем виде: «Оставить без изменения за нашим духовенством право решать дела о заключении и расторжении браков по шариату, не подчиняя этого рода дела общим гражданским законам, как это проектировано Гражданским уложением... это повлечет неизбежно отступление от правил нашей религии и даже Корана, который мы, магометане, чтим священным»<sup>45</sup>.

43. РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 15. Л. 291 об. — 292.

44. РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 25. Л. 210–210 об.

45. РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 31. Л. 150.

Нас интересуют петиции с протестами на конкретные статьи проекта Гражданского уложения. Таких петиций выявлено несколько. В частности, довольно обстоятельно были проанализированы статьи книг II и IV проекта Гражданского уложения в прошении «мещан и ясачных крестьян» дер. Юлук 1-й Бурзянской волости Орского уезда Оренбургской губернии, адресованном 12 апреля 1905 г. председателю Комитета министров<sup>46</sup>. Выразив недоверие компетентности светского суда в разбирательстве бракоразводных споров, просители заявили, что, «какие бы практические удобства ни обещали новые светские суды», они остаются «при духовных судах»<sup>47</sup>. По регламентации семейно-брачных отношений, помимо ст. 161 проекта кодекса (кн. 2, с. 265) об обязательной передаче бракоразводных дел в гражданский суд, просители высказали претензии к статье 162, дающей такое же право обращения по бракоразводным делам язычникам (кн. 2, с. 266); к статье 165, согласно которой «просить о расторжении брака может супруг лица, которое объявлено неизвестно отсутствующим по правилам Устава гражданского судопроизводства» (кн. 2, с. 300); к статье 194, включенной как дополнение к ст. 163 по разводу по просьбе одного из супругов, содержащей следующие положения: (1) неизлечимой прилипчивой и крайне отвратительной болезни другого супруга; (2) неизлечимой душевной болезни другого супруга, продолжающейся во время брака в течение трех лет (кн. 2, с. 353). Вне внимания ходатайствующих не осталась и статья 182, согласно которой просьба о расторжении брака «может быть подана только после истечения трех лет со дня бракосочетания, за исключением того случая, когда начавшаяся недееспособность к супружескому сожитию произошла от умышленного со стороны самого супруга телесного повреждения» (кн. 2, с. 332)<sup>48</sup>.

Специального упоминания требует «записка» уполномоченного мусульманской общины г. Троицка Оренбургской губернии ахуна Ахмадхази Габделзакировича Рахманкулова (1837–1921) с замечаниями на книги 2 и 4 проекта кодекса законов, адресованная (не позднее конца мая — июня 1905 г.) Особому совещанию по делам веры под председательством А.П. Игнатьева, призванному разработать, согласно указу от 17 апреля 1905 года

46. РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 25. Л. 107–107 об.

47. РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 25. Л. 108.

48. РГИА. Ф. 825. Оп. 10. Д. 25. Л. 107–107 об.

«Об укреплении начал веротерпимости», рекомендации по различным аспектам ущемления российских подданных по конфессиональному признаку.

Среди прочих петиций «записка» ахуна Рахманкулова является наиболее большим по объему и самым квалифицированным по содержанию текстом от представителей мусульманских элит. В нем имеются ссылки на книги «Мусульманское право» (1866) барона Торнау, «Восточные этюды. Законодательство мусульманское, о родстве и разводе» (1893) профессора Нофаля, «История мусульманства с древнейших времен» (1895) Августа Мюллера, а также на Коран в переводе Г. С. Саблукова (1877). Критика осуществлена в лучших традициях европейской цивилистики, по каждому суждению даны ссылки на конкретные статьи соответствующих книг кодекса или на другие источники, в том числе на аяты Корана.

У нас не вызывает сомнения, что авторами записки были несколько человек (по мусульманскому праву — скорее всего, сам Рахманкулов и еще кто-то из духовенства Троицка, а также специалист по российскому праву). Поскольку других авторов записки выявить не удалось, будем называть ее далее «запиской Рахманкулова».

Критика Рахманкуловым проекта кодекса примечательна в нескольких отношениях. Ахун принимал как должное общеимперские правила, ранее законодательно закрепленные нарушения норм шариата в сфере семейно-брачных отношений, а также нормы, отражающие национальные традиции мусульманских народов. Допустив возможность существования ряда новшеств, также предполагающих ограничение шариатских норм, он критиковал только некоторые, по его мнению, наиболее важные пункты проекта Гражданского уложения. Острую неприязнь и подлинную обеспокоенность у Рахманкулова вызвали собственно комментарии, категорические выводы и острая критика Редакционной комиссии: (1) Корана и шариата, (2) судебной практики приходского духовенства, (3) внутренних противоречий, несогласованности статей в «Своде законов Российской империи», в целом казуистичности законов, регламентирующих применение норм шариата в различных духовных округах и на российских окраинах. На основе этих сюжетов складывалась убежденность Редакционной комиссии в необходимости системной ревизии и изменения сложившегося порядка подсудности семейно-брачных дел мусульман.

Ахун выразил свое принципиальное несогласие по поводу введения нормы гражданского суда при бракоразводных делах мусульман как противоречащей принципам веротерпимости, которые закреплены в Основных государственных законах (ст. 45) и манифесте от 26 февраля 1903 г., в котором говорится о защите религиозной свободы российских подданных<sup>49</sup>.

Рахманкулов остро критиковал установление государственного контроля над различными формами расторжения мусульманских браков и требовал непременного сохранения рассмотрения бракоразводных дел по правилам шариата муллами (первая инстанция) и ОМДС (вторая инстанция), и в случае жалоб на религиозное управление — в Министерстве внутренних дел, где дела разбирались с чисто формальной стороны<sup>50</sup>. От внимательного взора автора «записки» не ускользнула привилегия, предоставляемая христианам при бракоразводных делах. Если для мусульман решение светского суда являлось окончательным, то для христианского духовного суда этот документ был только основой для принятия собственного окончательного решения (даны ссылки на ст. 172, 173, 181 и 189). Основываясь на этом, Рахманкулов высказался за установление единообразия с тем, чтобы и для мусульман светский суд выступал только в качестве «преюдициально-посредствующей роли».

Еще одно ущемление прав мусульман, обусловленное игнорированием в проекте кодекса мусульманской традиции, автор «записки» увидел в запрещении брака между усыновителем и усыновленным (кн. 2, ст. 9, п. 3)<sup>51</sup>.

Рахманкулов также не согласился с установлением 306-дневного срока перед повторным замужеством женщины (кн. 2, ст. 11)<sup>52</sup>.

Ахун нашел противоречие с мусульманскими нормами и в установлении по проекту кодекса правила, согласно которому брачующиеся, не достигшие 25-летнего возраста, должны заручиться разрешением родителей, тогда как по шариату согласие родителей или опекунов требуется только для лиц, не достигших половой зрелости.

49. Там же. Л. 259.

50. Там же. Л. 259 об.

51. Там же. Л. 263.

52. Гражданское уложение. Книга 2. Семейственное право. С. 27.

К области игнорирования исламской традиции Рахматуллин отнес положение об обязательности оглашения брака мусульман по месту жительства жениха и невесты в мечетях «в три ближайших между собою воскресные или праздничные дни перед окончанием богослужения» (даны ссылки на кн. 2, ст. 61 и 62), отметив, что общественные богослужения единоверцев происходят в пятницу, а не по христианским канонам<sup>53</sup>.

Некоторые положения проекта Гражданского уложения в семейно-брачной сфере имели прямое отношение к межконфессиональным отношениям. Редакционная комиссия вводила, согласно терминологии Рахманкулова, «кошунственное по мусульманским воззрениям новшество», позволяющее сохранять брак в случае отказа одного из супругов от своего вероисповедания и перехода в другое, и допускающее совместное проживание лиц с различными религиозными традициями (даны ссылки на ст. 96, 98, 99, 100). Новое правило входило в противоречие с мусульманской традицией, согласно которой «с отпадением одного из супругов от мусульманской веры разрушается и сам брак»<sup>54</sup>.

Для обоснования неправильности уравнивания проектом кодекса наследственных прав мужчин и женщин (кн. 4, ст. 15) автор «записки», с одной стороны, ссылаясь на существующую религиозную традицию, в которой четко прописаны нормы наследования («По Корану [стих 12, глава 4] доля сына в наследстве равна доле двух дочерей»), с другой — на социальные отношения: возложение государством на мужчин множества повинностей «с воинской повинностью во главе». Следовательно, констатировал Рахманкулов, «мужчина имеет право на предпочтительное удовлетворение из наследства средствами, необходимыми для правильного отбывания этих повинностей»<sup>55</sup>.

В заключение Рахманкулов выразил твердую уверенность в том, что проект Гражданского уложения относительно мусульман «останется в области безуспешных, бесплодных литературных работ и законодательной санкции никогда не удостоится». При этом он не отказывался от диалога, рекомендуя приглашать для обсуждения вопросов мусульманского брачного права специалистов — членов ОМДС или самого оренбургского муфтия<sup>56</sup>.

53. Там же. Л. 262, 264.

54. Там же. Л. 263 об.

55. Там же. Л. 264.

56. Там же. Л. 264 об.

Таким образом, революционные события 1905 г. воспринимались мусульманскими элитами как исторический шанс, чтобы повысить статус исламских институтов. Благодаря доминированию факторов объединения над факторами внутреннего расслоения мусульманских общин, кампания подачи прошений стала примером взаимодействия традиционалистов и джадидистов. Эти инициативы мусульман, по сути, означали необходимость делегирования ряда государственных и полицейских полномочий по контролю духовно-образовательных вопросов в распоряжение ОМДС, председатель и члены которого должны были избираться мусульманами, а также предполагали уравнивание прав всех признаваемых в стране конфессий. В представлении участников петиционной кампании проект Гражданского уложения был сильным ударом по мусульманскому сообществу.

### **Решения совещаний и съездов мусульман о границах применения норм шариата**

Помимо подачи петиций мусульманские элиты организовали несколько совещаний и съездов, на которых сумели выработать концептуальные документы и представить некоторые из них на рассмотрение имперских структур. Прежде всего, узнав о решении Комитета министров от 1 марта 1905 г., в котором речь шла о составлении новых уставов для планировавшихся к учреждению религиозных управлений (которые так и не были открыты — *авт.*), муфтий М. Султанов получил согласие председателя Комитета министров С.Ю. Витте на созыв совещания улемов и разработку аналогичного документа для ОМДС.

Участниками Курултая (10–15 апреля 1905 г.) были 39 имамов из не менее чем 18 губерний и областей. Из них 27–30 были приглашенными, остальные прибыли в Уфу по своей инициативе. Среди приглашенных большинство составляли джадиды<sup>57</sup>.

В проекте устава ОМДС, составленном участниками Курултая на татарском языке, к пункту о передаче в исключительную компетенцию мусульманских духовных учреждений «споров по семейным и имущественным правоотношениям, по наследованию по шариату и завещанию» имелось примечание, в котором указывалось: «Ограничения, указанные в ныне действующем законода-

57. Загидуллин И.К. Уфимский курултай 1905 года: монография. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2018. С. 96–101.

тельстве, а равно и в проекте нового Гражданского уложения, выработанном Высочайше учрежденной Редакционной комиссией по составлению нового Гражданского уложения, имеют быть отменены»<sup>58</sup>. Духовные лица высказались не только за непринятие проекта Гражданского уложения, но и, имея в виду указ от 12 декабря 1905 г., решительно потребовали упразднить все ограничения религиозных прав мусульман в действующем законодательстве. Этот тезис можно было интерпретировать по-разному, в том числе и как уравнивание религиозных прав мусульман с православными, а религиозного управления — с духовными консисториями и т.д. По этой и по другим причинам «смешанная комиссия», организованная муфтием М. Султановым и состоявшая из лиц, знающих специфику функционирования религиозных институтов и делопроизводственную практику, проведя редакторскую правку текста, смягчила некоторые положения, в том числе изъяла требование об упразднении всех ограничений религиозных прав мусульман в действующем законодательстве. Затем приведением текста в соответствие с требованиями, предъявляемыми к нормативному акту, и его переводом на русский язык занимался, главным образом, член «смешанной комиссии» — вышеупомянутый Абуссугут Ахтямов, который пригласил в помощь своего коллегу, известного юриста Альбинского.

По сути, проект устава ОМДС являлся нормативным актом, заявляющим религиозно-культурную автономию в условиях свободы вероисповедания и гражданского равноправия. Статья 1 окончательного варианта проекта устава, отосланного муфтием в столицу 12 мая 1905 г., гласила: мусульмане «пользуются полной свободой отправления своей веры и богослужения повсеместно в империи и всеми общегражданскими правами наравне с русским населением, как полноправные граждане государства, не подвергаясь никаким ограничениям и стеснениям в своих правах как магометане-сунниты, и в сфере своей духовно-религиозной жизни управляются в пределах, предоставленных общими государственными законами, своими религиозными законами и правилами шариата»<sup>59</sup>.

Исключительные предметы ведения мусульманских духовных учреждений были перечислены (ст. 19) в 12 пунктах, в числе которых значатся: «спору по семейным и имущественным право-

58. Там же. С. 275.

59. Там же. С. 249.



отношениям, по наследованию по шариату и завещанию» (п. 5), учреждение и контроль над вакуфами (п. 11) и др.<sup>60</sup>

Таким образом, в предоставленном в Комитет министров варианте проекта устава произошло качественное изменение, вызванное стремлением юристов изъять пункты, могущие дискредитировать духовных лиц и ОМДС как нелояльных имперской власти. В официальном варианте проекта речь шла о сохранении действующей модели применения норм шариата с лишением светских судов права рассмотрения дел раздела имущества мусульман в случае их обращения, с добавлением положения о вакуфах, что, по сути, было материализацией безуспешных ходатайств оренбургских муфтиев последней трети XIX в.

В резолюции чистопольского совещания (20–22 мая 1905 г.) общественных деятелей из различных регионов страны (более 500 участников) от 20 мая, созванного будущими татарскими эсерами Г. Исхаки, торговцем М.-Г. Бадамшиным и муллой И. Камаловым в рамках свадьбы сестры последнего, выдвигались главным образом требования демократических свобод и гражданского равноправия. Однако первым пунктом в резолюции была указана «полная свобода совести и религии»<sup>61</sup>.

История организации и проведения съезда уполномоченных сельских мусульман 115 волостей (более 2/3 участников — духовные лица) Уфимской губернии (22, 23, 25 июня 1905 г.), посвященного обсуждению вопросов, касающихся мусульманской религии и нужд башкирского населения<sup>62</sup>, восходит к указу от 30 марта 1905 г. об учреждении Особого совещания по вопросам о мерах к укреплению крестьянского землевладения под председательством И. Г. Горемыкина. Новый институт в свете решений Комитета министров во исполнение указа от 12 декабря 1904 г. также должен был организовать свою работу на демократических основах — с участием заинтересованных сторон.

Главную роль в созыве съезда сыграли петиции мусульман в адрес губернатора о разрешении такого мероприятия и дей-

60. Там же. С. 252–253.

61. Загидуллин И. К. Национальное движение мусульман Волго-Уральского региона в начальный период революции 1905–1907 гг.: монография. Казань: ООО «Центр инновационных технологий», 2019. С. 201.

62. Протокол Уфимского губернского совещания, образованного с разрешения г. министра внутренних дел и доверенных башкирских волостей Уфимской губернии для обсуждения вопросов, касающихся магометанской религии и вообще нужд башкирского населения. 22, 23 и 25 июня 1905 г., Уфа, б. г. С. 4.

ствия дворянина Салимгирея Джантюрина, неперменного члена Уфимского губернского присутствия.

Совещание уполномоченных мусульман Уфимской губернии всецело поддержало проект устава ОМДС, в том числе его положения о вакуфах и о сосредоточении в руках исламских институтов вопросов семейно-брачных отношений и раздела имущества.

Революционная ситуация 1905 г. способствовала ускоренной политизации общественного движения мусульманских народов страны. Манифест от 17 октября 1905 г. о демократических свободах позволил провести с разрешения властей II Всероссийский съезд мусульман в Санкт-Петербурге (13–21 января 1906 г.), на котором был принят устав партии «Иттифак аль-муслимин», обсуждена и принята ее программа, составленная А. Топчибашевым совместно с А. Агаевым и Габд. Ибрагимовым. В программе, большинство положений которой было заимствовано из программы партии конституционных демократов, декларировалось, что все семейно-брачные вопросы и раздел имущества решаются на шариатских судах на основе установлений шариата<sup>63</sup>, что было равнозначно отказу признавать новшества проекта Гражданского уложения и перекликалось с текстами большинства петиций по данному вопросу.

В решения III Всероссийского съезда мусульман, прошедшего 16–21 августа 1906 г. на легальной основе в Нижнем Новгороде, вошли требования о религиозной-культурной автономии. В вопросах образования и религии принципиальных разногласий между либералами и социалистами не наблюдалось. Было заявлено, что духовным управлениям передаются все религиозные дела мусульман: контроль над медресе и мечетями, вакуфами, утверждение духовных лиц, судопроизводство по семейно-брачным отношениям и раздел имущества и т. д.<sup>64</sup>

Важно отметить, что во II Государственной думе была принята программа мусульманской фракции, которая в целом повторяла программу партии «Иттифак аль-муслимин»<sup>65</sup>.

Таким образом, светские мусульмане при разработке программных документов, с учетом проживания большинства единомышленников в традиционном обществе и неразвитости социальной

63. Хабутдинов А. Ю., Мухетдинов Д. В. Всероссийские мусульманские съезды 1905–1906 гг. Н. Новгород: НИМ «Махинур», 2005. С. 30.

64. Там же. С. 39, 41–42.

65. Там же. С. 45.

структуры мусульманского сообщества, во главу угла своих требований ставили, с одной стороны, вопросы сохранения самобытности местных обществ, а с другой — достижение гражданского равноправия и предоставление демократических свобод.

## **Заключение**

Итак, в период Первой русской революции по вопросам обязательности применения норм шариата в сфере семейно-брачных отношений и раздела наследства мнения консервативно-монархических кругов, представленных духовными лицами, купцами и частью представителей других сословных групп, а также светских лиц, придерживающихся либеральных взглядов, и радикальной татарской молодежи, разделяющей политические взгляды эсеров, сошлись. В своих петициях мусульмане высказались за сосредоточение всех религиозных вопросов в компетенции религиозного управления, в том числе вакуфов, что означало их легализацию в округе ОМДС. Требование религиозно-культурной автономии в контексте нашего исследования означало также упразднение практики обращения недовольных разделом имущества по нормам шариата в светский суд, в остальных случаях — сохранение действующей модели применения норм шариата, в которой не было места новшествам проекта Гражданского уложения.

С завершением в конце лета 1905 г. петиционной кампании тема проекта Гражданского уложения стала неактуальной. Стало очевидным, что в период революции проект Гражданского уложения не соответствует принципу равенства субъектов гражданского права<sup>66</sup>, а после третьеиюньского государственного переворота 1907 г. проект кодекса стал казаться сановникам «слишком реформаторским и малонациональным»<sup>67</sup>. В результате правительство пошло по пути частичных поправок: в 1913 г. в Государственную думу была внесена только часть Уложения, посвященная обязательствам, которую Дума так и не рассмотрела<sup>68</sup>.

66. *Шершеневич Г. Ф.* Революция и гражданское уложение // *Право*. 1906. № 1. С. 8–11; *Слыщенков В. А.* Проект Гражданского уложения 1905 г. и модернизация русского гражданского права // *Известия высших учебных заведений. Правоведение*. 2004. № 4(255). С. 249.

67. *Покровский И. А.* Основные проблемы гражданского права. Изд. 4-е, испр. М., 2003. С. 77.

68. *Слыщенков В. А.* Проект Гражданского уложения 1905 г. и его место в истории русского права. С. 95, 246.

Однако некоторые вопросы, обозначенные в проекте Гражданского уложения, были озвучены мусульманками в 1917 г. На Первом всероссийском съезде мусульман (Москва, 1–11 мая 1917 г.), объявившем религиозно-культурную автономию, по итогам дискуссии о равноправии мужчин и женщин делегаты большинством голосов поддержали решение, предложенное съездом мусульманок Казанской губернии. Они проголосовали за равенство мужчин и женщин по шариату, равенство гражданских и политических прав женщин-мусульманок с мужчинами, за запрет многоженства и т. д. В ответ группа духовных лиц, несогласных с этим решением, подала президиуму съезда записку, предложив новую редакцию резолюции: «Женщины должны обладать всеми социальными и политическими правами наравне с мужчинами, за исключением ограничений, предусмотренных шариатом», — что обозначило раскол в общественном движении мусульман Волго-Уральского региона<sup>69</sup>.

Во имя обеспечения единства, без которого были невозможны дееспособность и дальнейшее развитие мусульманского сообщества, светская элита восстановила союз с духовенством. На 2-м всероссийском съезде (Казань, 19–20 июля 1917 г.) была провозглашена национально-культурная автономия тюрко-татар Волго-Уральского региона и Сибири. В его исполнительный орган — Милли идарэ — Духовное собрание вошло как один из трех назаратов (министерств) с условием сохранения в национально-культурной автономии норм шариата и ограничений равноправия женщин<sup>70</sup>.

Таким образом, Октябрьскую революцию мусульманское сообщество Волго-Уральского региона встретило с объявленной национально-культурной автономией, в которой шариатские нормы должны были по-прежнему регулировать семейно-брачные отношения и раздел имущества и наследства.

## Библиография / References

### *Архивные материалы*

Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 821. Оп. 10. Д. 15.  
РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 20.

69. Давлетшин Т. Советский Татарстан. Казань: «Жиен», 2005. С. 110–117.

70. Хабутдинов А. Ю. Традиции татарского правосознания: от шариата к современному праву. С. 48.

РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 25.

РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 31.

#### *Источники*

Полное собрание законов Российской империи. Собрание 3-е. Т. 23. СПб.: Гос. тип., 1905.

Полное собрание законов Российской империи. Собрание 3-е. Т. 24. СПб.: Гос. тип., 1907.

Полное собрание законов Российской империи. Собрание 3-е. Т. 25. СПб.: Гос. тип., 1908.

Протокол Уфимского губернского совещания, образованного с разрешения г. министра внутренних дел из доверенных башкирских волостей Уфимской губернии для обсуждения вопросов, касающихся магометанской религии и вообще нужд башкирского населения. 22, 23 и 25 июня 1905 г., Уфа, б. г.

#### *Литература*

Адыгамов Р. К. Богословско-правовая мысль татар Поволжья и Приуралья в конце XVIII — начале XX в.: история развития и тенденции обновленчества в мусульманской умме: автореф. дисс. докт. ист. наук. Казань, 2022.

Габдрафикова Л. Р. Расторжение браков в татарском мусульманском обществе в конце XIX — начале XX века // Российская история. 2013. № 5. С. 124–132.

Гарипова Г. Роль Ризазэддина Фахретдина в реформе мусульманского семейного права в Российской империи // Историческая этнология. 2020. Том. 5. № 2. С. 206–224.

Гражданское уложение. Книга 2. Семейственное право. Проект Высочайше учрежденной Редакционной комиссии Гражданского уложения. Том первый. Ст. 1–349 с объяснениями. СПб., 1902.

Гражданское уложение. Книга 2. Наследственное право. Проект Высочайше учрежденной Редакционной комиссии Гражданского уложения. С объяснениями. СПб., 1902.

Давлетшин Тамурбек. Советский Татарстан. Казань: «Жиен», 2005.

Загидуллин И. К. Вакуфы в имперском правовом пространстве // Ислам и благотворительность: Материалы Всероссийского семинара «Ислам и благотворительность» (Казань, январь 2005 г.). Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2006. С. 44–102.

Загидуллин И. К. Национальное движение мусульман Волго-Уральского региона в начальный период революции 1905–1907 гг.: монография. — Казань: ООО «Центр инновационных технологий», 2019.

Загидуллин И. К. Предисловие // Оренбургское магометанское духовное собрание и духовное развитие татарского народа в последней четверти XVIII — начале XX вв.: Материалы одноименного научного семинара, посвященного 200-летию учреждения религиозного управления мусульман внутренней России и Сибири (Казань, 18 декабря 2009 г.). — Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2011. С. 3–11.

Загидуллин И. К. Уфимский курултай 1905 года. — Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2018.

Исхаков С. М. Ахтямов Абуссугут Абдельхаликович // Башкирская энциклопедия. Т. 1. А-Б. Уфа: Научное издательство «Башкирская энциклопедия», 2005. С. 253–254.

- Каппелер А.* Россия — многонациональная империя. Возникновение, история, распад. М.: Прогресс-Традиция, 2000.
- Каппелер П.* Чуваши. Народ в тени истории: монография / пер. с нем. Е. В. Толстой; науч. ред. Л. А. Таймасов. Чебоксары, 2019.
- Модернизационные процессы в татарско-мусульманском сообществе в 1880-е — 1905 гг.: документы и материалы / авт.-сост. И. К. Загидуллин, Н. С. Хамитбаева, Л. Ф. Байбулатова, Х. З. Багаутдинова. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2014.
- Мухаметзарипов И. А.* Функционирование шариата в округе Оренбургского Магометанского Духовного Собрания в конце XVIII — начале XX в. Казань: РИУ, 2012.
- Мухин В. Ф.* Очерк магометанского права наследования. СПб.: Издание Редакционной комиссии по составлению Гражданского уложения, 1898.
- Новая имперская история Северной Евразии. Часть 2: Балансирование имперской ситуации: XVIII–XX в. — Казань: “Ab Imperio”, 2017.
- Покровский И. А.* Основные проблемы гражданского права. Изд. 4-е, испр. М.: «Статут», 2003.
- Сенчакова Л. Т.* Предисловие // Приговоры и наказания крестьян Центральной России. 1905–1907 гг. Сб. документов / авт.-сост. Л. Т. Сенчакова. М., 2000. С. 3–24.
- Сенюткина О. Н., Гусева Ю. Н.* «Кампания петиций» 1905 года как отражение общественного сознания мусульман России начала XX века // Известия Самарского научного центра РАН. 2005. Т. 7. № 2. С. 311–319.
- Слыщенков В. А.* Проект Гражданского уложения 1905 г. и модернизация русского гражданского права // Известия высших учебных заведений. Правоведение. 2004. № 4(255). С. 243–253.
- Слыщенков В. А.* Проект Гражданского уложения 1905 г. и его место в истории русского права: дисс. канд. ист. наук. М., 2003.
- Томсинов В. А.* Разработка проекта Гражданского уложения и развитие науки гражданского права в России в конце XIX — начале XX века // Законодательство. 2015. № 2, с. 88–94; № 3, с. 88–94; № 4, с. 88–94; № 5, с. 88–94 [tomsinov\_v.a.gazrabotka\_proekta\_grazhdanskogo\_uloz.pdf, доступ от 1.08.2023].
- Тютрюмов И.* Предисловие // Гражданское уложение. Кн. 1. Положения общие: проект Высочайше учрежденной Редакционной комиссии по составлению Гражданского уложения (с объяснениями, извлеченными из трудов Редакционной комиссии) / под ред. И. М. Тютрюмова; сост. А. Л. Саатчиан. М.: Волтер Клувер, 2007. С. I–XIV.
- Фадеева И. Л.* Официальные доктрины в идеологии и политике Османской империи (османизм — панисламизм) XIX–XX вв. М.: Наука, 1985.
- Шершеневич Г. Ф.* Революция и гражданское уложение // Право. 1906. № 1. С. 8–11.
- Шперлинг В.* Торговаться с властью: прошения и жалобы как форма политической коммуникации в пореформенной России // Новая политическая история: Сб. научных работ. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге; Алетея, 2004. С. 152–168.
- Хабутдинов А. Ю.* Традиции татарского правосознания: от шариата к современному праву // Социально-правовые проблемы борьбы с преступностью в современных условиях. Материалы итоговой научно-практической конференции КФЮИ МВД России. Казань: ЦЭСИ, 1997. С. 46–49.
- Хабутдинов А. Ю., Мухетдинов Д. В.* Всероссийские мусульманские съезды 1905–1906 гг. — Н. Новгород: НИМ «Махинур», 2005.

*Archival materials*

Rossiiskii gosudarstvennyi istoricheskii arkhiv (RGIA) [Russian State Historical Archive (RSHA)]. F. 821. Op. 10. D. 15.

RGIA. F. 821. Op. 10 D. 20.

RGIA. F. 821. Op. 10. D. 25.

RGIA. F. 821. Op. 10. D. 31.

*Sources*

*Grazhdanskoe ulozhenie. Kniga 2. Semeistvennoe pravo. Proekt vysochaishe uchrezhdennoi Redaktsionnoi komissii Grazhdanskogo ulozheniia. Tom pervyi. St. 1–349 s ob”iasneniiami* [Civil Code. Book 2. Family law. The project of the highest iestablished Editorial Commission of the Civil Code. Volume one. Art. 1–349 with explanations] (1902). SPb.

*Grazhdanskoe ulozhenie. Kniga 2. Nasledstvennoe pravo. Proekt vysochaishe uchrezhdennoi Redaktsionnoi komissii Grazhdanskogo ulozheniia. S ob”iasneniiami* [Civil Code. Book 2. Inheritance law. The project of the highest established Editorial Commission of the Civil Code. With explanations] (1902). SPb.

*Polnoe sobranie zakonov Rossiiskoi imperii. Sobranie 3-e. T. 23* [The complete collection of laws of the Russian Empire. Meeting 3rd. Vol. 23] (1905). SPb.: Gos. tip.

*Polnoe sobranie zakonov Rossiiskoi imperii. Sobranie 3-e. T. 24* [The complete collection of laws of the Russian Empire. Meeting 3rd. Vol. 24] (1907). SPb.: Gos. tip.

*Polnoe sobranie zakonov Rossiiskoi imperii. Sobranie 3-e. T. 25* [The complete collection of laws of the Russian Empire. Meeting 3rd. Vol. 25] (1908). SPb.: Gos. tip.

*Protokol Ufinskogo gubernskogo soveshchaniia, obrazovannogo s razresheniia g. ministra vnutrennikh del i doverennykh bashkirskih volostei Ufinskoi gubernii dlia obsuzhdeniia voprosov, kasaiushchihsia magometanskoi religii i voobshche nuzhd bashkirskogo naseleniia. 22, 23 i 25 iunია 1905 g.* [Minutes of the Ufa provincial meeting, formed with the permission of the Minister of Internal Affairs and entrusted Bashkir volosts of the Ufa province to discuss issues related to the Mohammedan religion and the needs of the Bashkir population in general. 22, 23 and 25 June 1905]. Ufa.

*Literature*

Adygamov, R. K. (2022) *Bogoslovsko-pravovaia mys’ tatar Povolzh’ia i Priural’ia v kontse XVIII — nachale XX v.: istoriia razvitiia i tendentsii obnovenchestva v musul’manskoi umme: avtoref. diss. dokt. ist. nauk* [The theological and legal thought of the Tatars of the Volga region and the Urals at the end of the XVIII — early XX century: the history of the development and trends of renovationism in the Muslim Ummah: abstract. diss. Doctor of Historical Sciences]. Kazan’.

Davletshin, T. (2005) *Sovetskii Tatarstan* [Soviet Tatarstan]. Kazan’: “Zhien”.

Fadeeva, I. L. (1985) *Ofitsial’nye doktriny v ideologii i politike Osmanskoi imperii (osmanizm — panislamizm) XIX–XX vv.* [Official doctrines in the ideology and politics of the Ottoman Empire (Ottomanism — Pan-Islamism) of the XIX–XX centuries]. M.: Nauka.

Gabdrafikova, L. R. (2013) “Rastorzhenie brakov v tatarskom musul’manskom obshchestve v kontse XIX — nachale XX veka” [Dissolution of marriages in the Tatar Muslim society at the end of the 19th — beginning of the 20th century], *Rossiiskaia istoriia* 5: 124–132.

Garipova, R. (2017) “Between Imperial Law and Islamic Law: Muslim Subjects and the Legality of Remarriage in Nineteenth-century Russia” in D. Ross, P. Sartori (eds)



- Sharia in the Russian Empire: The Reach and Limits of Islamic Law in Central Eurasia, 1550–1917*, pp. 156–182. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Garipova, R. (2020) “Rol’ Rizaëddina Fakhretkina v reforme musul’manskogo semeinogo prava v Rossiiskoi imperii” [The role of Rizaeddin Fahretdin in the Reform of Muslim family law in the Russian Empire], *Istoricheskaia etnologii* 5 (2): 206–224.
- Gerasimov, I. (2017) *Novaia imperskaia istoriia Severnoi Evrazii. Chast’ 2: Balansirovanie imperskoi situatsii: XVIII–XX vv.* [The New Imperial History of Northern Eurasia. Part 2: Balancing the Imperial situation: XVIII–XX centuries]. Kazan’: “Ab Imperio”.
- Iskhakov, S. M. (2005) “Akhtiamov Abussugut Abdel’khalikovich” [Akhtyamov Abussugut Abdelkhalikovich], in *Bashkirskaiia èntsiklopediia. T. 1. A–B*, pp. 253–254. Ufa: Nauchnoe izdatel’stvo “Bashkirskaiia èntsiklopediia”.
- Kappeler, A. (2000) *Rossiia — mnogonatsional’naia imperiia. Vozniknovenie, istoriia, raspad* [Russia is a multinational empire. Origin, history, decay]. M.: Progress-Traditsiia.
- Kappeler, A. (2019) *Chuvashi. Narod v teni istorii: monografiia* [Chuvashi. People in ten stories: monograph]. Cheboksary.
- Khabutdinov, A. Iu. (1997) “Traditsii tatarskogo pravosoznaniia: ot shariata k sovremennomu pravu” [Traditions of Tatar legal consciousness: from Sharia to modern law], in *Sotsial’no-pravovye problemy bor’by s prestupnost’iu v sovremennykh usloviakh. Materialy itogovoi nauchno-prakticheskoi konferentsii KFIUI MVD Rossii*, pp. 46–49. Kazan’: TSÉSI.
- Khabutdinov, A. Iu., Mukhetdinov, D. V. (2005) *Vserossiiskie musul’manskie s’ezdy 1905–1906 gg.* [Russian Muslim Congresses of 1905–1906]. N. Novgorod: NIM “Makhinur”.
- Muhametzaripov, I. A. (2012) *Funktsionirovanie shariata v okruge Orenburgskogo Magometanskogo Dukhovnogo Sobraniia v kontse XVIII — nachale XX v.* [The functioning of Sharia in the district of the Orenburg Mohammedan Spiritual Assembly in the late XVIII — early XX centuries]. Kazan’: RIU.
- Muhin, V. F. (1898) *Ocherk magometanskogo prava nasledovaniia* [Essay on Mohammedan law of succession]. SPb.: Izdanie redaktsionnoi komissii po sostavleniiu grazhdanskogo ulozheniia.
- Pokrovskii, I. A. (2003) *Osnovnye problemy grazhdanskogo prava* [The main problems of civil law]. Izd. 4-e, ispr. M.: “Statut”.
- Sartori, P. (2017) “Exploring the Islamic Juridical Field in the Russian Empire: An Introduction”, *Islamic Law and Society* 24 (1-2): 1–19.
- Senchakova, L. T. (2000) “Predislovie” [Preface], in *Prigovory i nakazy krest’ian Tsentral’noi Rossii. 1905–1907 gg. Sb. dokumentov*, pp. 3–24. M.: Èditorial URSS.
- Senyutkina, O. N., Guseva, YU. N. (2005) “‘Kampaniia petsitsii’ 1905 goda kak otrazhenie obshchestvennogo soznaniia musul’man Rossii nachala XX veka” [“Campaign of petitions” in 1905 as a reflection of the public consciousness of Muslims in Russia at the beginning of the 20th century], *Izvestiia Samarskogo nauchnogo tsentra RAN* 2: 311–319.
- Shershenevich, G. F. (1906) “Revoliutsiia i grazhdanskoe ulozhenie” [Revolution and civil code], *Pravo* 1: 8–11.
- Shperling, V. (2004) “Torgovat’sia s vlast’iu: prosheniia i zhaloby kak forma politicheskoi kommunikatsii v poreformennoi Rossii” [Bargaining with the GeAuthorities: Petitions and Complaints as a Form of Political Communication in Post-Reform Russia], in *Novaia politicheskaiia istoriia: Sbornik nauchnykh rabot*, pp. 152–168. SPb.: Izd-vo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge; Aletea.

- Slyshchenkov, V. A. (2003) *Proekt Grazhdanskogo ulozheniia 1905 g. i ego mesto v istorii russkogo prava: diss. kand. ist. nauk* [Draft Civil Code of 1905 and its place in the history of Russian law: diss. cand. ist. Sciences], M.
- Slyshchenkov, V. A. (2004) "Proekt Grazhdanskogo ulozheniia 1905 g. i modernizatsiia russkogo grazhdanskogo prava" [Draft Civil Code of 1905 and modernization of Russian civil law], *Izvestiia vysshikh uchebnykh zavedenii. Pravovedenie* 4 (255): 243–253.
- Tomsinov, V. A. (2015) "Razrabotka proekta Grazhdanskogo ulozheniia i razvitie nauki grazhdanskogo prava v Rossii v kontse XIX — nachale XX veka" [Development of the draft Civil Code and the development of the science of civil law in Russia in the late XIX — early XX century], *Legislation* 2: 88–94; 3: 88–94; 4: 88–94; 5: 88–94.
- Tyutryumov, I. (2007) "Predislovie" [Preface], in I. M. Tyutryumov, A. L. Saatchiyan (eds) *Grazhdanskoe ulozhenie. Kn. 1. Polozheniia obshchie: proekt Vysochaishe uchrezhdennoi Redaktsionnoi komissii po sostavleniiu Grazhdanskogo ulozheniia (s ob"iasneniiami, izvlechennymi iz trudov Redaktsionnoi komissii)*, pp. I–XIV. M.: Volter Kluver.
- Zagidullin, I. K. (2006) "Vakufy v imperskom pravovom prostranstve" [Waqfs in the Imperial legal space], in *Islam i blagotvoritel'nost': Materialy Vserossiiskogo seminara "Islam i blagotvoritel'nost'" (Kazan', ianvar' 2005 g.)*, pp. 44–102. Kazan': Institut istorii im. Sh. Mardzhani AN RT.
- Zagidullin, I. K. (2011) "Predislovie" [Preface], in *Orenburgskoe magometanskoe dukhovnoe sobranie i dukhovnoe razvitie tatarskogo naroda v poslednei chetverti XVIII — nachale XX vv.: Materialy odnoimennogo nauchnogo seminara, posviashchennogo 200-letiiu uchrezhdeniia religioznogo upravleniia musul'man vnutrennei Rossii i Sibiri (Kazan', 18 dekabria 2009 g.)*, pp. 3–11. Kazan': Institut istorii im. Sh. Mardzhani AN RT.
- Zagidullin, I. K. (2018) *Ufimskii kurultai 1905 goda* [Ufa kurultai of 1905]. Kazan': Institut istorii im. SH. Mardzhani AN RT.
- Zagidullin, I. K. (2019) *Natsional'noe dvizhenie musul'man Volgo-Ural'skogo regiona v nachal'nyi period revoliutsii 1905–1907 gg.: monografiia* [The National Movement of Muslims of the Volga-Ural region in the initial period of the revolution of 1905–1907: monograph]. Kazan': OOO "TSentr innovatsionnykh tekhnologii".
- Zagidullin, I. K., Hamitbaeva, N. S., Bajbulatova, L. F., Bagautdinova, H. Z. (2014) *Modernizatsionnye protsessy v tatarsko-musul'manskom soobshchestve v 1880-e — 1905 gg.: dokumenty i materialy* [Modernization processes in the Tatar-Muslim community in the 1880s — 1905: documents and materials]. Kazan': Institut istorii im. SH. Mardzhani AN RT.

НАДЕЖДА ТИХОНОВА

## Переосмысляя религиозный дискурс газеты «Переводчик-Терджиман»

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-3-4-243-272>

*Nadezhda Tikhonova*

### Rethinking the Religious Discourse of the “Perevodchik-Terjiman” Newspaper

**Nadezhda Tikhonova** — Independent Researcher. [nadezhdatikhonova@yahoo.com](mailto:nadezhdatikhonova@yahoo.com)

*Following the revisionist approach of the last decade, this article invites to further contextualize the nature of changes in Russian Muslim communities in late imperial Russia through the analysis of the religious discourse of the bilingual Russian Muslim “Perevodchik-Terjiman” newspaper. This newspaper was published in two languages, Russian and so called common Turkic, from 1883 to 1918 in Bakhchysarai by a prominent Russian Muslim educator Ismail Gasprinskii (1851–1914). By comparing its parallel Russian and Turkic narratives, we explore how the “Terjiman” represented Islam and Russian Muslims for Muslim and non-Muslim audiences and how it correlated with the representations of their status in late-imperial Russia. As in his argumentation both in Russian and Turkic Gasprinskii used quotations from the Quran and Hadith, it seems that newspaper’s editors, from one hand, sought to speak the same language as their target audience (Muslims) and thus convey their views in a more comprehensible way, and on another hand, emphasized the cultural otherness of Muslims in the Empire.*

**Keywords:** “Perevodchik-Terjiman” newspaper, Ismail Gasprinskii, religious discourse, Russian Muslims, late-imperial Russia.

## Введение

**П**РОБЛЕМА переосмысления и адекватного аналитического описания интеллектуальной жизни российских мусульман продолжает вызывать дискуссии среди иссле-

дователей российского ислама. Недавние исследования по теме подвергли сомнению и деконструкции в прошлом доминировавшую дихотомию, делившую мусульман на «традиционалистов (кадимистов)» и «прогрессистов (джадидов)», призывая таким образом к более критическому отношению к широкому спектру течений в рамках феномена мусульманского реформизма<sup>1</sup>.

Религиозный дискурс мусульманской газеты «Переводчик-Терджиман»<sup>2</sup> (далее — «Терджиман»<sup>3</sup>), которая издавалась в Бахчисарае с 1883 по 1918 гг. и с 1891 по 1903 гг., являлась единственным частным изданием для российских мусульман, может служить репрезентативным примером для анализа в этом ключе как минимум потому, что редакция газеты сама была активно вовлечена в процесс формирования впоследствии закрепившейся оппозиции «джадидизм — кадимизм»<sup>4</sup>.

«Терджиман» был создан в условиях актуализации как реформистского дискурса внутри мусульманской общины<sup>5</sup>, так и общеевропейских дискуссий о совместимости ислама и прогресса. Примечательно, что начало издания «Терджимана» (10 апреля 1883 г.) практически совпало со знаменитой лекцией Эрнеста Ренана «Исламизм и наука» (29 марта 1883 г.), прочитанной им в Сорбоннском университете и в том же году вышедшей в виде отдельной брошюры<sup>6</sup>, переведенной на несколько языков, в том числе на русский. В ней французский ученый оспаривал принципиальную возможность прогресса в рамках ислама. Подобная ри-

1. См., например: DeWeese, D. (2016) "It Was a Dark and Stagnant Night (Till the Jadids Come and Brought the Light): Cliches, Biases and False Dichotomies in the Intellectual History of Central Asia", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* (59): 37–92; Kemper, M. (1998) *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889*. Berlin: Schwarz; Lazzerini, E. (2015) "Rethinking the Advent of Jadidism", *Kazan Islamic Review* (1): 132–148.
2. В исследовании были использованы оцифрованные копии газеты «Терджиман» за 1883–1914 гг., размещенные в открытом доступе на официальном сайте Российской национальной библиотеки в Санкт-Петербурге [[http://nlr.ru/res/inv/ukazat55/record\\_full.php?record\\_ID=193088](http://nlr.ru/res/inv/ukazat55/record_full.php?record_ID=193088), доступ от 20.11.2023].
3. Я именую газету «Терджиман» именно в такой форме (а не в альтернативной — «Тарджуман», «Терджуман»), поскольку это было то название, которое официально использовалось в шапке газеты по-русски и по-французски (Terdjiman).
4. Кадимджилик, джадидджилик // Терджиман. 1909. № 19. 5 мая.
5. О формировании и распространении реформистского дискурса (ислях) среди российских мусульман см., например: Kemper, M. (1998) *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Bashkirien, 1789–1889*.
6. Renan, E. (1883), *L'Islamisme et la science: conférence faite à la Sorbonne le 29 mars 1883*. Paris: Calmann Levy Editeur.

торика о том, что причина отсталости мусульман кроется в самой сути этой религии, была продолжена в российском общественном дискурсе, в частности издателем «Туркестанской туземной газеты», востоковедом Н. П. Остроумовым.

Издатель «Терджимана» Исмаил Гаспринский, в частности, неоднократно вступал в полемику с Н. П. Остроумовым по вопросу прогрессивности ислама и даже состоял с ним в личной переписке<sup>7</sup>. Религиозный дискурс «Терджимана» был с самых первых лет издания направлен, с одной стороны, на доказательство широкой имперской публике принципиальной совместимости ислама и прогресса, а с другой, на популяризацию подобных («прогрессистских») идей в среде собственно российских мусульман.

«Терджиман» до декабря 1905 г. систематически публиковался на двух языках — русском и т.н. общетюркском. Впоследствии русский раздел был значительно сокращен в объеме, и по-русски стали выходить только отдельные статьи — официальные указы, стенограммы выступлений депутатов Госдумы, полемика с российской прессой и общественностью по поводу «мусульманского вопроса» в России и т.д. Изначально имевший всего около 300 подписчиков, «Терджиман» постепенно расширил свою читательскую аудиторию, достигнув к 1905 г. максимального тиража в 5000 экземпляров, издаваясь не только на территории Российской империи, но и за ее пределами (в Османской империи, Персии, Бухаре, Хиве, Кульдже).

Хотя сама редакция «Терджимана» характеризовала газету как «издание для мусульман», на мусульман, причем образованных<sup>8</sup>, был ориентирован в основном только тюркский раздел. В свою очередь, аудиторией русского раздела были не только и не столько мусульмане, сколько, по всей видимости, чиновники, журналисты, востоковеды. Последние, впрочем, могли и читали газету на обоих языках, зачастую сопоставляя параллельные статьи. Так, например, известный востоковед-тюрколог, цензор мусульманских изданий

7. Остроумов Н. П. Что такое Коран? По поводу статей гг. Гаспринского, Девлет-Кильдеева и Мирзы Алима. Ташкент, 1883.

8. Тюркский язык «Терджимана» представлял собой упрощенную версию османского со значительным татарским и русским элементом (в простой транслитерации на арабицу в тюркском тексте передавались, например, термины из официального обихода — «генерал-губернатор», «земство», «чиновник» и др.). Понимать его могли только люди грамотные, умеющие читать по-тюркски на арабской графике. Подробнее о языке и терминологии «Терджимана» см., например: Тихонова Н. Е. Роль крымскотатарской газеты «Переводчик-Терджиман» .... Дисс. ... канд. ист. наук. СПб., 2019.

при Санкт-Петербургском цензурном комитете В. В. Смирнов (1846–1922), который, в том числе, рецензировал «Терджиман» в первые годы издания<sup>9</sup>, отмечал: «Недаром же в “Переводчике” зачастую, бывало, об одном и том же предмете по-разному трактуется в татарском тексте и русском переводе»<sup>10</sup>. Соглашаясь с заключением Смирнова В. В. о наличии расхождений в двуязычных статьях «Терджимана», в данной работе я предлагаю обратиться, помимо прочего, к их сравнительному анализу. В этой связи мой аргумент состоит в том, что зачастую недостаточно рассмотреть только русский или, наоборот, тюркский вариант газетной статьи, поскольку таким образом можно упустить отдельные смыслы, закладываемые Гаспринским при обращении к двум разным аудиториям. В данной статье при этом я буду приводить оба варианта (русский и тюркский) только в тех случаях, когда различия в них существенны не столько с точки зрения смещения акцентов (оно почти всегда присутствовало в рамках религиозного дискурса газеты), сколько с точки зрения передачи разных «сообщений».

Несмотря на то, что деятельности И. Гаспринского и его газеты «Терджиман» посвящено большое количество исследований, включая широко известные труды под авторством Эдварда Лаззерини, Мустафы Туны, Джеймса Мейера<sup>11</sup>, в них авторы фокусируются в основном на аспекте распространения «новометодного» обучения и формирования новых мусульманских элит по европейской модели. В недавно опубликованной работе Г. Сибгатуллиной<sup>12</sup>, в которой автор, опираясь в основном на ранние русскоязычные публикации И. Гаспринского, характеризует его как мусульманского лидера с *гибридной идентичностью*, наблюдается отход от принятой парадигмы и попытка рассмотрения идей Гаспринского в более

9. Изначально цензурирование «Терджимана» происходило в Санкт-Петербургском цензурном комитете. Впоследствии цензурирование газеты по прошению И. Гаспринского было перенесено в Симферополь для ускорения выхода издания.
10. РГИА. Ф. 776. Оп. 12-1880. Д. 82. Л. 116–119 об. (заключение Смирнова В. на прошение И. Гаспринского).
11. Lazznerini E. (1992) “Ismail Gasprinskii’s Perevodchik” [Tercüman: a clarion of modernizm], in H. B. Paksoy (ed.) *Central Asian Monuments*, pp. 143–156. Istanbul: Isis press; Meyer, J. (2014) *Turks Across Empires: Marketing Muslim Identity in the Russian-Ottoman borderlands, 1856–1914*. Oxford: Oxford University Press; Tuna, M. (2017) “Pillars of the Nation”: The Making of Russian Muslim Intelligentsia and the origin of Jadidism”, *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 18(2): 257–281; и др.
12. Sibgatullina, G. (2022) “When the Other speaks: Ismail Gasprinskii and the Concept of Islamic Reformation”, *Journal of economic and social history of the Orient* (65): 214–241.

широком контексте — не только с позиции европейского дискурса о прогрессе, но и включенности в глобальный дискурс исламского реформизма. Не оспаривая достоинства работы Г. Сибгатулиной, тем не менее следует указать на отсутствие в ней сравнений, взятых из «Терджимана» газетных публикаций (серия «Мусульманская цивилизация»<sup>13</sup>) с их тюркоязычными аналогами, которые могут дать более полное представление о том, как И. Гаспринский преподносил необходимость реформы ислама при обращении непосредственно к мусульманам. В данной работе, обращаясь к билингвизму «Терджимана», я попытаюсь восполнить данную лакуну.

Таким образом, настоящее исследование, опираясь на богатую исследовательскую литературу как непосредственно о «Терджимане», так и на работы по связанной проблематике, обращенные к анализу дискурсивных практик российских мусульман<sup>14</sup>, стремится еще более проблематизировать характер изменений в мусульманских общинах России рассматриваемого периода посредством анализа религиозного дискурса газеты «Терджиман».

Под религиозным дискурсом в данном случае понимается совокупность высказываний, относящихся к религиозной сфере, как по форме выражения, так и по форме содержания. Обращение в данной работе именно к религиозному дискурсу газеты представляется актуальным и значимым, поскольку в его рамках редакция газеты наиболее «выпукло» транслировала вопрос о необходимости «реформы ислама», а также репрезентативно формировала образ ислама в целом и российских мусульман в частности. Тем самым анализ религиозного дискурса газеты позволяет приблизиться к пониманию того, что вкладывалось в понятие «мусульманского прогрессизма», охарактеризовать нарративы, которые создавались, транслировались его приверженцами как на мусульманскую, так и на немусульманскую аудиторию в рамках российской позднеимперской модели. В этой связи для лучшей контекстуализации религиозного дискурса газеты «Терджиман» я предлагаю также обратиться к краткому описанию отдельных, значимых в рамках настоящего исследования, фактов биографии самого И. Гаспринского.

13. Мусульманская цивилизация // Терджиман, 1884. № 22, 17 июня; № 23, 25 июня; № 24, 1 июля; № 27, 30 июля; № 32, 17 сент.; № 35, 16 окт.; № 40, 11 нояб.; № 45, 19 дек.; 1885. № 1, 8 янв.

14. Бессмертная О. Понимание истории и идентичность автора в возражениях Атауллы Баязитова Эрнесту Ренану // Islamology. 2019. № 9(1–2). С. 55–82; Kemper, M. (1998) *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baskirien, 1789–1889*. Berlin: Schwarz.



## Портрет Исмаила Гаспринского в имперском контексте

В данном разделе я хотела бы обратиться только к тем аспектам биографии И. Гаспринского (довольно хорошо изученной), которые, на мой взгляд, наиболее ярко характеризуют его личный опыт в многогранном контексте империи, позволявшей спокойно и не встречая внутренних противоречий сосуществовать разным, иерархичным граням его субъективности (или *гибридной идентичности*, как ее охарактеризовала Г. Сибгатуллина<sup>15</sup>).

Исмаил Гаспринский родился в 1851 г. в пограничной провинции, в Крыму. Его отец Мустафа Гаспринский состоял военным переводчиком при князе М. С. Воронцове<sup>16</sup> и благодаря своей службе получил титул потомственного дворянина. Следует отметить, что дед И. Гаспринского имел только личное дворянство, то есть его отец М. Гаспринский выслужил потомственное дворянство для своих наследников личными заслугами, в том числе за свое участие в Кавказской войне (1817–1864).

Начальное образование И. Гаспринский получил в мектебе в Бахчисарае, затем учился в средней школе в Симферополе, продолжил обучение в военных училищах в Воронеже и Москве, но не закончил полного курса<sup>17</sup>. Подобный «образовательный багаж» (наличие одновременно религиозного и светского образования) позволил И. Гаспринскому впоследствии выступить активным агентом в процессе реформирования мусульманской системы обучения в России. В этом контексте он даже вел переписку с представителями официальных российских властей, предлагая свою образовательную модель (а именно «новый [звуковой] метод» обучения или *усул-и джадид*<sup>18</sup>) как образцовую,

15. Sibgatullina, G. "When the Other speaks: Ismail Gasprinskii and the concept of Islamic reformation", pp. 214–241.

16. Михаил Семенович Воронцов (1772–1856) — русский фельдмаршал, герой наполеоновских войн. В 1823 г. он был назначен генерал-губернатором Новороссии и наместником Бессарабии. С 1844 г. Воронцов занимал должность главнокомандующего и наместника Кавказа. В 1853 г. он вышел в отставку.

17. Ганкевич В. Ю. Исмаил Гаспринский: архивные документы к ранней биографии Гасырлар авазы (Эхо веков). 2001. № 1(2). С. 138–140.

18. «Новый метод» (усул-и джадид) преподавания в мектебах подразумевал внедрение звукового метода при обучении чтению и письму на тюркских языках на арабской графике, а также введение в дополнение к религиозным предметам общеобразовательных дисциплин согласно европейской образовательной модели (математики, географии, истории, русского языка). В контексте медресе «новый метод» приобрел значение частичной секуляризации и профилизации их учебной программы.

способствующую их лучшей интеграции в имперский социум<sup>19</sup>. Его предложение не было принято, что не помешало широкому распространению «новометодных» школ в России и за рубежом. Так, согласно данным «Терджимана», на территории Российской империи и за ее пределами было открыто до 5000 подобных учебных заведений<sup>20</sup>. Важно, однако, отметить, что несмотря на установившееся мнение, И. Гаспринский не был единственным пионером в деле распространения этого метода среди российских мусульман, что отмечалось и в самой газете<sup>21</sup>, но являлся, пожалуй, самым успешным его популяризатором.

Наличие дворянского титула и соответствующего ему уровня образования, полученного им в том числе в Москве, обеспечило И. Гаспринскому знание, помимо родного татарского и государственного русского, также французского языка. Хорошее знание французского, в свою очередь, позволило ему найти работу в Париже, где он проживал в 1871–1874 гг. Результатом наблюдений Гаспринского во французской столице стала брошюра «Беспристрастный взгляд на европейскую цивилизацию»<sup>22</sup>, которую он издал в 1885 г. в Стамбуле.

Этот текст конституирует концепцию «мусульманской цивилизации», которую Гаспринский представлял как основанную на достижениях европейского прогресса при сохранении исламских ценностей. Приводимые им в данной публикации аргументы против «слепой» европеизации и призывы к сохранению культурно-религиозных различий свидетельствуют о том, что Гаспринский, будучи человеком своего времени, понимал вызо-

19. В 1892 г. он направил генерал-губернатору Туркестана А. Б. Вревскому, занимавшемуся, в частности, образовательным вопросом для местных мусульман, копию своей записки о состоянии образования в Крыму, подготовленной им ранее для Министерства внутренних дел. В этой записке Гаспринский объяснял слабое стремление мусульман к изучению русского языка недостатками традиционных мусульманских школ, где ученики из-за архаичности учебных программ не могут в достаточной мере изучать арабский язык, не то что говорить по-русски, и поэтому апеллировал к необходимости их перестройки по «новому методу». Однако его письмо осталось без ответа (подробнее см.: Khalid, A. [1998] *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidizm in Central Asia*, pp. 178–179. Berkeley: University of California Press).

20. К читателю // Терджиман, 1907. № 86. 28 дек.

21. Параллельно с ним звуковой метод обучения татарской грамоте применялся в Закавказье (г. Гори и г. Шуша), а закавказский педагог А. О. Черняевский даже опередил И. Гаспринского в публикации учебника по новому методу обучения, который назывался «Родная речь» и был издан в 1882 г. (Подробнее см.: Обозрение жизни // Терджиман, 1884. № 2. 17 янв.).

22. Gasprinskii, I. (1885) *Avrupa medeniyetine bir nazar-i muvazene*. Istanbul.

вы современности как необходимость вписаться в «европейскую культурную рамку», избегая при этом полной ассимиляции. Этот подход впоследствии нашел отражение в его проекте для российских мусульман, в котором он призывал их к интеграции в российское имперское общество путем модернизации по европейскому образцу (через русский язык и «новометодное» образование) с обязательным сохранением культурного партикуляризма (понимаемым им как принадлежность к исламу)<sup>23</sup>.

Известно, что, вернувшись из зарубежных поездок и недолго проработав учителем русского языка в Русско-татарской учительской школе при медресе «Зинджирли», И. Гаспринский занялся политической деятельностью. В 1878–1884 гг. он являлся сначала членом Городской думы, а затем заместителем городского головы и с 1881 г. — городским головой Бахчисарая. Особенно важно отметить в контексте уже известных фактов его биографии, что за недолгий срок в должности городского головы И. Гаспринскому удалось добиться половинного представительства нехристиан (мусульман) в составе Городской думы, несмотря на то, что согласно Городовому Положению 1870 г. количество нехристиан в городском самоуправлении не должно было превышать одной трети<sup>24</sup>. Иными словами, Гаспринский на собственном опыте убедился в том, что «[м]ножество правовых режимов, легитимированных в рамках империи, одновременно утверждали высший авторитет российского правления и позволяли населению в значительной мере управляться самим»<sup>25</sup>. Личные наблюдения подобного характера впоследствии оказали заметное влияние на дискурс «Терджимана» в отношении социально-политического положения мусульман в Российской империи<sup>26</sup>.

После нескольких лет безуспешных попыток основать собственную газету И. Гаспринскому, наконец, удалось в 1883 г. получить лицензию на издание «Терджимана». При этом упорство И. Гаспринского в деле создания собственного печатного органа отража-

23. Тихонова Н. Исмаил Гаспринский об интеграции мусульман в социально-политическое пространство Российской империи // *Minbar. Islamic Studies*. 2022. № 15(3). С. 604–620.

24. Местные известия // Терджиман, 1883. 29 мая; Городовое положение 1870 [гл. 1, с. 35].

25. Burbank, J. (2017) “An Imperial Rights Regime: Law and Citizenship in the Russian Empire”, *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 7(3): 402.

26. Подробнее см.: Тихонова Н. Исмаил Гаспринский об интеграции мусульман в социально-политическое пространство Российской империи. С. 604–620.

ет его понимание того потенциала, которые несли в себе газеты как современный инструмент распространения и популяризации идей. В частности, даже живя в Стамбуле в 1874–1875 гг., И. Гаспринский стремился быть включенным в российское информационное поле, выступая иностранным корреспондентом влиятельной столичной газеты «Новое время»<sup>27</sup>. На материалы данной газеты он впоследствии регулярно ссылался в своем «Терджимане» и даже вел переписку с одним из ее влиятельных авторов М. О. Меньшиковым по вопросу «российско-турецкого сближения»<sup>28</sup>.

Являясь бессменным редактором и издателем «Терджимана» в 1883–1914 гг., И. Гаспринский имел личные контакты и/или вел переписку с различными представителями российских элит — официальными лицами (Вревский В. О., Феоктистов Е. С. и др.), академическими востоковедами (Смирнов В. В., Радлов В. В., Самойлович А. Н., Гордлевский В. А.), журналистами (Остроумов Н. П., Меньшиков М. О., Суворин А. С.). В то же время второй брак И. Гаспринского на Зухре Акчуриной закреплял его статус в среде мусульманской элиты, не в последнюю очередь благодаря родству с влиятельным и богатым родом симбирских купцов Акчуриных. Так, поддержку газете «Терджиман» и ее издателю в разные годы оказывали многие мусульманские «духовные лица», представители буржуазии и дворянства, которых в честь десятилетия издания в 1893 г. Гаспринский поименно перечислил в тематической статье: таврический муфтий, князь Али-бей Хункалов, оренбургский муфтий Селим Гирай-мурза Тевкелев, закавказский шейх-уль-ислам М. Г. Тагиров, санкт-петербургский чиновник Таччеддин Кутлуяров, полковник Исмаил-мурза Муфтизаде (в будущем депутат Госдумы III созыва) и др.<sup>29</sup>

В годы Первой русской революции И. Гаспринский использовал «Терджиман» в том числе как платформу для политической агитации в пользу партии кадетов<sup>30</sup> и аффилированного с ней *Всероссийского мусульманского союза* (1905–1907)<sup>31</sup>, одним из руко-

27. Зайцев И. Письма Исмаила Гаспринского А. С. Суворину и П. П. Вяземскому. // Крымское историческое обозрение. 2019. № 1. С. 175–179.

28. Подробнее см.: Тихонова Н. Идеи российско-турецкого сближения во взглядах и переписке И. Гаспринского и М. О. Меньшикова // Известия Саратовского ун-та. Нов. серия. Сер. История. Международные отношения. 2018. № 18(3). С. 295–298.

29. От редакции // Терджиман, 1893. № 8. 25 февраля.

30. См., например: Мусульманский митинг // «Терджиман», 1905. № 88. 31 октября.

31. Всероссийский союз мусульман (тат. «Бүтүн Русия мусульманларнын иттифакы») — политическое объединение мусульман Российской империи, созданное

водителей которого сам являлся. В то же время на фоне усиления политического контроля за мусульманским населением империи в 1910–1911 гг., когда во властных структурах усилились конспирологические теории об угрозе «пантюркизма/панисламизма», к числу лидеров которых несведущие чиновники часто причисляли И. Гаспринского, на этот короткий период в газету «Терджиман» редакцией был возвращен русский раздел, который с декабря 1905 г. фактически отсутствовал (за редким исключением), но в 1910–1911 гг. стал использоваться для полемики с российскими публицистами по «мусульманскому вопросу».

На фоне кардинально изменившихся социально-политических условий в империи после 1905 г. И. Гаспринский начал в умеренной форме, но последовательно проводить в «Терджимане» идею национально-культурной автономии для российских мусульман<sup>32</sup>. Идею эту, в частности, хорошо резюмирует цитата из опубликованного на страницах газеты думского выступления близкого сподвижника И. Гаспринского, мусульманского депутата С. Максудова: «Таким образом, я заявляю, господа, мы будем жить особой национальностью и будем жить свободно в свободной России»<sup>33</sup>.

### **Религиозный дискурс «Терджимана»: ислам, прогресс и империя**

К религиозному дискурсу «Терджимана» следует отнести «наставительные статьи», в которых посредством обращения к священным книгам редакция передавала свою позицию по тому или иному вопросу в форме «нравоучения» (например о необходимости прилежного труда и наличии определенной степени свободы воли человека); «полезные статьи» по религиозным вопросам практического характера (обрядовость, исполнение мусульманами социальных функций согласно шариатским нормам и пр.); а также «просветительские статьи», в которых новые социальные

в годы Первой русской революции. Лидеры движения неоднократно предпринимали попытки легализации союза, но безуспешно. Идеологически союз придерживался политической линии Конституционно-демократической партии (кадетов) и в коалиции с кадетами вошел в Гос. Думу, в которой на базе союза была сформирована мусульманская фракция.

32. Подробнее см., например: *Тихонова Н.* Исмаил Гаспринский об интеграции мусульман в социально-политическое пространство Российской империи. С. 604–620.

33. Речь Максудова // *Терджиман*. 1910. № 11. 12 марта.

явления популяризировались и объяснялись по аналогии со внутримусульманскими реалиями, в том числе с отсылками к отдельным положениям шариата. К последнему типу относятся статьи, в которых, например, необходимость создания благотворительных обществ по европейскому образцу обосновывалась с позиции урегулирования системы распределения закята<sup>34</sup>, а применение социального страхования — с точки зрения положений ислама о необходимости взаимовыручки внутри уммы<sup>35</sup>.

В рамках религиозного дискурса в газете формировался не только определенный образ российских мусульман и самой газеты, но и ислама как религии. В этом ключе важной задачей редакции была демонстрация прогрессивности ислама и его совместимости с современными реалиями. Обратимся, например, к серии статей «Мусульманская цивилизация»<sup>36</sup> (в тюрк. переводе «Медениет-и исламие»), в которой рассматривается «золотой век» ислама — период культурного и интеллектуального расцвета «мусульманского мира» в VII–XI вв.

Данную серию статей, если рассматривать ее в контексте европейского диспута об исламе рубежа XIX–XX вв., можно считать попыткой опровержения выше уже упоминавшейся лекции Э. Ренана<sup>37</sup>. Опровергая позицию французского исследователя и его единомышленников, И. Гаспринский в то же время следует заданной оппонентами логике повествования, воспроизводя дихотомию «прогрессивность Европы — отсталость ислама», и приводит свои контраргументы в рамках уже заданного дискурса,

34. Благотворение // Терджиман. 1884. № 8. 8 марта.

35. Важный вопрос // Терджиман. 1899. № 47. 20 декабря.

36. Мусульманская цивилизация // Терджиман. 1884. № 22, 17 июня; № 23, 25 июня; № 24, 1 июля; № 27, 30 июля; № 32, 17 сент.; № 35, 16 окт.; № 40, 11 ноябр.; № 45, 19 дек.; 1885. № 1, 8 янв. (в примечаниях к статьям И. Гаспринский указывает источники, на которые опирался при написании, а именно: «История умственного развития Европы» Дж. У. Дрейпера, «Всеобщая география» [Константинополь, 1292 г. Хиджры], «Цивилизация мусульман» Шемседдин Сами-бея [Константинополь, 1296 г.], «История испанского халифатства» [Константинополь, 1276 г.]). Примечательно, что, если по-русски список был передан так, как представлено выше, и первой ссылкой была указана работа Дж. У. Дрейпера, то по-тюркски сначала перечисляются изданные в Турции работы [причем тюркское название данной газетной серии статей повторяет оригинальное название книги Ш. Сами, т. е. «Медениет-и исламие»], а затем уже в конце указывается работа «американского мастера» Дж. У. Дрейпера).

37. Данная серия статей только косвенно ссылается на Э. Ренана, прямое опровержение позиции французского исследователя можно встретить в другой статье И. Гаспринского. См.: Судьбы магометанства // Терджиман. 1883. № 8. 10 июня.

изначально закладывая в данную серию статей посыл о необходимости обосновать техническую и научную отсталость современных ему мусульман на контрасте с известным прогрессом в прошлом (во время «золотого века»).

Русский и тюркский переводы этой серии, однако, имели некоторые расхождения, что в целом было характерно для данной двуязычной газеты. Так, например, в русском варианте одной из статей данной серии И. Гаспринский называет всего две основные причины упадка современной ему мусульманской уммы — крестовые походы и монгольское нашествие<sup>38</sup>, при этом в тюркском варианте указывается уже три причины, с добавлением информации о внутримусульманских смутах и войнах между мусульманскими государствами Газневидов и Сельджуков<sup>39</sup>. Таким образом, тюркский текст был, помимо прочего, направлен на то, чтобы обратить внимание самих мусульман не только на внешние, но и на внутренние причины, приведшие к их нынешнему «отсталому состоянию», и открыть внутримусульманские дискуссии по этому вопросу.

В «Мусульманской цивилизации» И. Гаспринский стремился показать, что именно ислам в эпоху «золотого века» явился для европейцев проводником наследия древнегреческой цивилизации, заложившей в свою очередь основы последующего культурного и технического развития Европы<sup>40</sup>. Тем самым, констатируя преимущество европейской цивилизации от мусульманской, И. Гаспринский на обе аудитории транслировал идею о включенности ислама в мировое культурно-историческое наследие, а тюркоязычной в дополнение доказывал, что в заимствовании европейских научно-технических достижений нет ничего запрещенного для мусульман.

Формируя образ ислама как религии, открытой науке и прогрессу, И. Гаспринский современных ему мусульман представлял как «отсталых» и нуждающихся в просвещении, что подкрепляло образ газеты «Терджиман» в контексте ее просветительской миссии. В этой связи сложно согласиться с выводом Г. Сибгатуллиной о том, что «Все эти эссе, написанные для русскоязычной аудитории, методично представляли ислам как религию, совмести-

38. Мусульманская цивилизация // *Терджиман*, 1884. № 27. 30 июля.

39. Меденит-и исламие // *Терджиман*. 1884. № 27. 30 июля.

40. Sibgatullina, G. "When the Other speaks: Ismail Gasprinskii and the Concept of Islamic Reformation", p. 229. (Следует отметить, что в статье Г. Сибгатуллиной статья Гаспринского, на которую она ссылается, ошибочно именуется «Ислам и цивилизация» вместо оригинального варианта — «Мусульманская цивилизация»).



мую с рациональным мышлением и современным образом жизни, тем самым пытаясь опровергнуть распространенное представление о российских мусульманах как о закостенелых и отсталых гражданах империи»<sup>41</sup>, — выводом, который она делает, сопоставляя другую программную работу И. Гаспринского, «Русское мусульманство», с рядом созвучных эссе под авторством его современников А. Баязитова, А. Девлет-Кильдеева и Мурзы Алима (которого исследовательница представляет как *alter ego* самого Гаспринского).

В действительности же И. Гаспринский часто использовал в отношении российских мусульман термин «отсталые» и другие созвучные ему эпитеты как по-русски, так и по-тюркски<sup>42</sup>, в том числе в «Русском мусульманстве»<sup>43</sup>, таким образом стремясь показать, что прогрессивные взгляды среди мусульман возможны, поскольку заложены в саму суть ислама, но их надо еще популяризовать, а многих «темных» единоверцев еще предстоит «разбудить от сна», в чем, собственно, и состояла многократно артикулируемая ключевая задача «Терджимана».

К примеру, И. Гаспринский усматривал причины отсталости современных ему мусульман в неверных интерпретациях отдельных положений религии: «Отсталость наша в труде, в науках объясняется (конечно, не всецело, а отчасти) неясным представлением учения о предопределении»<sup>44</sup>. Затрагивая вопросы божественного предопределения и тем самым заходя на религиозное поле, для доказательства своей позиции и развенчивания неверных, с его точки зрения, представлений, он прибегал к высказы-

41. Sibgatullina G. "When the Other speaks: Ismail Gasprinskii and the Concept of Islamic Reformation", p. 222.

42. Ср., например: Обзорение жизни // Терджиман. 1884. № 2. 17 янв. («Как далеко ни отстали мы на поприще печати и литературы от других народов, но всё же, слава Богу, имеем зачатки этого святого дела»); а также — Тюркизм // Терджиман, 1907. 13 апреля. («Если в силу исторических и географических условий мы, однако, отстали от многих народов, то это не только не лишает нас права на национальную жизнь и культуру, но, напротив, обязывает интенсивнее к ним стремиться»); или по-тюркски: Миллет огьлу // Терджиман, 1913. № 99. 10 апреля. («Поэт Туктаев... Этого имени не знает Крым, Кавказ и Туркестан, поскольку тому помешали наша отсталость, отсутствие языка, неопытность в литературе...»).

43. См., например: «между тем как современное состояние каких-нибудь бахчисарайцев, казанцев, касимовцев и прочих представляет нам материальную и умственную картину времен Иоанна Грозного, Ермака и Чобан-Гирея, с затхлой атмосферой неподвижности и застоя?» (Гаспринский И. Русское мусульманство: мысли, заметки, наблюдения мусульманина. Полное собрание сочинений. Т. 2: 86–87).

44. Обращение к ученым, улемам // Терджиман. 1899. № 48. 28 дек.

ваниям Пророка, таким как: «Один араб спросил у пророка: завязать ли ноги моего верблюда на ночь или предоставить его воле и попечению Аллаха? Пророк отвечал: “Прежде обвяжи ноги, а затем предоставь воле Божьей”»<sup>45</sup>.

Нарратив об отсталости мусульман в «Терджимане» в то же время был отражением того факта, что современное джадидам состояние «мусульманского мира» представлялось ими как требующее очищения от различных *бидъа*. В «Терджимане» в связи с этим можно встретить следующие заявления:

Суть и смысл ислама и его возвышенных принципов остаются все теми же, чем они были при первых мусульманах, но *изменилось понимание религии и установились ложные отношения к ней*<sup>46</sup>.

Вместе с тем одним из основополагающих методов для обновления и очищения ислама представлялось адекватное применение принципа *иджтихада*. В этом смысле джадида включились в возникший под влиянием Абд ан-Насра ал-Курсави (ум. 1812) в Волго-Уральском регионе в начале XIX в. дискурс о допустимости *иджтихада*, который богослов понимал как «критику того, что он называл разложением ислама через бессмысленную умозрительную спекуляцию (в виде калама)»<sup>47</sup>.

И. Гаспринский стремился через газетные публикации популяризовать саму идею о возможности относительно свободной интерпретации отдельных положений ислама. Так, в 1899 г. в «Терджимане» был объявлен конкурс на лучшую книгу, которая бы интерпретировала необходимость труда и степень свободы воли человека с точки зрения мусульманского права<sup>48</sup>. В итоге редакция газеты присудила премию книге «Теских» («Исправление»), написанной мударрисом из Вятской губернии Абдуллой Нигматуллиным<sup>49</sup>.

Интересно, что, обосновывая необходимость написания подобной книги, редакция в очередной раз констатировала, что в среде российских мусульман сложилось неверное понимание отдельных религиозных положений. В этой связи утверждалось:

45. Недоучка портит дело // Терджиман. 1884. № 5. 8 февраля.

46. Леманов И. Стоит задуматься // Терджиман. 1905. № 64. 16 авг.

47. Подробнее об этом см., например: Аликберов А. К., Бобровников В. О. Бустанов А. К. Российский ислам. Очерки истории и культуры. Москва: ИВ РАН, 2019. С. 384.

48. Обращение к ученым, улемам // Терджиман. 1899. № 48. 28 дек.

49. Премированная книжка // Терджиман. 1900. № 48. 31 дек.

Несмотря на то, что ислам предписывает труд, осторожность, действия, не противные разуму, устанавливает известную свободу воли и действия наряду с учением о предопределении (фатализм), мусульманская масса, *не понимая истинного смысла своего учения в этой его части*, совершает серьезные упущения в жизни<sup>50</sup>.

Делая подобные заявления, редакция «Терджимана» претендовала на роль популяризатора «правильного» ислама.

Следует также отметить, что в числе распространителей неверных представлений об исламе Гаспринский указывал суфиев, к критике которых периодически обращался на страницах газеты, утверждая, в частности, что «среди ишанов и шейхов очень мало ученых и грамотных»<sup>51</sup>. Этот факт, наряду с критикой распространенности среди мусульман идеи об абсолютном божественном предопределении, соотносится с позицией по данным вопросам таких современных ему богословов, как М. Бигиев<sup>52</sup>.

С проблемой репрезентации ислама в газете «Терджиман» напрямую было связано и то, какой образ российских мусульман формировался в контексте их подданства в Российской империи (т. е. в немусульманской стране). В связи с этим следует отметить, что российские мусульмане в газете представлялись как особая, имеющая свои характерные отличия, но неотъемлемая часть мозаичного этноконфессионального тела империи.

Так, в «Терджимане» статьи, касающиеся практических вопросов внутренней жизни мусульман, — публикации духовной литературы, назначений на «духовные должности», вопросов брака, развода, ведения метрических книг и пр., к которым имели или могли иметь отношение такие имперские институты, как Магометанские духовные правления, — лаконично вписывались в имперский дискурс, под которым в данном случае понимается особая форма репрезентации имперскости (принадлежности к империи).

С этой позиции в газете, в частности, обосновывалась необходимость введения духовной цензуры для религиозной мусульманской литературы:

Было бы весьма хорошо, предварительно общей цензуры, подвергать такие [религиозные] книжки просмотру и одобрению подле-

50. Обращение к ученым, улемам // Терджиман. 1899. № 48. 28 дек.

51. Джевап // Терджиман. 1899. № 36. 26 сентября. (на тюрк.)

52. См., например: Бигиев М. *Халк назарына берниче меселелер*. Казань: Умид, 1912. С. 54.

жащих Магометанских духовных правлений, как то делается в отношении духовных книг армяно-григориян, католиков и лютеран, книги коих появляются в свет не иначе как по одобрению духовной власти тех исповеданий<sup>53</sup>.

Однако если по-русски И. Гаспринский просто говорит о том, что духовная цензура со стороны Магометанских духовных правлений могла бы защитить мусульман от «печатной белиберды, часто преподносимой им под именем «духовного чтения», то по-тюркски он непосредственно вменяет данному имперскому институту в обязанность определять «вредное» и «невредное» в духовной мусульманской литературе.

В то же время констатация необходимости духовной цензуры для мусульманской религиозной литературы отвечала проводившейся в газете идее о распространенности в среде мусульман неверных представлений о собственной религии, вносимых в том числе посредством некачественной духовной литературы. В этом контексте в отношении мусульманской массы редакция использовала эпитет «темный люд», которому можно внушить разную «галиматью, под видом религиозно-мусульманской книжки»<sup>54</sup>.

Хотелось бы также обратить внимание на то, что в вышеуказанном примере ситуация внутри мусульманского сообщества в вопросе цензуры сравнивается с таковым у других конфессий (католиков, лютеран, армяно-григориян). Таким образом, отсылками и сравнением с другими конфессиями в газете систематически демонстрировалось имперское разнообразие и то, как Гаспринский его понимал, а именно как «единство в многообразии». Имеется в виду имперская политика в отношении национальных меньшинств, которую Дж. Бурбанк охарактеризовала как «режим имперских прав» и которой со времен Екатерины II в целом придерживались российские власти<sup>55</sup>.

Так, признавая имперское разнообразие, И. Гаспринский в «Терджимане» старался не стереть культурные различия, отличающие мусульман от других подданных Российской империи, а наоборот их подчеркивал (как по-русски, так и по-тюркски). На-

53. К вопросу о татарской печати // Терджиман. 1890. № 5. 9 фев.

54. Там же.

55. Burbank, J. (2017) "An Imperial Rights Regime: Law and Citizenship in the Russian Empire", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 7(3): 397–431.

пример, сообщая о наступлении Нового года по юлианскому календарю, в русской части он указывал:

Мусульманский новый год начинается, как известно, с 1-го Мухаррама, но так как *мы политически и географически русские мусульмане*, то Государственный, гражданский новый год *имеет для всех жителей России одинаковое значение*.

При этом по-тюркски это же утверждение было передано несколько иначе — с дополнительным (отсутствующим в русском тексте) указанием на то, что «гражданский» Новый год наступил *5-го зуль-када* (по хиджре) и что начало христианского года непосредственно для мусульман как российских подданных имеет только «политическое» значение<sup>56</sup>. То есть в том, как он репрезентировал империю и место мусульман в ней, не было противоречия между имперским подданством и принадлежностью к мусульманскому сообществу.

Одним из ключевых методов подчеркивания культурного партикуляризма мусульман как подданных Российской империи было обращение к религиозным установлениям. Присутствие цитат из Корана, хадисов или отдельных положений шариата не только в тюркском, но и в параллельном русском тексте при этом показывает, что редакция стремилась продемонстрировать русскоязычным читателям (в первую очередь чиновникам) то, каким образом до мусульманских подданных лучше доносить официальные указы и распоряжения властей, а именно посредством ссылок на религиозные авторитеты.

В частности, такой прием был использован, когда в 1883 г. российские власти ввиду разразившейся в священных для мусульман местах эпидемии ввели временный запрет на совершение хаджа, находившегося под государственным контролем. В этой связи в газете сообщалось:

*Религиозный закон наш не дозволяет отправляться в те места, где появилась эпидемия, и запрещает также бежать и уходить из тех мест в другие. Таким образом, сомневаться в благой цели упомянутого распоряжения могут лишь люди, ничего не понимающие и не знающие указаний шариата*<sup>57</sup>.

56. Новый год (Йени йыл)// Терджиман. 1905. № 1. 4 янв.

57. Терджиман. 1883. № 13. 15 авг.

Как было отмечено выше, цитаты из Корана и хадисов приводились как в тюркском, так и в русском разделах газеты. Но что отличало русский текст от параллельного тюркского, так это спорадическая секуляризация отдельных религиозных терминов (например, *фард* или *мумин*, которые по-русски передавались как *религиозная обязанность* / *нечто обязательное* и *мусульманин* соответственно) или их разъяснение, которое в тюркском отсутствовало. Подобный прием можно наблюдать в серии статей про *закят*, который только в русском варианте разъяснялся для читателей в качестве «ежегодно выделяемой богатыми мусульманами из своего имущества известной доли в пользу бедных»<sup>58</sup>, а в тюркском это объяснение опускалось. То есть, помимо перевода в узком смысле слова (с одного языка на другой), редакция прибегала к переводу образному, «культурному», когда через объяснение исламских понятий текст делался доступным немусульманской аудитории<sup>59</sup>.

Вышеприведенные примеры свидетельствуют о том, что И. Гаспринский, наряду с другими мусульманскими просветителями рассматриваемого периода, не призывал к полной секуляризации общества и отходу от религии, а напротив, стремился продемонстрировать мусульманам, что, даже встраиваясь в «европейскую культурную рамку», можно и нужно сохранять свою исламскую идентичность.

## Заключение

«Терджиман», как средство массовой информации, стремился распространить и популяризировать среди российских мусульман дискурс, который классифицировался им как «прогрессистский». С этой целью в отрицательном ключе демонстрировалась «отсталость мусульман», которая преподносилась как явление, которое необходимо было искоренить на пути к прогрессу. Проводником в этом смысле и должен был выступить «Терджиман» — как издание, следующее рациональному взгляду на мир.

При этом представленная в самом «Терджимане» дихотомия «прогрессивность — традиционализм» не дает в полной мере представления о том, что вкладывалось джадидами, в частности

58. Саафесь. О закяте // Терджиман. 1904. № 1. 2 янв.

59. О функционировании «культурного билингвизма» в дискурсивных практиках мусульманских интеллигентов, подробнее см.: Бессмертная О. Понимание истории и идентичность автора в возражениях Атауллы Баязитова Эрнесту Ренану. С. 55–82.

И. Гаспринским, в само понятие «прогрессивность» в контексте ислама, поскольку в религиозном дискурсе газеты по форме аргументации обнаруживается определенное сходство с тем, о чем говорили «мусульмане-традиционалисты», которые в своих трактатах также обращались к «золотому веку» ислама, призывали к очищению ислама от вредных новшеств и адекватному применению принципа иджтихада, критиковали суфизм.

Вместе с тем представления о «прогрессивности» с точки зрения европейской аналитической рамки в «Терджимане» вырисовываются вполне четко. Так, И. Гаспринский в своих спорах с оппонентами (Э. Ренаном, Н. Остроумовым и др.) о совместимости ислама и прогресса исходил из дихотомии «прогрессивность Европы — отсталость ислама» в плане научно-технических достижений и строил свои контраргументы в рамках заданного дискурса.

В этой связи следует отметить, что в свою аргументацию, например, в пользу прогрессивности ислама И. Гаспринский органично вплетал цитаты из Корана и хадисов, что говорит о том, что исламский дискурс сохранял для него значимость по своей сути. Вместе с тем «исламская рамка» по-русски (для немусульман) сохранялась в текстах, скорее, как внешняя форма, поскольку через подобный план выражения подчеркивалась сама принадлежность автора к исламу, а по-тюркски (для мусульман) — еще и как внутренняя форма, поскольку в плане содержания ссылка на священные книги придавала авторитетности высказываемым положениям по тому или иному вопросу.

Иными словами, систематическое использование в «Терджимане» ссылок на религиозные установления в обоих вариантах текста (русском и тюркском) указывает на то, что таким образом в тюркской части газетная редакция стремилась говорить на одном языке со своей целевой аудиторией (мусульманами) и доносить свои взгляды в более понятной и лучше аргументированной с их точки зрения форме, а используя тот же прием в русском тексте — подчеркивать культурный партикуляризм мусульман в имперском общественно-политическом поле, а также демонстрировать то, каким образом до мусульман лучше доносить официальную информацию.

Поскольку «Терджиман» был частью общественного дискурса Российской империи, редакция газеты могла в той или иной мере влиять на образ ислама и российских мусульман в представлениях имперской публики. Например, через отсылки к историческому прошлому мусульман демонстрировалась открытость ислама прогрессу, несмотря на текущее отсталое в научно-тех-



ническом плане состояние российских мусульман. В то же время, характеризуя основную массу российских мусульман как «темный люд», который нужно просвещать, в газете подчеркивалась ее «просветительская миссия», тем самым обосновывалась сама необходимость существования подобного мусульманского издания в России.

Важно отметить, что в параллельных русском и тюркском текстах газеты наблюдался ряд существенных различий. Как было показано выше, в русском варианте, в отличие от тюркского, некоторые религиозные понятия могли подвергаться секуляризации, а также в разноязычных текстах происходило смещение акцентов и добавление/исключение отдельных высказываний (например объяснения религиозных терминов по-русски), что в целом объясняется с точки зрения направленности на разные целевые аудитории — мусульман и немусульман соответственно. Таким образом можно говорить об инструментализации двуязычия газеты, в том числе в контексте ее религиозного дискурса.

Пример «Терджимана» показывает, что несмотря на принятое в самой газете деление на «джадидов (прогрессистов) — кадимистов (традиционалистов)»<sup>60</sup>, данная дихотомия не отражает реального положения вещей как минимум с точки зрения методов аргументации по вопросам религии, которые имели определенные сходства у представителей обоих направлений мысли. О необходимости деконструкции этой дихотомии говорят и продолжающиеся дискуссии среди исследователей российского ислама. Так, например, Э. Лаззерини, переосмысляя зарождение джадидизма в одноименной статье<sup>61</sup>, предлагает, отказавшись от принятой дихотомии «джадиды — кадимисты», ввести взамен три категории: традиционные схоластики (те, кого принято относить к «кадимистам»), прогрессивные схоластики (М. Бигиев, Г. Баруди, Р. Фахретдинов) и собственно джадиды (И. Гаспринский, Ю. Акчурин, Х. Фаизханов). Предложенные категории, тем не менее, воспроизводят оппозицию «прогрессивность — традиционализм». Таким образом, признавая, что деконструкция — это важный аналитический инструмент, важно отметить, что исследователям еще предстоит выработать новый терминологический аппарат, который бы адекватно отражал реалии интеллектуальной жизни российских мусульман рассматриваемого периода.

60. См., например: Кадимджилик, джадидджилик // Терджиман. 1909. № 19. 5 мая.

61. Lazzarini, E. "Rethinking the Advent of Jadidism", pp. 132–148.

## Библиография / References

### Архивные материалы

Российский государственный исторический архив (РГИА)

Ф. 776 — Главное управление по делам печати МВД

### Периодика

Переводчик-Терджиман. 1883–1885, 1893, 1899–1900, 1904–1905, 1909.

### Источники

Гаспринский И. Русское мусульманство: мысли, заметки, наблюдения мусульманина // Полное собрание сочинений Исмаила Гаспринского. Т. 1. / Сост.: Сеитваниева Г. Ю., Сеитметова С. А., под ред. Хакимова Р. С. Симферополь: ООО ФОРМА, 2016. С. 82–111.

### Литература

Аликберов А. К., Бобровников В. О., Бустанов А. К. Российский ислам. Очерки истории и культуры. М.: ИВ РАН, 2019.

Бессмертная О. Ю. Понимание истории и идентичность автора в возражениях Аталлы Баязитова Эрнесту Ренану // Islamology. 2019. Т. 9. № 1–2. С. 55–82.

Бигиев М. Халк назарына берниче меселелер. Казань: Умид, 1912.

Ганкевич В. Ю. Исмаил Гаспринский: архивные документы к ранней биографии // Гасырлар авазы (Эхо веков). 2001. № 1(2). С. 136–141.

Зайцев И. В. Письма Исмаила Гаспринского А. С. Суворину и П. П. Вяземскому // Крымское историческое обозрение. 2019. № 1. С. 175–179.

Остроумов Н. П. Что такое Коран? По поводу статей гг. Гаспринского, Девлет-Кильдеева и Мирзы Алима. Ташкент: Типография, арендуема Ф. Б. Базилевским, 1883.

Тихонова Н. Е. Идеи российско-турецкого сближения во взглядах и переписке И. Гаспринского и М. О. Меншикова // Известия Саратовского ун-та. Нов. серия. Сер. История. Международные отношения. 2018. Т. 18. № 3. С. 295–298.

Тихонова Н. Е. Роль крымскотатарской газеты «Переводчик-Терджиман» в этнокультурном и политическом дискурсе в России в 1880–1910-е гг. Дисс. ... канд. ист. наук. СПб., 2019.

Тихонова Н. Е. Исмаил Гаспринский об интеграции мусульман в социально-политическое пространство Российской империи // Minbar. Islamic Studies. 2022. Т. 15. № 3. С. 604–620.

### Archives

RGIA (Russian State Historical Archive)

F. 776 — Glavnoe upravlenie po delam pechaty MVD [Main Directorate for Press Affairs of the Ministry of Internal Affairs]

### Sources

Gasprinskii, I. (1885) *Avrupa medeniyetine bir nazar-i muvazene*. [Critical view on European civilization]. Istanbul: Matbaa-i Ebuzziyya.

Gasprinskii, I. (2016) "Russkoe musul'manstvo: mysli, zametki, nabliudeniia musul'manina" [Russian Mohammadanism: thoughts, notes, observations of a Muslim], in R. S. Khakimov (ed.) *Polnoe sobranie sochinenii Ismaila Gasprinskogo*. T. 1. pp. 82–111. Simferopol': OOO FORMA.

#### Periodics

Perevodchik-Terjiman [Translator]. 1883–1885, 1893, 1899–1900, 1904–1905, 1909.

#### Literature

- Alikberov, A. K., Bobrovnikov, V. O., Bustanov, A. K. (2019) *Rossiiskii islam. Ocherki istorii i kul'tury* [Russian Islam. Essays on history and culture]. M.: IV RAN.
- Bessmertnaia, O. Iu. (2019) "Ponimanie istorii i identichnost' avtora v vozrazheniiakh Atauly Baiazitova Ėrnestu Renanu" [The Vision of History and the author's identity in Ataulla Baiazitov's "Objection" to Ernest Renan], *Islamology* 9(1–2): 55–82.
- Bigiev, M. (1912) *Khalk nazaryna berniche meseleler* [A Few Questions for People to Consider]. Kazan': Umid.
- Burbank, J. (2017) "An Imperial Rights Regime: Law and Citizenship in the Russian Empire", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 7(3): 397–431.
- DeWeese, D. (2016) "It Was a Dark and Stagnant Night (Till the Jadids Come and Brought the Light): Cliches, Biases and False Dichotomies in the Intellectual History of Central Asia", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* (59): 37–92.
- Zaitsev, I. V. (2019) "Pis'ma Ismaila Gasprinskogo A. S. Suvorinu i P. P. Viazemskomu" [İsmail Gasprinskii's Letters to Alexei Suvorin (1876) and Pavel Viazemski (1882)], *Krymskoe istoricheskoe obozrenie* 1: 175–179.
- Kemper, M. (1998) *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889*. Berlin: Schwarz.
- Khalid, A. (1998) *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidizm in Central Asia*. Berkeley: University of California Press.
- Lazzerini, E. (2015) "Rethinking the Advent of Jadidism", *Kazan Islamic Review* (1): 132–148.
- Lazzerini E. (1992) "İsmail Gasprinskii's Perevodchik" [Tercüman: a clarion of modernizm], in H. B. Paksoy (ed.) *Central Asian Monuments*, pp. 143–156. Istanbul: Isis press.
- Meyer, J. (2014) *Turks Across Empires: Marketing Muslim Identity in the Russian-Ottoman borderlands, 1856–1914*. Oxford: Oxford University Press.
- Ostroumov, N. P. (1883) *Chto takoe Koran? Po povodu statei gg. Gasprinskogo, Devlet-Kil'deeva i Mirzy Alima* [What is the Quran? Concerning the articles by Messrs. Gasprinskii, Devlet-Kil'deev and Murza-Alim]. Tashkent: Tipografiia, arenduemaia F. B. Bazilevskim.
- Renan E. (1883) *L'Islamisme et la science: conférence faite à la Sorbonne le 29 mars 1883* [Islam and science: a lecture presented at La Sorbonne on March 29, 1883]. Paris: Calmann Levy Editeur.
- Sibgatullina G. (2022). "When the Other speaks: İsmail Gasprinskii and the Concept of Islamic Reformation", *Journal of Economic and Social History of Orient* (65): 214–241.
- Tikhonova, N. E. (2018) "Idei rossiisko-turetskogo sblizheniia vo vzgliadakh i perepiske I. Gasprinskogo i M. O. Men'shikova" [The Ideas about Russian-Turkish Rapprochement in the Views and Correspondence between I. Gasprinskii and M. O. Menshikov], *Izvestiia Saratovskogo un-ta. Nov. seria. Ser. Istoriia. Mezhdunarodnye otnosheniia* 18(3): 295–298.

- Tikhonova, N. E. (2019) *Roľ krymskotatarskoj gazety "Perevodchik-Terdzhiman" v etnokul'turnom i politicheskom diskurse v Rossii v 1880–1910-e gg.* [Crimean Tatar the "Perevodchik-Terjiman" newspaper and its role in ethnocultural and political discourse in Russia in 1880s–1910s]. PhD Thesis. Saint Petersburg.
- Tikhonova, N. E. (2022) "Ismail Gasprinskii ob integratsii musul'man v sotsial'no-politicheskoe prostranstvo Rossiiskoi imperii" [Ismail Gasprinskii on integration of Muslims into socio-political space of the Russian empire], *Minbar. Islamic Studies* 15(3): 604–620.
- Tuna, M. (2017) "Pillars of the Nation": The Making of Russian Muslim Intelligentsia and the origin of Jadidism", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 18(2): 257–281.

### **Приложение. «Исмаил-бей Гаспринский. К вопросу о национальном движении российских тюрок»**

Оригинал статьи Герхарда фон Менде «Исмаил Гаспринский. К вопросу о национальном движении российских тюрок»<sup>62</sup> (Ismail bey Gasprinski. Zur nationalen Bewegung der Russlandtürken) был опубликован в 1934 г. в немецком научном журнале "Osteuropa"<sup>63</sup>. По части биографии и идеологических воззрений И. Гаспринского статья опирается на материалы вышедшей в том же году в Стамбуле книги крымскотатарского эмигранта, общественно-политического деятеля и публициста Джафера Сейдамета Кырымера (1889–1960)<sup>64</sup> «Гаспыралы

62. Mende von, G. (1934) "Ismail bey Gasprinski. Zur nationalen Bewegung der Russlandtürken" [Ismail Gasprinskii. Concerning the national question of Russian Turks], *Osteuropa* 10(1): 39–44.
63. Журнал *Osteuropa* (Восточная Европа) — немецкий междисциплинарный научный журнал, основанный в 1925 г. переводчиком, публицистом и политиком Отто Гётшем, который также являлся основателем *Немецкого общества изучения Восточной Европы*. Изначально О. Гётш стремился объединить вокруг журнала эмигрантов немецкого происхождения из бывшей Российской империи и Советского Союза (в том числе балтийских немцев, к числу которых принадлежал и Герхард фон Менде). Журнал издавался в 1925–1939 гг., в годы Второй мировой войны издание журнала было временно приостановлено, по всей видимости, ввиду обвинений редакции в «пробольшевистских взглядах». В 1951 г. журнал был воссоздан публицистом Клаусом Менертом и издается по настоящее время. Основные направления политики, истории, культуры, экономики и общества Восточной, Центральной и Юго-Восточной Европы.
64. Джафер Сейдамет (в 1930 г. в Турции принял фамилию Кырымер) после Февральской революции принимал участие во Всероссийском мусульманском конгрессе (май 1917 г., Москва). В краткий период существования Крымской народной республики (декабрь 1917 — январь 1918 г.) занимал должность военного министра и министра иностранных дел. После прихода большевиков бежал в Киев, оттуда в Берлин и Стамбул. В Турции занимал видное место среди российских мусульманских эмигрантов, вместе с Мюстеджибом Улькусалом участвовал в создании журнала *Emel* для крымскотатарской диаспоры. В период оккупации Крыма

Исмаил-бей», в которой фамилия Гаспринского впервые была представлена на турецкий лад (*Gaspıralı*). Несмотря на то, что сам Гаспринский так никогда не подписывался, благодаря книге Дж. С. Кырымера данная вариация впоследствии закрепились за просветителем в турецкой, западной и частично постсоветской исследовательской литературе.

Автор статьи Герхард фон Менде (1904–1963) — немецкий тюрколог и советолог, профессор, общественно-политический деятель. Происходил из семьи балтийских (остзейских) немцев из Риги. В 1919 г. большевиками был убит его отец-банкир, после чего его мать с детьми вынуждена была бежать в Германию.

Герхард фон Менде владел помимо немецкого также русским, украинским, латышским, французским, английским, турецким и др. языками, и состоял в ряде общественных объединений балтийских немцев из бывшей Российской империи, что впоследствии способствовало установлению им широкого круга личных связей среди российской и советской эмиграции в Европе.

С 1927 г. фон Менде изучал русистику и тюркологию в Берлинском университете, а в 1933 г. он защитил кандидатскую диссертацию по теме «Исследования по колонизации Советского союза» (*Studien zur Kolonisation der Sowjetunion*) в Университете Бреслау, после чего в 1935 г. прошел хабилитацию в Берлинской Высшей школе экономики с работой «Национальные устремления тюркских народов России» (*Die nationalen Bestrebungen der Türkvolker Russlands*). В 1936 г. фон Менде выпустил книгу «Национальная борьба российских тюрков»<sup>65</sup>, отдельный раздел в которой посвящен Исмаилу Гаспринскому. В 1938 г. была опубликована его работа «Народы Советского Союза» (*Die Völker der Sowjetunion*), а в 1941 — «Народы Восточных областей» (*Die Völker des Ostraums*)<sup>66</sup>.

На момент написания статьи об И. Гаспринском (1934), с 1933 г. Герхард фон Менде состоял в боевой организации Национал-социалистической немецкой рабочей партии (NSDAP) —

в годы Второй мировой войны вместе с М. Улькусалом посещал Германию. Его книга об И. Гаспринском на долгие годы стала одной из самых цитируемых книг по биографии просветителя, хотя в ней содержится ряд существенных ошибок и неточностей.

65. Mende von, G. (1936) *Der nationale Kampf der Russlandtürken*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

66. Mende von, E., Mende von, B. (2016) *Gerhard von Mende (1904–1963), Ein Bürokrat der mittleren Ebene. Der Versuch einer Quellenkritik*, p. 26. o. O.

штурмовых отрядах (*Sturmabteilung*), из которых вышел в 1936 г.<sup>67</sup>

С сентября 1934 г. он являлся экспертом иностранного отдела Министерства народного просвещения и пропаганды, а с апреля 1936 г. временно замещал вакантное место профессора русских национальных исследований в Зарубежной высшей школе Берлинского университета и одновременно возглавлял там же Институт России (*Russland-Institut*). В 1940 г. Г. фон Менде стал экстраординарным профессором по национальным исследованиям народов Средней Азии на факультете зарубежных исследований Берлинского университета, что определило дальнейшее направление его карьеры в политической сфере<sup>68</sup>.

Так, в годы Второй мировой войны Г. фон Менде руководил Кавказским отделом Императорского министерства оккупированных восточных территорий Третьего рейха (*Ost-Ministerium*). В послевоенный период фон Менде возглавлял Исследовательскую службу Восточной Европы, которая спонсировалась МИД ФРГ и занималась предоставлением информации Федеральной разведывательной службе Германии и ЦРУ<sup>69</sup>.

\* \* \*

В Советском Союзе проживает — согласно переписи населения от 17 декабря 1926 года — чуть менее 17 млн. тюрков<sup>70</sup> (с учетом тюрков-немусульман [якутов, чувашей, алтайцев и др.] — прим. перев.). После украинцев они являются самым многочисленным национальным меньшинством в СССР и превосходят по численности турок в Турции [16,8 млн согласно переписи 1935 г. — прим. перев.]. С поразительным единодушием российская общественность предвоенного периода игнорировала существование этой нации. Она выступала объектом полицейского надзора, в лучшем случае — востоковедения. Дальше этого дело не шло. Ситуация несколько изменилась после Октябрьской революции. Тюркские

67. Ibid., p. 224.

68. Loose, I. (2005) "Der Türkologe Gerhard von Mende (1904–1963)", in Jahr C. (ed.) *Die Berliner Universität in der NS-Zeit. Band 1: Strukturen und Personen*, pp. 62–63. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

69. Meining, S. (2011) *Eine Moschee in Deutschland. Nazis, Geheimdienste und der Aufstieg des politischen Islam im Westen*. München: C. H. Beck.

70. Я не буду здесь вдаваться в критику этой цифры. Отмечу лишь, что сами турки считают, что в СССР проживает около 25 млн тюрков.

народы получили официальное признание своего существования в результате создания нескольких федеративных республик, автономных республик и автономных областей, в рамках которых «национальное» разрешалось развивать как «национальную форму социалистического содержания». Во всяком случае это привело к тому, что отдельные проблемы российских тюрков стали затрагиваться также и в русской литературе, причем появились места довольно интересный материал по довоенному периоду. Однако недостатком этих представлений является то, что они не в состоянии отразить развитие тюркских народов в нацию в рамках существующей концепции, согласно которой национальное как компонент буржуазных воззрений должно быть преодолено интернациональностью рабочего класса, то есть [отразить] то, что составляло содержание последних 40–50 лет жизни тюрков в России. Замалчиваются не тюркские народы как таковые — отдельные племена переживают сегодня свое возрождение в качестве, так сказать, этнографических музейных экспонатов, — а умаляется и принижается их воля к жизни, нашедшая воплощение в их национальных устремлениях. В отрицании национального коммунистическая идеология совпадает с политическими целями русскости (*das Russentum*), и обе они препятствуют свободной оценке и обсуждению происходящего. Литература, издаваемая в СССР на различных тюркских диалектах, не может быть исключением. Как ни силен был национальный подъем среди российских тюрков в годы потрясений (1917–1918 гг.), дискуссия о национальных целях, особенно о проблеме национального самосохранения, сегодня полностью замалчивается, допускается лишь определенный национальный сепаратизм, который приемлем, поскольку приводит к дроблению совокупности российских тюрков на мелкие незначительные народности.

Поэтому носители национально-тюркской идеи могут высказываться только в эмиграции. Но и здесь они связаны определенными опасениями, поскольку открытое обращение к своим национальным требованиям в Турции, которая могла бы стать для этого хорошей почвой, не представляется целесообразным из-за ее дружественных отношений с СССР. Помимо обыденной политической литературы, стремящейся и дальше культивировать идею национального единства тюркских народов, существует лишь небольшое количество работ, в которых делается попытка представить культурные и национальные устремления, развитие и положение российских тюрков в более широком контексте.



К ним относятся, прежде всего, книга «Казанские тюрки» А. Батала (Kazan Türkleri, Istanbul 1925) и недавно вышедшая книга Джафера Сейдамета об Исмаил-бее Гаспринском<sup>71</sup>, которая заслуживает особого внимания как с точки зрения самого автора, так и с точки зрения описываемой в ней личности.

Джафер Сейдамет<sup>72</sup> принадлежит к молодому поколению российских тюркских националистов. Он родился в Крыму в семье зажиточного крестьянина, учился в Стамбуле, бежал оттуда в Париж после того, как его хотели арестовать по наущению агента русской тайной полиции из-за его работы «Угнетенный татарский народ», опубликованной в 1910 г., учился в Сорбонне, а затем в Петербургском университете, участвовал в мировой войне в качестве прапорщика, а после Февральской революции вернулся в Крым, где вместе со своим другом Челеби Челебиевым, национальным революционером, убитым большевиками в 1918 году за свой национализм, пытался создать татарскую Крымскую республику, которая, ввиду слабости татарского элемента в Крыму, задумывалась как «демократическая республика на национально-федеративной основе». Джафер Сейдамет был министром иностранных дел этой республики до своего бегства в 1918 году. Таким образом, он прошел путь развития, характерный для молодых тюркских националистов России. Его можно считать одним из самых сердечных, знающих и способных [людей] в эмиграции. Его книга об Исмаиле Гаспринском, с которой он обращается к турецкой молодежи, — это сигнал об идее национального единства, создателем и поборником которой был Исмаил-бей Гаспринский.

Невозможно за короткий промежуток времени вникнуть в развитие и суть тюркского национализма в России во всех его проявлениях. Столкновение с исламом, влияние Европы через турок-османов и через русскость, попытка подавить племенные особенности, языковой вопрос, территориальные проблемы, позиция по отношению к русскости — вот вопросы, которые необходимо было бы учесть. Фигура Гаспринского, однако, раскрывает основные моменты возникновения и целей российского тюркского национализма, поскольку он воплощает их в себе в полной мере.

71. Kirimli Cafer Seydahmet, Gaspıralı İsmail Bey, Türk Anonim Sirketi, İstanbul 1934, 248 s. (ссылка оставлена в неизменном виде).

72. О К. Сейдамете см. в статье В. Елагина «Националистические иллюзии крымских татар в революционные годы» в журнале «Новый Восток» № 4, с. 190 и далее.

До появления Гаспринского ислам был доминирующим законом жизни российских тюрок. Он объединял их в религиозно-культурную общность и выделял по отношению к внешнему миру как магометан. В Бухаре, ставшей основным центром получения образования для российских тюрок, ислам приобрел ярко выраженный формалистский характер, который препятствовал внутреннему развитию и полностью изолировал российских тюрок от европейских влияний, тем более что они были привнесены врагом — русскостью. Так, примерно к середине XIX века стагнирующая магометанская религиозная община столкнулась с прогрессирующей в экономическом и культурном отношении Европой. Завоевание Туркестана и проигранные войны с Россией ярко выявили эту внутреннюю слабость. Такова была ситуация к моменту появления Гаспринского.

К вопросу о собственной нации Исмаил-бея Гаспринского (1851–1914) подтолкнул русский национализм Каткова, в доме которого он жил во время учебы в Московской военной гимназии [*этот факт не имеет подтверждений и передается в книге Дж. Сейдамета с ошибками — прим. перев.*]. В Константинополе, куда он отправился служить своему народу, и в Париже он познакомился с превосходством европейского мира. Эти два впечатления, пробудившие в нем осознание своей нации и ее отсталости, стали отправной точкой борьбы за культурное и национальное обновление своего народа, которой он посвятил свою жизнь. Они же определили и направления, в которых он развивал свою деятельность. Во-первых, его народ должен был стремиться достичь образовательного уровня европейских наций, чтобы иметь возможность отстаивать свои жизненные интересы, вооружившись равноценным образованием. Этой цели служила его школьная реформа по европейскому образцу [*усул-и джадид — прим. перев.*]. А во-вторых, религиозная общность, которая могла быть ослаблена новыми образовательными целями, должна была быть заменена более тесным и прочным национальным единством. Это, по-видимому, усилило соперничество между религией и нацией, а деятельность Гаспринского была воспринята магометанским духовенством, связанным старыми традициями, как выпад против религии. Но нельзя упускать из виду одно обстоятельство. В России магометане и турки, как правило, совпадают [*значительное число российских мусульман — не турки (чеченцы, ингуши, кабардинцы и др.), так же как не все турки — мусульмане (якуты, чуваш, караймы и др.) — прим. перев.*]. Таким образом, при переходе от преимущественно

религиозно обусловленного к преимущественно национально обусловленному чувству ничего не изменилось в позиции по отношению к русскости. Здесь не требовалось нового разграничения, чтобы религиозная инаковость, в том числе и для ощущения себя как тюрка и магометанина, была полностью поглощена национальной инаковостью. Религия постепенно становилась компонентом национального.

Сам Гаспринский был одновременно и истинным мусульманином, и этническим тюрком. Своей школьной реформой он служил отнюдь не только своему народу, но и всем мусульманским народам, которые пытались преодолеть свою культурную отсталость под натиском Европы. Свои культурные цели, школьную реформу и освобождение женщин он сознательно отстаивал для всего исламского мира, поскольку это были задачи, затрагивавшие весь исламский мир<sup>73</sup>.

Однако подлинное значение Гаспринского лежит в национальной сфере. Он первым попытался объединить как тюрков различные тюркские племена России. В своей газете «Терджиман», которая впервые вышла в апреле 1883 г. и до 1905 г. была единственной газетой в России, издававшейся на тюркском языке [с 1883 по 1905 г. в России выходили и другие тюркоязычные издания — «Кешкюль» (1880–1891), «Зия-и Кавказия» (1880–1884), «Шарк-и рус» (1903–1906), «Туркестанская туземная газета» (1883–1917) — прим. перев.], он обратился к соотечественникам с лозунгом: «Единство в языке, мыслях и делах» [данный лозунг появился в шапке газеты только в октябре 1912 г. — прим. перев.]. Это был призыв сплотиться вокруг тех вопросов, которые можно было с определенным успехом отстаивать в том положении, в котором находились российские тюрки в российском государстве, а именно сохранение родного языка и создание национальных учебных заведений. Он на собственном примере показал, как нужно решать эти два вопроса. Он никогда не смог бы собрать все силы для решения этих задач, если бы не использовал такой современный инструмент, как газета. Через его «Терджиман», в котором он в течение 30 лет «не ставя под угрозу концессии» вновь и вновь пропагандировал свои идеи, волжский тюркок узнавал о потребностях кавказского тюрка. Он первым устано-

73. Гаспринский был инициатором проведения в 1908 г. в Каире Всемирного мусульманского конгресса, который должен был рассмотреть причины отсталости исламских народов и пути ее преодоления [Конгресс в результате так и не состоялся. — прим. перев.].

вил эти связи. Школьная реформа, начатая Гаспринским в 1884 г. с образцовой школы в Бахчисарае и ставшая основой культурного обновления, стала общим достоянием всех российских тюрков.

Усилия Гаспринского по объединению российских тюрков приобрели наиболее яркое национально-тюркское воплощение в языковом вопросе. До этого времени вопрос о тюркском языке не поднимался никем кроме Каюма Насыри из Казани. В интеллектуальной жизни, определявшейся религиозной принадлежностью, использовался арабский, персидский или многословный «тюрки тил» — тюркский язык, основанный на чагатайском, — поэтому отдельные тюркские диалекты, более схожие между собой, чем едва ли возможно в любом другом языке, не имели собственной литературы. Тем более не существовало общепринятой письменности на тюркском языке. Гаспринский был первым, кто попытался создать общий тюркский письменный язык, который он сформировал на основе своего крымского диалекта с сильной привязкой к османскому и из которого постарался по возможности исключить иноязычное влияние — арабско-персидское и русское [*в этом языке присутствовало большое количество арабских, персидских и русских слов, а также персидский изафет.* — прим. перев.]. Этот язык был, несомненно, понятен любому грамотному тюрку. Он распространил его посредством того, что сам на нем писал. Его переняла значительная часть российской тюркской прессы. То, что он не утвердился в полной мере, объясняется, вероятно, тем, что не было достаточно многочисленной, однородной прослойки населения, которая могла бы стать носителем нового языка. Развитие отдельных диалектов в письменные языки все больше и больше оттесняло его назад. Сегодня в СССР ему, похоже, нет места. Здесь сознательно поощряется разделение языков, поскольку это лучший способ побороть идею тюркского национального единства. То, что идея эта была жива в СССР еще до недавнего времени, доказывает дело Султана Али 1929 года [*по всей видимости, имеется в виду Султан-Гали Х.М. (1892–1940).* — прим. перев.]. Однако сегодня открыто продвигать идею национально-тюркского единства можно только в эмиграции, как это сделал Джафер Сейдамет.

*Перевод с немецкого Надежды Тихоновой*



Рональд Люкенс-Булл

## Между текстом и практикой: некоторые идеи относительно антропологии ислама

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-3-4-273-303>

Ronald A. Lukens-Bull

### Between Text and Practice: Considerations in the Anthropological Study of Islam

**Ronald A. Lukens-Bull** — University of North Florida Department of Sociology, Anthropology, and Criminal Justice (Jacksonville, USA). [rlukens@unf.edu](mailto:rlukens@unf.edu)

*The anthropological study of Islam is one that has been plagued by problems of definition. What exactly are we studying? Local practices, universal texts and standards of practice, or something else entirely? At the heart of the question is how anthropologists define Islam. This paper reviews the major trends in the anthropological study of Islam and then suggests plausible theoretical directions for the future. It touches on issues surrounding Orientalism, the “Great- and Little-Traditions” paradigm. It moves between theoretical considerations and “on the ground,” lived examples.*

**Keywords:** anthropology of Islam, Great- and Little-Traditions, Orientalism.

Автор выражает благодарность следующим людям за их комментарии и вклад в подготовку данной статьи: Джону Агилару, Джону Ченсу, Джеймсу Эдеру, Кэтрин Люкенс-Булл, Джеймсу Рапу и Марку Вудворду.

Перевод по: Lukens-Bull, R. A. (1999) “Between Text and Practice: Considerations in the Anthropological Study of Islam”, *Marburg Journal of Religion* 4(2): 1–21.

## 1. Введение

**Н**ЕДАВНО мой коллега, социолог и мусульманин, комментируя очередную мою работу, посетовал на то, что я недостаточно подробно остановился на том «факте», что описываемые мною практики на самом деле не являются исламом, а лишь традициями, подвергшимися исламизации. Он быстро сослался на работу Хобсбаума и Рейнджера<sup>1</sup> в поддержку своего утверждения о том, что я имею дело лишь с выдуманными традициями. Как антрополог, я, конечно, был знаком с тем, что сейчас в антропологии является клише: изобретением традиции. В данной статье я не возвращаюсь к вопросу об изобретении исламов, или локальных исламских традиций, или даже изобретения «универсального ислама». Скорее речь пойдет об изобретении «научных», в частности антропологических, традиций в изучении ислама.

Антропология ислама сопряжена с проблемами определения того, что она изучает: местные практики, универсальные тексты и стандарты практики или нечто иное? В центре внимания находится вопрос о том, что такое ислам. В данной статье рассматриваются основные тенденции в антропологии ислама, а затем — перспективы развития данного исследовательского направления.

## 2. «Ориентализм» и изучение ислама

Вопрос «Что такое ислам?» формируется в сознании каждого ученого под влиянием того, что Талал Асад называет «нарративным отношением» ученого к традиции, которое формируется в зависимости от взгляда на традицию. От того, поддерживает ли человек ту или иную традицию, выступает ли против нее или считает ее нейтральной, зависит то, как он будет ее изучать и писать о ней<sup>2</sup>. Пьер Бурдьё согласен с тем, что «особое отношение антрополога к объекту своего исследования содержит в себе предпосылку теоретического искажения»<sup>3</sup>. Критика ориентализма Эдвардом Саидом демонстрирует, как отношения между уче-

1. Hobsbawm, E., Ranger, T. (eds) (1983) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
2. Asad, T. (1986) *The Idea of an Anthropology of Islam*, p. 17. Washington, D.C.: Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies.
3. Bourdieu, P. (1977) *Outline of a Theory of Practice*, p. 1. Translated by R. Nice. New York: Cambridge University Press.

ным и объектом исследования формируют научную работу. Саид утверждает, что ориентализм — это совокупность теорий о «Востоке» и исламе, основанных на властных преимуществах европейских ученых по сравнению с теми, кого они изучают<sup>4</sup>.

Роберт Фернеа и Джеймс Маларки пишут, что ранние европейские впечатления об арабском мире возникали на фоне исторического противостояния ислама и христианства<sup>5</sup>. Хотя ислам является монотеистическим, в европейском дискурсе подчеркивались различия между ним и христианством. В викторианскую эпоху арабский мир не только представлял собой политическую и религиозную угрозу, но и воспринимался как источник осквернения и эротизма<sup>6</sup>. Саид утверждает, что ислам стал символом террора, разрушения и всего того, что было ненавистно Европе<sup>7</sup>. Такой взгляд на ислам легитимировал колониальную политику<sup>8</sup>.

В самом строгом смысле слова ориентализм XIX в. как академическая дисциплина представлял собой изучение языков, текстов и истории культуры исламских обществ<sup>9</sup>. Часть недавней критики ориентализма XIX в. основана на том, что ученые имели довольно приблизительные представления о мусульманах. Однако Лейн, Вестермарк и Снук-Хюргронье создали описательную этнографию исламских обществ, и их работы во многом не имеют себе равных. Их труды остаются важными источниками данных для сравнительных исследований.

Хотя Лейн, Вестермарк и Снук-Хюргронье имели более непосредственные отношения с объектом изучения, чем многие другие исследователи ислама XIX в., их работы также не избежали критики со стороны Саида. Например, работа Снук-Хюргронье была непосредственно связана с колониальным управлением исламом в нидерландской Ост-Индии. Эдвард Лейн отправился в Египет изучать арабский язык в Аль-Азхаре — учебном заведении, известном тем, что он готовил улемов для всего мира. «Нарративное отношение» Лейна к мистическому и народному исламу

4. Said, E. (1978) *Orientalism*, pp. 31–34. New York: Random House.
5. Fernea, R., Malarkey, J. (1975) “Anthropology of the Middle East and North Africa: A Critical Assessment”, *Annual Review of Anthropology* 4: 184.
6. Ibid., p. 185.
7. Said, E. (1978) *Orientalism*, pp. 59–60. New York: Random House.
8. Hussain, A., Olson, R., Qureshi, J. (1984) “Introduction”, in A. Hussain, R. Olson, J. Qureshi (eds) *Orientalism, Islam, and Islamists*, p. 1. Battleboro, VT: Amana Books.
9. Fernea, R., Malarkey, J. “Anthropology of the Middle East and North Africa: A Critical Assessment”, p. 183.



формируется под влиянием его знакомства с исламом, ориентированным на шариат. Лейн разделяет религиозное поведение и верования на истинно исламские и суеверия. Он относит суфизм, культы святых и джиннов к категории суеверий<sup>10</sup>, оставляя религию для более «серьезных» практик. Хотя Лейн опередил Роберта Редфилда<sup>11</sup> почти на сто лет, в его работах явно присутствует понимание того, что существуют большие и малые традиции.

Критики ориентализма не выступают за отказ от всех работ, созданных востоковедами, и даже признают вклад отдельных ученых. Например, мусульмане высоко ценили труды голландского исламоведа Х.А.Р. Гибба за повторное открытие «утраченных» материалов и сочувственное изучение Ибн Халдуна и Салах Ад-Дина<sup>12</sup>. Однако, по мнению Зия-уль-Хасана Фаруки, даже Гибб имел антиисламские предубеждения, включая его тезис об иудеохристианском происхождении Корана, отказ видеть духовное измерение как на ранних, так и на поздних этапах жизни Мухаммада, а также неспособность понять исламскую концепцию профетизма. Фаруки приходит к выводу, что если даже столь авторитетный ученый был подвержен таким предубеждениям, то чего же можно ожидать от менее авторитетных специалистов<sup>13</sup>.

Саид проводит границу между явным (*manifest*) и скрытым (*latent*) ориентализмом<sup>14</sup> (Saïd 1978:206). Первый относится к академической среде (например, работы Гибба, Лейна и Вестермарка), он развивался и видоизменялся, а сейчас, возможно, уже исчез. Латентный ориентализм является частью народной теории (*folk theory*)<sup>15</sup> и как таковой, скорее всего, сохранится «в процессе формального... обучения»<sup>16</sup>. Саид приветствует работу Клиффорда Гирца как разрыв с ориентализмом, потому что Гирц в первую

10. Lane, E. W. (1860) *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, pp. 222–246. London: John Murray Albemarle Street.

11. Redfield, R. (1956) *Peasant Society and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

12. Hussain, A., Olson, R., Qureshi, J. "Introduction", pp. 3–4; Faruqi, Z. H. (1984) "Sir Hamilton Alexander Roskeen Gibb", in A. Hussain, R. Olson and J. Qureshi (eds) *Orientalism, Islam, and Islamists*, p. 177, 180, 183. Battleboro, VT: Amana Books.

13. Faruqi, Z. H. "Sir Hamilton Alexander Roskeen Gibb", p. 189.

14. Saïd, E. *Orientalism*, p. 206.

15. Народная теория: "(1) основана на повседневном опыте; (2) варьируется между людьми, хотя важные элементы являются общими; и (3) не согласуется с принципами институционализированных [теорий]": Kempton, W. (1987) "Two theories of home heat control", in D. Holland and N. Quinn (eds) *Cultural Models in Language and Thought*, p. 223. New York: Cambridge University Press.

16. Ibid., p. 223.

очередь придерживался антропологии как дисциплины<sup>17</sup>. Однако Саид упускает из виду влияние скрытого ориентализма в работах Гирца. Некоторые из знаний о «Востоке» XIX в. просочились на популярный уровень и сегодня функционируют как народные теории об исламе. Они, в частности, включают в себя представление об исламе как об «ином враге» и находят свое отражение в работах различных современных ученых, в том числе и Гирца. Например, в исследованиях Явы вышеупомянутые народные теории ислама проявляются как тенденция к недоверию, неприязни к исламу и преуменьшению его значения<sup>18</sup>.

Один из возможных путей концептуализации ислама предполагает явное сравнение христианства и ислама. Каждая из этих религиозных традиций рассматривается как различная историческая конфигурация власти и верований, причем христианство располагается преимущественно в Европе, а ислам — на Ближнем Востоке. Асад предполагает, что такая концептуализация является центральной частью ориентализма, но она также стала неявной частью современной антропологии<sup>19</sup>.

Критики ориентализма напоминают об ограничениях анализа, опосредованного культурой. Немусульманин всегда будет подходить к изучению ислама с немусульманскими представлениями о природе мира, религии и человеческой природе. Возникает вопрос, может ли немусульманин изучать ислам, не подвергаясь критике за то, что он проводник ориентализма. По крайней мере, некоторым наиболее экстремальным критикам кажется, что любой критический анализ ислама или исламского общества является «ориентализмом». Я утверждаю, что такая позиция ошибочна. Она предполагает, что только мусульмане могут изучать ислам и делать глубокие выводы. Хотя взгляд изнутри действительно способствует пониманию любой ситуации, иногда у инсайдеров слишком много интересов, чтобы составить ясную картину.

17. Said, E. *Orientalism*, p. 326.

18. Kahin, G. McT. (1952) *Nationalism and Revolution in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press; Geertz, C. (1960) *Religion of Java*. Chicago: The University of Chicago Press; Anderson, B. (1972) "The Idea of Power in Javanese Culture", in C. Holt (ed.) *Culture and Politics in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press. pp. 1–70; Helman, S. (1989) "The Javanese Conception of Order and its Relationship to Millenarian Motifs and Imagery", in A. Seligman (ed.) *Order and Transcendence: the Role of Utopias and the Dynamics of Civilizations*. pp 126–138. Leiden: Brill.

19. Asad, T. *The Idea of an Anthropology of Islam*, p. 3.

Изучая любую религиозную традицию, ее приверженец так или иначе оказывается в плену своей теологической позиции.

### 3. Разнообразие традиций

Частично ответ на вопрос антрополога «Что такое ислам?» подразумевает определение того, что включается в ислам, а что нет. Например, являются ли исламом культы местных духов, святыни и праздники? Для более продуктивного поиска ответов на эти вопросы необходимо сделать шаг назад от ислама. Проблемы антропологии ислама актуальны и для специалистов в области других монотеистических традиций. Джон Боуэн утверждает, что основным препятствием для антропологического изучения монотеизмов является то, что эти религии плохо вписываются в обычную этнографическую модель. Тексты и ритуалы, характерные для монотеизма, выходят за рамки конкретного локуса. Они выводят верующего, а вслед за ним должны выводить и этнографа за пределы деревни в «мировое конфессиональное сообщество»<sup>20</sup>. Боуэн утверждает, что эти ритуалы и тексты «кодируют одинаковость, соответствие, отстраненность от культурной специфики и социальной структуры»<sup>21</sup>. То есть исследователи ищут сходство многочисленных проявлений единой мировой религии. Теперь я перейду к рассмотрению различных теоретических средств, позволяющих справиться с этим разнообразием.

#### 3.1. Большие и малые традиции

Влиятельная модель антропологического изучения мировых религий была предложена Робертом Редфилдом. Он предположил, что все мировые религии и некоторые местные (например, религию майя) можно отнести к «большой традиции» или к «малой традиции»<sup>22</sup>. Первая представляет собой ортодоксальную форму культурного/религиозного центра. Это религия городской элиты, рефлексировавших немногих, она живет в школах и храмах, «сознательно культивируется и передается по наследству»<sup>23</sup>. Большие традиции называют также «текстовыми традициями», «ортодок-

20. Bowen, J. R. (1993) "Discursive Monotheisms", *American Ethnologist* 20(1): 185.

21. Ibid., p. 185.

22. Redfield, R. *Peasant Society and Culture*.

23. Ibid., p. 70.

сией», «философскими религиями», «высокими традициями», «универсальными традициями». Малая традиция — это гетеродоксальная форма культурно-религиозной периферии, включающая в себя многие элементы местных традиций и повседневных практик обычных людей (по оценке Редфилда, в значительной степени не рефлексирующими многими). Малая традиция воспринимается как нечто само собой разумеющееся и не подвергается тщательному анализу, уточнению или совершенствованию. Малые традиции также обозначаются терминами «местная традиция», «низкая традиция», «народная религия».

Модель больших и малых традиций была частью взгляда Редфилда на крестьянские общества как на «полу-общества» с «полукультурами». Редфилд учил нас, что крестьянские общины нельзя изучать так, как будто они изолированы от внешнего влияния; они почти по определению являются частью более широкой цивилизации, которая получает средства к существованию от плодов их труда<sup>24</sup>. Он предполагает, что отношения между крестьянским и другими секторами (торговлей, дворянством/администрацией, религиозной элитой) отражаются в форме их религиозных верований.

Дихотомия большой и малой традиций возникла из попытки понять социальную организацию традиции, особую важность которой в сложных обществах подчеркивает Ричард Антун. Для него этот процесс характеризуется установлением различных религиозных иерархий между народом и элитой через культурных брокеров, выступающих как посредники<sup>25</sup>. Эти иерархии определяют форму религиозной практики, накладывая определенные коммуникативные ограничения<sup>26</sup>. Следовательно, необходимо знать специфику взаимоотношений между приверженцами больших и малых традиций в каждом конкретном случае. Редфилд согласен с тем, что, хотя антропология может интересоваться в первую очередь локальной религиозной практикой, она не может игнорировать взаимодействие между этими двумя аспектами традиции<sup>27</sup>.

Предстоит выяснить, как эти два аспекта взаимосвязаны. Существует неочевидное представление, что для распространения

24. Ibid., pp. 68–69.

25. Antoun, R. T. (1989) *Muslim Preacher in the Modern World*, p. 31. Princeton, NJ: Princeton University Press.

26. Hefner, R. (1987) "The Political Economy of Islamic Conversion in Modern East Java", in W. R. Roff (ed.) *Islam and the Political Economy of Meaning*, p. 74. London: Croom Helm.

27. Redfield, R. *Peasant Society and Culture*, pp. 86, 98.

большой традиции она должна иметь массовый характер, т.е. стать малой традицией. С другой стороны, связь между большими и малыми традициями не односторонняя. Макким Марриотт предположил, что универсализация и парохиялизация представляют собой два способа взаимодействия большой и малой традиций. Универсализация — это процесс превращения локальной традиции в большую традицию или ее часть. В индуизме, по мнению Марриотта, богиня Лаксми, входящая в индуистскую ортодоксию, произошла от местных деревенских богинь<sup>28</sup>. В качестве еще одного примера можно привести ветхозаветную этику, возникшую на основе небольшой традиции племенного народа. Парохиялизация — это процесс, в ходе которого отдельный элемент большой традиции усваивается таким образом, чтобы стать частью локальной религиозной практики<sup>29</sup>. Парохиялизация, или контекстуализация, предполагает «перевод» символов путем извлечения определенных аспектов мировой религии и выражения их в терминах, значимых для местной культуры.

Редфилд утверждает, что эти две традиции взаимозависимы: «Большую и малую традиции можно представить как два течения мысли и действия, различимые, но постоянно перетекающие друг в друга и вытекающие друг из друга»<sup>30</sup>. Возникшая далеко во времени и пространстве большая традиция так или иначе формирует малую традицию, хотя может и не влиять на ее проявления в отдельной деревне<sup>31</sup>.

Сам факт того, что ислам зародился в Аравии, а затем распространился по всему миру, иллюстрирует процесс универсализации. В современном исламе некоторые распространенные практики, такие как джилъбаб (женская одежда, покрывающая голову и доходящая до запястий и лодыжек, но не закрывающая лицо), берут свое начало в арабской культуре, а не в учении Мухаммеда. Однако джилъбаб, платок и другие основанные на шариате практики стали символами ортодоксального ислама, а в некоторых случаях и этническими маркерами<sup>32</sup>.

28. Ibid., pp. 94–96.

29. Ibid., p. 96.

30. Ibid., p. 72.

31. Ibid., p. 70.

32. Ewing, K. P. (1988) "Introduction: Ambiguity and Shari'at — A Perspective on the Problem of Moral Principles in Tension", in K. P. Ewing (ed.) *Shari'at and Ambiguity in South Asian Islam*, p. 2. Berkeley: University of California Press.

Редфилд предполагает, что отношения между большой и малой традицией могут характеризоваться обесцениванием или корректировкой. В первом случае религиозная элита может рассматривать религию простых людей как суеверие. Во втором — учителя традиции могут признать народную традицию религией тех, кто не до конца понимает истины веры; поэтому они терпимо относятся к практикам, которые в противном случае считались бы еретическими<sup>33</sup>. В этом случае, по словам Редфилда, учителя интерпретируют доктрину таким образом, чтобы обеспечить санкцию для местных верований и практики в рамках ортодоксии<sup>34</sup>.

### 3.2. Критика концепции «большой и малой традиций»

Асад считает, что одной из проблем, которую должна решить антропология ислама, является концептуальная организация разнообразия в исламе<sup>35</sup>. Разделение на большие и малые традиции было одним из таких решений, подвергшихся тем не менее критике. Боуэн утверждает, что дихотомия была привлекательна для антропологов, поскольку позволяла им изучать привычные деревни, а проблема понимания текстов оставалась для востоковедов<sup>36</sup>. Боуэн утверждает, что антропологи и другие ученые, изучающие местные формы культуры, искали обряды, мифы или идеи, которые отличали изучаемую ими группу, а не сближали ее с другими мусульманами<sup>37</sup>. Дейл Эйкельман считает, что упоминание больших и малых традиций, как правило, связано с их сопоставлением, а не с исследованием их сложной взаимосвязи<sup>38</sup>. Различение больших и малых традиций также приводит к разделению ученых на тех, кто интересуется локальными формами религиозной традиции, и тех, кто интересуется религиозными текстами<sup>39</sup>. Это, однако, приводит к слишком узкому взгляду на традицию. Универсальные аспекты традиции иногда рассматриваются как ядро ислама, что

33. Redfield, R. *Peasant Society and Culture*, p. 84.

34. Ibid., p. 84.

35. Asad, T. *The Idea of an Anthropology of Islam*, p. 5.

36. Bowen, J. R. "Discursive Monotheisms", p. 185.

37. Ibid., p. 4.

38. Eickelman, D. F. (1982) "The Study of Islam in Local Contexts", *Contributions to Asian Studies* 17: 2.

39. Bowen, J. R. (1993) *Muslims through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society*, p. 4. Princeton, NJ: Princeton University Press.

«придает нормативный и культурный приоритет Ближнему Востоку по сравнению с остальным мусульманским миром»<sup>40</sup>.

Другая проблема этой модели, по мнению Талала Асада, заключается в том, что она заставляет антропологов утверждать, что «ни одна из форм ислама не может претендовать на то, чтобы считаться “более реальной”, чем другая»<sup>41</sup>. Асад, видимо, занимает теологическую позицию в отношении «испорченности» локального ислама и, похоже, предполагает, что большая традиция действительно более реальна, чем малая.

Абдул Хамид эль-Зейн критикует академиков, которые, подобно Асаду, делают теологические утверждения. По его мнению, «и теология, и антропология претендуют на более высокую степень осмысления, чем народные выражения ислама»<sup>42</sup>. Поэтому и те, и другие рассматривают местный ислам как «менее упорядоченные, менее объективные и в чем-то менее полные версии религиозного опыта»<sup>43</sup>. Антропологи часто рассматривают локальные варианты ислама как его разбавленную форму, испорченную магией и суевериями. Эль-Зейн утверждает, что такой взгляд на местные «исламы» подразумевает существование «чистой и четко определенной сущности ислама», даже если она не может быть легко обнаружена<sup>44</sup>. Богословы создают то, что Геллнер<sup>45</sup> рассматривает как традиционное разделение между народным и высоким исламом<sup>46</sup>. Кроме того, богословы рассматривают ислам как «изолированную и ограниченную область значимых явлений», которая по своей природе отличается от других культурных форм<sup>47</sup>.

По мнению Эль-Зейна, дихотомия «народного» (малая традиция) и «элитарного» (большая традиция) ислама бесплодна, так как является частью попытки исламской элиты доминировать в дискурсе о том, что представляет собой настоящая религия<sup>48</sup>. Он утверждает

40. Ibid., p. 6.

41. Asad, T. *The Idea of an Anthropology of Islam*, p. 6.

42. el-Zein, A. H. (1977) “Beyond Ideology and Theology: the Search for the Anthropology of Islam”, p. 243. *Annual Review of Anthropology*.

43. Ibid., p. 243.

44. Ibid., p. 243.

45. Gellner, E. (1981) *Muslim Society*, p. 5. Cambridge: Cambridge University Press.

46. el-Zein, A. H. (1977) “Beyond Ideology and Theology: the Search for the Anthropology of Islam”, p. 241. *Annual Review of Anthropology*.

47. Ibid., p. 241.

48. Ibid., p. 252.



ет, что различные теологические и антропологические интерпретации смысла ислама зависят от предположений, которые определяют и ограничивают то, что можно считать «религиозным» и «исламским». Эти допущения отличают «народ от элиты, настоящий ислам от ложного»<sup>49</sup>. Эль-Зейн считает парадоксальным проводить антропологические исследования народного ислама, используя принципы элитарного ислама<sup>50</sup>. Антун считает, что критика Эль-Зейна не учитывает того факта, что Редфилд имел дело с двусторонним потоком культурных материалов. Он заявляет:

Редфилд предполагал, что большие традиции складываются из малых, и Марриотт и Сингер, среди прочих, зафиксировали такие примеры при изучении индуистского общества и культуры в Индии.

Антун утверждает, что дихотомизация традиций не является бесполезной по своей сути. Однако непродуктивным и даже опасным является утверждение антропологом превосходства большой традиции над малой<sup>51</sup>. Асад неправ, когда хочет, чтобы антропологи заявляли, какая форма ислама «более реальна». Я утверждаю, что окончательная «истинность» теологических утверждений находится вне юрисдикции антропологии.

Игнац Гольдциер еще в 1910 г. высказал мнение, что ошибочно рассматривать ислам как монолитное целое<sup>52</sup>. Разнообразие в исламе, выходящее далеко за рамки суннитско-шиитского раскола, проявляется с момента его появления и постоянно развивается. Многие впоследствии отмечали, что для мирового исламского сообщества в целом и отдельных его элементов, в частности, характерно культурное разнообразие<sup>53</sup>. Ни большие, ни малые традиции не представляют собой единое целое, даже малая традиция одной деревни не является единой<sup>54</sup>, так как на обоих уровнях существует индивидуальная интерпретация в богословии и практике.

49. Ibid., p. 249.

50. Ibid., p. 246.

51. Antoun, R. T. *Muslim Preacher in the Modern World*, p. 43.

52. Goldziher, I. (1981) *Introduction of Islamic Theology and Law*, p. 4. Princeton, NJ: Princeton University Press.

53. Davies, M. W. (1988) *Knowing One Another: Shaping an Islamic Anthropology*, p. 63. NY: Mansell Pub.

54. Antoun, R. T. *Muslim Preacher in the Modern World*, p. 39.

#### 4. Разнообразие и дискурс

Если, как предполагает современная наука, мы не можем использовать различие между большими и малыми традициями, то мы должны найти другой способ решения проблемы разнообразия ислама. Талал Асад предлагает три общих антропологических решения этой проблемы. Первое предполагает, что «не существует такого теоретического объекта, как ислам», и поэтому нет необходимости изучать различия между мусульманскими обществами. Вторая использует ислам как ярлык для «набора различных предметов, каждый из которых информанты обозначили как исламский». Третий считает, что ислам — это «особая историческая тотальность, которая организует различные аспекты социальной жизни»<sup>55</sup>. Буквально в одном абзаце Асад поспешно отказывается от первых двух подходов и сосредотачивается на третьем, но также приходит к выводу о его неприемлемости. В качестве альтернативы он предлагает определение ислама как дискурсивной традиции. Ниже я рассматриваю более подробно все три подхода, отмечая моменты, которые Асад упустил из виду, с моей точки зрения, а именно: определенную ценность первых двух подходов и некоторые проблемы с третьим.

По мнению Асада, подход, предполагающий отсутствие такого теоретического объекта, как ислам, характерен для статьи Абдула Хамида эль-Зейна «За пределами идеологии и теологии: в поисках антропологии»<sup>56</sup>. Этот подход, по мнению Асада, предполагает «существование различных форм ислама, каждая из которых в равной степени реальна»<sup>57</sup>. Вклад эль-Зейна в научный дискурс об исламе заключался в альтернативе эссенциалистским подходам к исламу. Эль-Зейн предложил заменить термин «ислам» на «исламы»<sup>58</sup>. Дейл Эйкельман утверждает, что такой подход подчеркивает множественность выражений ислама и не отдает предпочтения одним выражениям перед другими<sup>59</sup>. В статье эль-Зейна содержится опровержение критики Асада. Эль-Зейн критикует любую антропологическую работу, которая занимает

55. Asad, T. *The Idea of an Anthropology of Islam*, p. 1.

56. el-Zein, A. H. "Beyond Ideology and Theology: the Search for the Anthropology of Islam".

57. Asad, T. *The Idea of an Anthropology of Islam*, p. 2.

58. el-Zein, A. H. "Beyond Ideology and Theology: the Search for the Anthropology of Islam".

59. Eickelman, D. F. (1987) "Changing Interpretations of Islamic Movements", in W. R. Roff (ed.) *Islam and the Political Economy of Meaning*, p. 19. London: Croom Helm.

теологическую или квазитеологическую позицию по отношению к местным традициям. Неоднократные утверждения Асада о том, что антропология должна уметь определять, какие формы ислама наиболее реальны, относятся именно к этой категории теологически настроенной антропологии.

Парадоксально, но вариант подхода «ислама не существует» встречается в ближневосточных исследованиях, когда некоторые антропологи считают ислам непроблематичным и статичным предметом исследования, а значит, им нет нужды заниматься разнообразием ислама. Предполагается, что если ученый имеет базовое представление об исламе, то нет необходимости исследовать местный ислам. Таким образом, эти ученые склонны рассматривать любую культуру как локальную. Например, книга Абу-Лугод «Завуалированные чувства: честь и поэзия в бедуинском обществе»<sup>60</sup> содержит мало ссылок на ислам и не затрагивает его в сколько-нибудь значительной степени. В другом месте Абу-Лугод утверждает, что ошибочно рассматривать все практики и дискурсы в арабском мире как связанные с исламской традицией<sup>61</sup>. Хотя она и права, чрезмерно усердное применение этого подхода предполагает возможность изучения исламского общества, не рассматривая природу ислама в его местном контексте. Асад обвиняет Майкла Гилсенана в недостатках второго подхода, заявляя:

Идея [Гилсенана], которую он перенял у других антропологов, что ислам есть просто то, что мусульмане повсюду говорят, что он есть, не подходит хотя бы потому, что повсюду есть мусульмане, которые говорят, что то, что другие люди принимают за ислам, на самом деле вовсе не является таковым<sup>62</sup>.

Асад недооценивает работу Гилсенана<sup>63</sup>. Ведь тот не рассматривает ислам как то, что мусульмане в той или иной местности считают исламом, а исследует сложный характер ислама. Он рассматривает то, как некоторые его ключевые категории (барака, улема и т. д.) варьируются в арабском мире. Гилсенан утверждает,

60. Abu-Lughod, L. (1986) *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press.

61. Abu-Lughod, L. (1989) "Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World", *Annual Review in Anthropology* 18: 294.

62. Asad, T. *The Idea of an Anthropology of Islam*, p. 2.

63. Gilsenan, M. (1982) *Recognizing Islam*. London: Croom Helm

что определение ислама для мусульман в современном мире сегодня является предметом дискуссий и действий в контексте политики национальных государств, борьбы за энергоресурсы, соперничества сверхдержав и зависимости. Что такое умма, исламская община, как и где формируется иджма (консенсус)? Что такое исламское правление и в каких формах и институтах оно должно воплощаться?<sup>64</sup>.

Гилсенан рассматривает определение социальных элементов как исламских или неисламских как часть политического процесса,

в ходе которого определенные классы и группы, политически и экономически доминирующие в обществе, узаконивают форму религии, которая все больше соотносится со специфически классовым представлением о том, как ислам должен определяться, практиковаться, изучаться, преподаваться и утверждаться. Это и будет «настоящий» и легитимный ислам...<sup>65</sup>

Абу-Лугод одобряет работу Гилсенана за его позицию по поводу социальных сил в исламе и «фундаментального уважения к простым людям, через которых он пришел к познанию ислама...»<sup>66</sup>.

Асад утверждает, что книга Эрнеста Геллнера «Мусульманское общество»<sup>67</sup> является наиболее амбициозной попыткой описать ислам как «отличительную историческую тотальность, которая организует различные аспекты социальной жизни»<sup>68</sup>. Геллнер начинает свою книгу словами:

Ислам — это модель социального порядка, которая предполагает существование свода правил, вечных, предписанных Богом и не зависящих от воли людей, которые определяют правильное устройство общества<sup>69</sup>.

Геллнер продолжает, утверждая, что хотя иудаизм и христианство также являются особыми социальными порядками, они в меньшей степени по сравнению с исламом определяют обще-

64. Ibid., pp. 14–15.

65. Ibid., p. 211.

66. Abu-Lughod, L. "Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World", p. 295.

67. Gellner, E. *Muslim Society*.

68. Asad, T. *The Idea of an Anthropology of Islam*, p. 1.

69. Gellner, E. *Muslim Society*, p. 1.

ственное устройство, так как тот быстро стал религией политической элиты<sup>70</sup>. Однако даже после того, как христианство было принято римскими императорами, политика стала тесно связана с христианством. Современными примерами такой связи могут служить «теология освобождения» в Латинской Америке или «моральное большинство» в США<sup>71</sup>.

Во многих антропологических исследованиях ислама воспроизводится социологический фокус Геллнера. В некотором смысле предполагается, что идеологические аспекты ислама настолько схожи с христианством, что, как считается, они мало влияют на жизнь в мусульманском обществе. Геллнер основывает свою модель на взаимодействии между городами и племенами в арабских странах Ближнего Востока и Северной Африки<sup>72</sup>. При этом он явно упускает из виду влияние ислама в Юго-Восточной Азии, Африке к югу от Сахары и в других неарабских исламских регионах. Одним из следствий такого подхода является утверждение, что те, кто не следует культурным обычаям арабов, не являются хорошими мусульманами. Такова позиция некоторых современных мусульманских реформаторов; антропология опять занимает теологическую позицию.

Геллнер использует понятия Дэвида Юма о «потоке и оттоке» политеизма и монотеизма, утверждая, что естественной частью человеческого опыта является циклическое движение от политеизма к монотеизму и обратно. Ни одно из этих движений, как к монотеизму, так и от него, не основано на рациональной мотивации. Геллнер утверждает, что возвращение к политеизму знаменуется тем, что Бог делит сцену с другими важными фигурами. Поэтому язычество имеет своих героев, католицизм — своих святых, а ислам — своих дервишей<sup>73</sup>. Он считает, что популярный ислам с его святыми, гробницами и мистиками — это политеизм, с чем охотно согласятся многие мусульмане-фундаменталисты.

Хотя Асад видит слишком мало ценности в подходах к исламу, отличных от его собственного, его определение ислама как дискурсивной традиции является полезным. Подходы, которые Асад поспешно отвергает, содержат два важных напоминания. Первый говорит о том, что ошибочно изучать ислам, руководствуясь монолитной, эссенциалистской концепцией ислама; форм ислама мо-

70. Ibid., p. 2.

71. Asad, T. *The Idea of an Anthropology of Islam*, p. 3.

72. Ibid., p. 5.

73. Gellner, E. *Muslim Society*, pp. 9–11.

жет быть столько же, сколько и мусульман. Второй говорит о том, что нам крайне важно учитывать самоидентификацию мусульман. Если кто-то называет себя мусульманином и идентифицирует определенные практики как исламские, мы, как ученые, должны начать с принятия этого утверждения как истинного, а затем изучить, чем эти практики отличаются от практик других мусульман. Вопрос, который необходимо исследовать, заключается в том, почему существуют различия между различными группами, причисляющими себя к мусульманам. Именно в этом смысле наиболее полезной оказывается асадовская концепция ислама как дискурсивной традиции, которая говорит о том, что ислам постоянно перестраивается, чтобы соответствовать постоянно меняющемуся миру.

Асад утверждает, что антропологи ислама, в первую очередь Гирц и Геллнер, игнорируют роль дискурсов коренных народов в этой традиции<sup>74</sup>. Асад опровергает предположение Эйкельмана о том, что необходимо найти золотую середину между большой и малой традициями ислама<sup>75</sup>, предлагая антропологии ислама вместо правильного уровня анализа правильные концепции, к коим относится «дискурсивная традиция»<sup>76</sup>. Именно в дискурсе, а не в социальной структуре или политическом стиле можно найти объединяющие принципы ислама<sup>77</sup>. Дискурсивная природа ислама означает, что повсюду в исламе решается вопрос о том, что допустимо (халяль) и что недопустимо (харам)<sup>78</sup>. Асад утверждает, что антропологические исследования ислама должны исходить из того же предположения, что и мусульмане: ислам — это дискурсивная традиция, которая «соотносит себя с основополагающими текстами Корана и хадисов»<sup>79</sup>.

Асад определяет дискурсивную традицию как дискурс, направленный на обучение практикующих правильной форме и цели той или иной практики. Кроме того, она стремится концептуально связать прошлое и будущее через настоящее. Однако, как утверждает Асад, не все, что говорят и делают мусульмане, входит в исламскую дискурсивную традицию<sup>80</sup>.

74. Asad, T. *The Idea of an Anthropology of Islam*, p. 8, 9.

75. Eickelman, D. F. "The Study of Islam in Local Contexts", pp. 1–18.

76. Asad, T. *The Idea of an Anthropology of Islam*, p. 14.

77. Ibid., p. 11.

78. Davies, M. W. *Knowing One Another: Shaping an Islamic Anthropology*, p. 62.

79. Asad, T. *The Idea of an Anthropology of Islam*, p. 14.

80. Ibid., pp. 14–15.

До сих пор центральный вопрос о содержании исламского дискурса оставался в стороне. Рофф утверждает, что это нередко связано с диалектикой идеального и реального<sup>81</sup>. Часто речь идет о том, как жить мусульманам в не совсем идеальном мире, о роли шариата и о том, как сбалансировать с ним местные практики. Вопросы о дозволенности являются ключевыми в исламском дискурсе.

Восприятие ислама как дискурсивной традиции не уникально: другие монотеистические традиции (христианство и иудаизм) также можно определять через эту концепцию<sup>82</sup>. Фактически все мировые религии и основные идеологии (например, марксизм) могут быть отнесены к дискурсивным традициям. Однако в своей озабоченности определением запретного (харам) и разрешенного (халяль) ислам представляется уникальным кейсом.

Асад критикует других антропологов за то, что они не рассматривают дискурсы коренных народов, однако, с другой стороны, в его описании исламского дискурса слишком много внимания уделяется Корану и хадисам. Асад отвергает взгляд Гилсенана на дискурсивную (или дискуссионную) природу ислама как слишком далекую от Корана и хадисов. Хотя эти тексты, безусловно, играют определенную роль в исламском дискурсе (как локальном, так и межобщинным), в него включаются и другие тексты (тексты различных исламских мыслителей, как современных, так и прошлых), местные проблемы и местные практики.

Асад предлагает необходимую поправку к неграмотному подходу антропологов к религии, о чем подробно пишет Абу-Лугод. Под этим она подразумевает, что антропологи, как правило, не имеют доступа к архивам и текстам, которые могли бы пролить свет на наблюдаемое ими поведение. Хотя Абу-Лугод приветствует эту «здоровую склонность к поиску религии в том, что люди говорят и делают», она признает необходимость для антропологов исследовать тексты<sup>83</sup>. Действительно, даже очень известные этнографы допускали аналитические ошибки из-за недостаточного знания исламских текстов<sup>84</sup>.

81. Roff, W.R. (1988) "Whence Cometh the Law? Dog Saliva in Kelantan, 1937", in K.P. Ewing (ed.) *Shari'at and Ambiguity in South Asian Islam*, p. 26. Berkeley: University of California Press.

82. Bowen, J.R. *Muslims through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society*.

83. Abu-Lughod, L. "Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World", p. 297.

84. Geertz, C. *Religion of Java*; Geertz, C. (1968) *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: The University of Chicago Press.



Большинство дискуссий о религиозных текстах и их взаимоотношениях с местными исламами, как представляется, предполагает некое единое позиционирование текстов по отношению к народной практике. Однако, как отмечает Мессик, исламские тексты поливокальны<sup>85</sup>. Есть противоречивые хадисы, а тексты меньшей значимости гораздо чаще порождают разногласия по целому ряду теологических и правовых вопросов. Исламский дискурс существует не только между текстами и практикой, но и между различными практиками.

Боуэн утверждает, что в исламском дискурсе существует напряжение между местной ситуацией и универсальными аспектами ислама, которое является ключевым в жизни многих мусульман<sup>86</sup>. Он отмечает, что новое поколение ученых стало обращать внимание на это напряжение. Отправной точкой для них стала «социальная жизнь религиозного дискурса: как создаются, читаются и перечитываются письменные тексты и устные традиции»<sup>87</sup>. Боуэн считает, что рассмотрение ислама в терминах отдельных местных «исламов» рискует заслонить «как исторические связи между различными мусульманскими обществами, так и сильное ощущение многими мусульманами внешнего, нормативного ориентира для своих идей и практик»<sup>88</sup>. В то время как Асад хотел бы сосредоточить дискурс вокруг Корана и хадисов, Боуэн и другие исследователи предлагают включить в него как другие религиозные тексты, так и другие «основы исламского знания», например устные традиции и системы космологических представлений<sup>89</sup>.

Если мы хотим подойти к исламу как к дискурсивной традиции, мы должны серьезно отнестись к самоидентификации мусульман. Хотя Рофф поддерживает этот тезис, он определяет «мусульманина» узко — как того, кто принимает шариат (исламский закон)<sup>90</sup>. Якобы отвергая эссенциалистские взгляды на ислам<sup>91</sup>

85. Messick, B. (1988) "Kissing Hands and Knees: Hegemony and Hierarchy in Shari'a Discourse", *Law and Society Review* 22(4): 637.

86. Bowen, J. R. *Muslims through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society*, p. 7.

87. Ibid., p. 7.

88. Ibid., p. 7.

89. Ibid., p. 10; Abu-Lughod, L. "Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World", p. 297.

90. Roff, W. R. (1987) "Islamic Movements: One or Many?", in W. R. Roff (ed.) *Islam and the Political Economy of Meaning*, p. 31. London: Croom Helm.

91. Roff, W. R. (1987) "Editor's Introduction", in W. R. Roff (ed.) *Islam and the Political Economy of Meaning*, p. 1. London: Croom Helm.

в своем предпочтении шариату, на самом деле он вновь попадает в эту ловушку, так как может легко игнорировать дискурс тех, кто является мусульманами, но не обязательно следует шариату. Как в Персии, так и на Яве существуют истории о святом суфии<sup>92</sup>, который провозгласил, что шариат предназначен только для простых людей, нуждающихся в руководстве, чтобы различать добро и зло, но может игнорироваться продвинутыми мистиками. Святой был осужден не за веру, а за то, что публично обсуждал ее и тем самым мог ввести людей в заблуждение<sup>93</sup>.

Приведенные Марком Вудвордом определения компонентов исламского дискурса проливают свет на его природу. Универсалистский ислам, с которым взаимодействуют местные исламы, — это гораздо больше, чем Коран и хадисы. Он включает в себя такие ритуалы, как хадж, саяят, ид аль-адха, ид аль-фитр, пост в Рамадан и проч. Однако местные исламы не вступают в дискурс со всем универсалистским корпусом ислама. По мнению Вудворда, принятый (received) ислам — это часть универсалистского ислама, присутствующая в конкретных локальных контекстах. Наконец, к местным исламам относятся устные и письменные ритуалы и тексты, неизвестные за пределами конкретного контекста, возникающие в результате взаимодействия местной культуры и принятого ислама<sup>94</sup> и к тому же взаимодействующие друг с другом<sup>95</sup>.

Ричард Антун предлагает пять перспектив, которые полезны для понимания дискурсивной природы традиций. Во-первых, это подход к самим верованиям или текстам, который «предполагает сортировку элементов в тексте, отмечая смешение малых и больших элементов традиции». Сам Антун рассматривает набор проповедей. Сюда же можно отнести школьную программу, мифы, сказки, объяснения ритуальных практик<sup>96</sup>. Во-вторых, это перспектива связующего и интерпретатора (например, проповедника) как культурного брокера, который должен быть частью общины во имя эффективной передачи традиции<sup>97</sup>. Оставшиеся

92. На Яве святой идентифицируется как Сех Сити Дженар, а в Персии — как аль-Халладж.

93. Woodward, M. (1989) *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, p. 192. Tucson: University of Arizona Press.

94. Woodward, M. (1988) "The Slametan: Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam", *History of Religions* 28(1): 87–88.

95. Ibid., p. 65.

96. Antoun, R. T. *Muslim Preacher in the Modern World*, p. 5.

97. Ibid., pp. 65–66.

перспективы связаны с когнитивной системой, социальной структурой и простым народом<sup>98</sup>.

Одним из мест взаимодействия текстовых традиций и местных проблем в этом дискурсе является пятничная проповедь (хутба)<sup>99</sup>, которую Антун описывает как «формальное устное выступление, произнесенное и разделенное на части в соответствии с установленными правилами и перемежающееся с известными молитвенными формулами, стихами Корана и преданиями Пророка». Но более того, «это возможность для проповедника артикулировать официальное религиозное послание ислама в связи с потребностями общины, ее проблемами и мировоззрением»<sup>100</sup>.

Исламское образование — еще один локус этого дискурса. Соебарди и Вудкрофт-Ли отмечают роль песантренов (исламских школ) в распространении ислама в сельской местности на Яве<sup>101</sup>. Джонс утверждает, что многие проблемы в исламской литературе Юго-Восточной Азии, похоже, связаны с нуждами общин, для которых писали авторы<sup>102</sup>. Религиозный учитель использует тексты и традиции для духовного обогащения своих последователей. При этом затрагиваются конкретные нужды и проблемы, и форма местных проблем будет влиять на особенности религиозного наставления и вторичных текстов. Эта специфически местная инструкция будет повторяться преподавателями в образовательной цепочке.

Исламский дискурс давно включает в себя транснациональную коммуникацию. На протяжении нескольких столетий идеи распространялись по исламскому миру через странствующих ученых. Сначала Мекка, а затем Каир стали центрами исламского обучения, куда приезжали учиться люди от Берега Слоновой Кости до Минданао<sup>103</sup>. По возвращении домой бывшие студенты привлекали своих учеников, распространяя идеи, полученные в этих учебных центрах. Не все преподаватели в этих учебных центрах были арабами. Например, в XIX в. несколько видных ученых в Мекке были вы-

98. Ibid., p. 5.

99. Ibid., p. 13.

100. Ibid., p. 13.

101. Soebardi, S., Woodcroft-Lee, C. P. (1982) "Islam in Indonesia", in R. Israeli (ed.) *The Crescent in the East: Islam in Asia Major*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

102. Johns, A. (1975) "Islam in Southeast Asia: Reflections and New Directions", *Indonesia* 19: 33–55.

103. Roff, W. R. "Islamic Movements: One or Many?", p. 36.

ходцами с Малайского архипелага<sup>104</sup>. Кроме того, тексты широко распространялись между различными исламскими обществами<sup>105</sup>. Рофф приводит обсуждение, произошедшее в 1937 г. в Келантане (Малайя) об оскверняющем свойстве собачьей слюны, которое привлекло улемов далеко за пределами Малайского региона<sup>106</sup>.

Остается вопрос: каковы критерии отбора того, что включаетсЯ в дискурс, а что нет? Асад считает, что практика является исламской, если «она санкционирована дискурсивной традицией ислама и ей обучают мусульман — будь то алим, хатиб, суфийский шейх или необучаемый родитель»<sup>107</sup>. Что сам Асад включал и чего не включал, неясно. Вудворд утверждает, что эти критерии должны не фокусироваться на шариатских представлениях о благочестии, а скорее учитывать «степень, в которой основные символы, верования и способы религиозного действия вытекают из интерпретации мусульманских текстов и традиций»<sup>108</sup>.

Большой вклад в теорию дискурсивного ислама вносят понятия «сунна» и «иджма». Самое базовое определение сунны — кодифицированные традиции<sup>109</sup>. Для установления сунны необходим консенсус ученых (иджма), при выработке которого может быть оставлено место для иджтихада (индивидуального толкования). В какой степени сунна может рассматриваться как постоянно развивающаяся? В какой степени по мере распространения ислама сунна переосмысливалась локальными учеными?

На эти вопросы Дэвис отвечает предположением о том, что процедура фикха (юриспруденции) была разработана для того, чтобы понять, как применить ислам в культурных условиях, отличных от Аравии<sup>110</sup>. Ученые принимали решения о том, что является халялем (дозволенным) и что харамом (запретным), и тем самым формировали сунну ислама. Дэвис заявляет:

104. Snouck Hurgronje, C. (1931) *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*, pp. 276–279. Leiden: E. J. Brill; Dhofier, Z. (1982) *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, p. 89. Jakarta: LP3ES.

105. Johns, A. (1965) *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*. Canberra: Australian National University

106. Roff, W. R. “Whence Cometh the Law? Dog Saliva in Kelantan, 1937”, p. 29.

107. Asad, T. *The Idea of an Anthropology of Islam*, p. 15.

108. Woodward, M. “The Slametan: Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam”, p. 62.

109. Gellner, E. *Muslim Society*, p. 63.

110. Davies, M. W. *Knowing One Another: Shaping an Islamic Anthropology*, p. 63.

Проверка (аль-урф) обычаев и практики, подчиненных категориям халяль и харам, была одним из способов утверждения обычаев и введения их в культурное тело ислама. Все, что не было прямо запрещено, было разрешено в соответствии с этой концепцией, а поскольку сам Пророк предостерегал от обременительных ограничений, утверждение местных обычаев соответствовало концептуальной схеме<sup>111</sup>.

Процесс инкорпорации обычаев в ислам основывается на общественных интересах и пользе<sup>112</sup>. Таким образом, если местная практика не противоречит целям ислама, то она принимается и трансформируется в исламскую. Однако значение понятия «иджма» изменилось с общего консенсуса на консенсус ученой элиты<sup>113</sup>. Этот сдвиг предполагает, что любое представление о дискурсивной традиции, основанной на иджме, исключает народное мнение как часть дискурса.

## 5. Критика дискурсивного подхода

Хотя идея дискурсивных традиций кажется свежей, неясно, насколько этот подход действительно нов. Во-первых, Маршалл Ходжсон предлагал такой подход еще в 1950–1960-х гг.<sup>114</sup> Во-вторых, хотя парадигма Редфилда действительно была излишне механистичной, она требовала изучения взаимодействия больших и малых традиций. Фактически идея «дискурсивных традиций» — это парадигма Редфилда, облеченная в современный жаргон. Редфилд был прав: люди, практикующие малую традицию, склонны иметь представление о более широкой традиции. Но концепция дискурсивных традиций — это не совершенно новая парадигма, а то, что введено индивидуальными участниками дискуссии. Дихотомия большой и малой традиций, как и многие теоретические работы 1950-х гг., была слишком функционалистской. Дискурсивный подход к традиции может преодолеть эту опасность, но и его следует применять осторожно.

Чтобы в полной мере понять значение ислама как дискурсивной традиции, необходимо разобраться в природе социального дискурса. Дискурс можно определить как процесс конструирования общих

111. Ibid., p. 62.

112. Ibid., p. 62.

113. Messick, B. (1988) "Kissing Hands and Knees: Hegemony and Hierarchy in Shari'a Discourse", *Law and Society Review* 22 (4): 645.

114. Eickelman, D. F. "Changing Interpretations of Islamic Movements", p. 18.

смыслов, который обязательно является социальным, хотя может и не требовать от участников взаимодействия лицом к лицу; взаимодействие может осуществляться посредством текстов. Дискурс исторически локализован; любой дискурс обязательно включает в себя его историю. Дискурс политичен; властные отношения между людьми или группами людей определяют характер дискурса: что говорится, как говорится и какова реакция, которую он вызывает.

Асад утверждает, что ортодоксия — это не просто совокупность мнений, а скорее отношения власти<sup>115</sup>. Поэтому задача антропологии ислама — понять историческое производство и поддержание конкретных дискурсивных традиций. Ее также будут интересовать трансформация дискурсивных традиций и «усилия практиков по достижению согласованности»<sup>116</sup>. Акцент на социальной организации традиции в парадигме Редфилда предполагает особую роль власти в дискурсивной природе любой традиции. Хотя Редфилд и сторонники его парадигмы не уделяют особого внимания властным отношениям, сам факт того, что большие традиции рассматриваются как традиции городской элиты, а малые — как традиции масс, говорит о внутреннем дисбалансе власти в отношениях между элементами модели.

Эвинг утверждает, что в истории ислама периоды наиболее активной дискуссии о природе ислама и общества приходились на периоды политических потрясений и перемен<sup>117</sup>. Например, в связи с угрозой исламской идентичности, которую представляло британское правление в Индии, на первый план выходил вопрос о том, какое поведение является приемлемым в таких условиях. Практики, которые ранее не вызывали проблем, были признаны неисламскими, чтобы лучше определить исламскую этническую идентичность<sup>118</sup>. Большая часть дебатов и споров в исламских обществах о том, как быть хорошим мусульманином, порой связана с определением отношений исламской общины со светскими национальными правительствами.

Ошибочно полагать, что в исламский дискурс входит только исламское. Процесс определения хаяля и харама позволяет включить в дискурс местные культурные особенности. Но что, если в регионе

115. Asad, T. *The Idea of an Anthropology of Islam*, p. 15.

116. Ibid., p. 17.

117. Ewing, K. P. "Introduction: Ambiguity and Shari'at — A Perspective on the Problem of Moral Principles in Tension", p. 6.

118. Ibid., p. 15, 17.

на момент его исламизации уже существовала большая традиция? В отношении Латинской Америки Редфилд считает, что рассматривать ортодоксальный католицизм как большую традицию, а народный католицизм как малую — значит совершать грех умолчания. Народный католицизм следует понимать как малую традицию, опирающуюся, по крайней мере, на две большие: римский католицизм и великие традиции аборигенов Америки (майя, инков, ацтеков)<sup>119</sup>. Аналогичные обстоятельства присутствуют и в некоторых исламских странах. Например, до исламизации острова Ява его королевства были индуистско-буддийскими (сайвитскими). Можно утверждать, что малые традиции Явы опираются как на большие традиции ислама, так и на ту своеобразную форму индуистско-буддийского учения, которая была известна только на Яве. Например, важной суфийской концепцией является различие между внешним (захир) и внутренним (батин). Джудит Беккер утверждает, что в доисламском яванском индуистском буддизме существовали очень похожие доктрины<sup>120</sup>. Важность категорий захир<sup>121</sup> и батин для яванского ислама отсылает нас таким образом к двум большим традициям. Поскольку эта доктрина была разрешенной (так как не была запретной) и соотносилась с исламским мистицизмом, вероятно, она и была воспринята как мост между исламским посланием и яванским населением.

Исламский дискурс может включать в себя не только местные традиции и другие большие традиции, но и проблемы модернизации, развития и национализма. Клиффорд Гирц рассматривает скриптуализм как попытку решить проблемы модернизации в рамках ислама<sup>122</sup>. Различные исламские группы также задаются вопросом о том, какими должны быть исламские пути развития. Аргументы часто касаются социальной справедливости, демократии и партиципационного развития, и все они обосновываются и понимаются в исламских терминах<sup>123</sup>.

119. Redfield, R. *Peasant Society and Culture*, p. 78.

120. Becker, J. (1993) *Gamelan Stories: Tantrism, Islam, and Aesthetics in Central Java*, p. 35. Tempe: Monographs in Southeast Asian Studies, Program for Southeast Asian Studies, Arizona State University.

121. В то время как в данной работе используется стандартная арабская транслитерация этого термина как *zahir*, стандартная транслитерация яванского заимствованного слова — *lahir*.

122. Geertz, C. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, p. 62.

123. Lukens-Bull, R. A. (1996) "Metaphorical Aspects of Indonesian Islamic Discourse about Development", in *Intellectual Development in Indonesian Islam*. Chapter 8. Tempe: ASU Program for Southeast Asian Studies Monograph Series; Yatin, J.-C. (1987)



Если мы хотим понять ислам как некую связную дискурсивную традицию, а не мириады локальных дискурсивных традиций, нам необходимо понять, что связывает между собой различные «исламы». Что сходно в различных местных практиках, что отличается и почему? Для этого необходимо провести сравнительное исследование «исламов». Хотя антропологи строят свою карьеру на интенсивном изучении одного общества (этнография), на определенном уровне они также занимаются сравнительным исследованием (этнология). Поэтому необходима этнология ислама.

Хорошим этнологическим сравнением двух исламских обществ, несмотря на отсутствие этнографии в каждом случае, является книга Клиффорда Гирца «Наблюдаемый ислам»<sup>124</sup>, в которой сравниваются марокканский и яванский исламы. Поразительно, но она остается единственной монографией такого рода. Хотя и марокканский, и яванский ислам опирались на один и тот же набор символов, конечный результат в каждом обществе радикально отличался из-за разного социального климата<sup>125</sup>. В одном случае наблюдалась большая детализация (партикуляризация), в другом — обобщение (генерализация). Гирц утверждает, что универсальность большой традиции обусловлена ее «способностью вовлекать все более широкий набор индивидуальных, даже идиосинкразических представлений о жизни и при этом каким-то образом поддерживать и развивать их все»<sup>126</sup>.

Под детализацией понимаются попытки сил ислама приспособить то, что Гирц считает универсальной, стандартизированной, неизменной и хорошо интегрированной системой ритуалов и верований, к местному моральному и метафизическому ландшафту. Обобщение же предполагало стремление справиться с этой гибкостью и сохранить не только идентичность ислама как религии в целом, но и «конкретные установки, переданные Богом человечеству через упреждающие пророчества Мухаммада»<sup>127</sup>. Исламские общества можно сравнивать друг с другом с точки зрения концепции Витгенштейна о семейном сходстве<sup>128</sup>.

“Seduction and Sediton: Islamic Polemical Discourses in the Maghreb”, in W. R. Roff (ed.) *Islam and the Political Economy of Meaning*, p. 167. London: Croom Helm.

124. Geertz, C. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*.

125. Ibid., p. 20.

126. Ibid., p. 14.

127. Ibid., p. 15.

128. Ibid., p. 66.

Интересно отметить, что, по мнению Гирца, именно ранние, мистические формы ислама более подвержены партикуляризации, чем сценарные, или фундаменталистские, формы ислама. Хотя в каждом обществе существуют культы святых-суфиев, их характер отличается. Более того, святой или герой исламской культуры одного из этих обществ не сохранит это статус в другом. С другой стороны, по мнению Гирца, скриптурализм выглядит практически одинаково вне зависимости от обстановки. При этом упускаются из виду два факта. Во-первых, в исламском мире всегда была интенсивная коммуникация, что подтверждается, например, активной циркуляцией философских текстов. Хотя конкретные мифы и притчи, используемые для передачи мистических идей, различны, основные идеи или, по крайней мере, широкий набор идей, на которые они опираются, одинаковы. Во-вторых, хотя фундаменталисты говорят и делают некоторые вещи, которые могут показаться неуместными среди фундаменталистов в другой стране, они также имеют очень локальные проблемы. Проводить методологическое различие между мистическим и нормативным исламом, как это делает Гирц, — ошибка.

На этом этапе полезно рассмотреть несколько конкретных примеров, чтобы увидеть различные аспекты, составляющие исламскую дискурсивную традицию. Рофф описывает спор, который состоялся в Келантане (Малайя) в 1937 г. по поводу чистоты собак. Раджа Келантана, наследник и младший брат султана Келантана, держал собаку. Его сестра выступала против, утверждая, что, согласно шариату, собаки — это грязные животные. Раджа Келантана обратился за юридическим заключением к ученому (улему), недавно вернувшемуся из Мекки. Вопрос быстро стал предметом общественного беспокойства, и в итоге для обсуждения был созван общественный совет (*majilis muzakara*). Были приглашены ученые из Сингапура и других стран, если они получили образование в исламских учебных центрах за пределами Малайского региона. Дебаты велись не только о чистоте собак, но и об основах исламского авторитета в меняющемся мире<sup>129</sup>.

В другом месте я обсуждал индонезийский исламский дискурс о развитии<sup>130</sup>. В последнее время в Индонезии появился но-

129. Roff, W. R. "Whence Cometh the Law? Dog Saliva in Kelantan, 1937", p. 29.

130. Lukens-Bull, R. A. (1996) "Metaphorical Aspects of Indonesian Islamic Discourse about Development", in *Intellectual Development in Indonesian Islam*. Chapter 8. Tempe: ASU Program for Southeast Asian Studies Monograph Series.

вый тип исламских ученых, которые получили западное образование в дополнение или даже вместо традиционного исламского образования<sup>131</sup>. Их роль в индонезийском исламском сообществе пока четко не определена. Это ученые и уважаемые люди, но они не являются традиционными улемами. В рамках индонезийского исламского дискурса о развитии они пытаются определить три вещи: (1) свою роль в индонезийском исламском сообществе; (2) свою роль в национальной политике; (3) роль ислама в Республике Индонезия. Одним из способов определения мусульманскими интеллектуалами этих понятий является тщательный отбор символов, моделей и метафор, используемых при обсуждении развития. Разные группы выбирают различные исламские символы для расставления акцентов<sup>132</sup>.

Сандрия Фрейтаг рассказала о том, как в Северной Индии отдельные аспекты исламской жизни, такие как молитва, мечеть, Коран и шариат, были выделены и стали «скороговоркой» для обозначения всей исламской жизни. Важной основой этого дискурса было давнее разделение между ашрафом (элитой) и низшими «кастами» мусульман. Она утверждает, что элита издавна занимала более высокое социальное положение, и многие претендовали на статус шарифа. Элита делала упор на образование, достижения в области литературы и искусства, изучение исламского права и мусульманскую реформаторскую деятельность. Фрейтаг утверждает, что, хотя этот элитарный образ жизни был присущ и немусульманам, те, кто его принял, считали его исламским<sup>133</sup>. В результате политических изменений, сопровождавших британское правление, эта версия ислама постепенно стала единственной приемлемой «ортодоксией». Менее ориентированная на шариат практика неэлитных мусульман была отброшена как недостаточно убедительная по сравнению с их соседями-индусами.

Приведенные выше три примера едва ли могут охватить все разнообразие исламского дискурса. Однако они указывают на центральную роль элит во многих локальных исламских дискурсах. В некотором смысле без элиты не было бы и этих кейсов.

131. Dhofer, Z. (1992) "The Intellectualization of Islamic Studies in Indonesia", *Indonesia Circle* 58: 26.

132. Lukens-Bull, R. A. "Metaphorical Aspects of Indonesian Islamic Discourse about Development".

133. Freitag, S. (1988) "Ambiguous Public Arenas and Coherent Personal Practice: Kanpur Muslims 1913–1931", in K. P. Ewing (ed.) *Shari'at and Ambiguity in South Asian Islam*, p. 144. Berkeley: University of California Press.

В Келантане дебаты начались как дворцовый спор. Вскоре в них были включены вопросы авторитета, основанного на исламском обучении. В современной Индонезии мусульманские интеллектуалы входят в небольшой круг людей, непосредственно участвующих в дискурсе о природе общества. Их легитимность основана на преимущественно западном образовании и публичном благочестии. В Северной Индии практика элиты стала стандартом для всех мусульман. Эти случаи также демонстрируют важность этнологии в антропологических исследованиях ислама.

## 6. Заключение

В данной статье были рассмотрены различные проблемы, с которыми сталкиваются антропологи, изучающие мировые религии, особенно ислам. Основной вопрос заключается в определении того, что подразумевается (для антрополога) под термином «ислам».

Теоретический вопрос «Что такое ислам?» и богословский вопрос «Что такое ислам?» — это не одно и то же. Первый должен рассматриваться и решаться каждым этнографом, изучающим исламское общество; это о том, что должно быть включено, а что исключено в нашем анализе исламских явлений. Теоретическая проблема — это проблема уровня анализа. Теологический же вопрос касается онтологического статуса вещей и поиска оснований веры в рамках традиции. Эти два вопроса, хотя и имеют дело со сходными культурными формами, принципиально различны. Однако, поскольку формы и дискурсы о них пересекаются, существует опасность смешения этих вопросов.

С учетом вышесказанного я хотел бы предложить, чтобы антропологическое определение ислама начиналось с того же момента, что и мусульманское. В этом нет ничего необычного, многие предлагали такую точку отсчета. Однако я хотел бы начать с исламского определения «ислама» как покорности Богу. С этим определением согласятся все мусульмане. Различия между ними заключаются в том, как человек должен подчиняться Богу. Сравнительное изучение различных представлений о том, как подчиняться Богу (то есть как быть мусульманином), и должно стать главной задачей антропологии ислама.

Эта задача, как я ее описал, ставит антрополога в странную, а иногда и неудобную позицию. Нередко я оказываюсь в ситуациях, подобных той, которую описал в начале этого очерка. Я попеременно становлюсь то извратителем истины, то защитником

взглядов меньшинства, то научным наблюдателем того, что на самом деле делают мусульмане. Последняя роль — та, которой меня учили, и я хорошо ее знаю. Две другие навязаны мне некоторыми моими собеседниками. Не только мусульмане-ортопраксы считают, что этнографические исследования мусульман не соответствуют действительности. Как уже говорилось выше, многие западные ученые, даже антропологи, стремятся эссенциализировать ислам. Для них необходим реальный, истинный ислам, с которым можно сравнивать местную практику. Такой подход, безусловно, упрощает исследования, поскольку позволяет антропологам прочно ухватиться за сложную и изменчивую часть жизни изучаемых ими людей. В антропологии существует традиция «спасительной этнографии», когда антрополог фиксирует и сохраняет «то, как все было». Эта традиция означает, что этнографические исследования местной практики рассматриваются как защита взглядов меньшинства. Учитывая реалии исследовательской работы, я не могу отступить в безопасные белые башни и заявить, что являюсь «только наблюдателем того, что есть»; я должен тщательно выстроить баланс между всеми тремя субъектными позициями, стремясь выяснить, «что такое ислам».

*Перевод Александра Кырлежева и Софьи Рагозиной*

## References

- Abu-Lughod, L. (1986) *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press.
- Abu-Lughod, L. (1989) "Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World", *Annual Review in Anthropology* 18: 267–306.
- Asad, T. (1986) *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington, D.C.: Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies.
- Anderson, B. (1972) "The Idea of Power in Javanese Culture", in C. Holt (ed.) *Culture and Politics in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press. pp. 1–70.
- Antoun, R. T. (1989) *Muslim Preacher in the Modern World*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Becker, J. (1993) *Gamelan Stories: Tantrism, Islam, and Aesthetics in Central Java*. Tempe: Monographs in Southeast Asian Studies, Program for Southeast Asian Studies, Arizona State University.
- Berger, P., Luckmann, T. (1967) *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, NY: Anchor Books / Doubleday.
- Bowen, J. R. (1993) "Discursive Monotheisms", *American Ethnologist* 20(1): 185–90.
- Bowen, J. R. (1993) *Muslims through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Bourdieu, P. (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Translated by R. Nice. New York: Cambridge University Press.
- Davies, M. W. (1988) *Knowing One Another: Shaping an Islamic Anthropology*. NY: Mansell Pub.
- Dhofier, Z. (1982) *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES.
- Dhofier, Z. (1992) "The Intellectualization of Islamic Studies in Indonesia", *Indonesia Circle* 58: 19–31.
- Eickelman, D. F. (1982) "The Study of Islam in Local Contexts", *Contributions to Asian Studies* 17: 1–18.
- Eickelman, D. F. (1987) "Changing Interpretations of Islamic Movements", in W. R. Roff (ed.) *Islam and the Political Economy of Meaning*, pp. 13–30. London: Croom Helm.
- el-Zein, A. H. (1974) *The Sacred Meadows: A Structural Analysis of Religious Symbolism in an East African Town*. Evanston: Northwest University Press.
- el-Zein, A. H. (1977) "Beyond Ideology and Theology: the Search for the Anthropology of Islam", *Annual Review of Anthropology*.
- Ewing, K. P. (1988) "Introduction: Ambiguity and Shari'at — A Perspective on the Problem of Moral Principles in Tension", in K. P. Ewing (ed.) *Shari'at and Ambiguity in South Asian Islam*, pp. 1–22. Berkeley: University of California Press.
- Faruqi, Z. H. (1984) "Sir Hamilton Alexander Roskeen Gibb", in A. Hussain, R. Olson, J. Qureshi (eds) *Orientalism, Islam, and Islamists*, pp. 177–189. Battleboro, VT: Amana Books.
- Ferneau, R., Malarkey, J. (1975) "Anthropology of the Middle East and North Africa: A Critical Assessment", *Annual Review of Anthropology* 4: 183–206.
- Freitag, S. (1988) "Ambiguous Public Arenas and Coherent Personal Practice: Kanpur Muslims 1913–1931", in K. P. Ewing (ed.) *Shari'at and Ambiguity in South Asian Islam*. Berkeley: University of California Press. pp. 143–163.
- Geertz, C. (1960) *Religion of Java*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Geertz, C. (1968) *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gellner, E. (1981) *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gibb, H., Bowen, H. (1958) *Islamic Society and the West*. Vol 1, two parts. London: Oxford University Press.
- Gilsenan, M. (1982) *Recognizing Islam*. London: Croom Helm.
- Goldziher, I. (1981) *Introduction of Islamic Theology and Law*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Hefner, R. (1987) "The Political Economy of Islamic Conversion in Modern East Java", in W. R. Roff (ed.) *Islam and the Political Economy of Meaning*, pp. 53–78. London: Croom Helm.
- Helman, S. (1989) "The Javanese Conception of Order and its Relationship to Millenarian Motifs and Imagery", in A. Seligman (ed.) *Order and Transcendence: the Role of Utopias and the Dynamics of Civilizations*, pp. 126–138. Leiden: Brill.
- Hobsbawm, E., Ranger, T. (eds) (1983) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hodgson, M. (1974) *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Hussain, A., Olson, R., Qureshi, J. (1984) "Introduction", in A. Hussain, R. Olson and J. Qureshi (eds) *Orientalism, Islam, and Islamists*, pp. 1–4. Battleboro, VT: Amana Books.
- Johns, A. (1965) *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*. Canberra: Australian National University
- Johns, A. (1975) "Islam in Southeast Asia: Reflections and New Directions", *Indonesia* 19: 33–55.
- Kahin, G. McT. (1952) *Nationalism and Revolution in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kempton, W. (1987) "Two theories of home heat control", in D. Holland, N. Quinn (eds) *Cultural models in language and thought*, pp. 222–242. New York: Cambridge University Press.
- Lane, E. W. (1860) *Manners and Customs of the Modern Egyptians*. London: John Murray Albemarle Street.
- Lukens-Bull, R. A. (1996) "Metaphorical Aspects of Indonesian Islamic Discourse about Development", in *Intellectual Development in Indonesian Islam*. Chapter 8. Tempe: ASU Program for Southeast Asian Studies Monograph Series.
- Messick, B. (1988) "Kissing Hands and Knees: Hegemony and Hierarchy in Shari'a Discourse", *Law and Society Review* 22 (4): 637–659.
- Redfield, R. (1956) *Peasant Society and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Roff, W. R. (1987) "Editor's Introduction", in W. R. Roff (ed.) *Islam and the Political Economy of Meaning*, pp. 1–10. London: Croom Helm.
- Roff, W. R. (1987) "Islamic Movements: One or Many?", in W. R. Roff (ed.) *Islam and the Political Economy of Meaning*, pp. 31–52. London: Croom Helm.
- Roff, W. R. (1988) "Whence Cometh the Law? Dog Saliva in Kelantan, 1937", in K. P. Ewing (ed.) *Shari'at and Ambiguity in South Asian Islam*, pp. 25–42. Berkeley: University of California Press.
- Said, E. (1978) *Orientalism*. New York: Random House.
- Snouck Hurgronje, C. (1906) *The Achenese, Translated from the Dutch by R. J. Wilkinson*. Leiden: E. J. Brill.
- Snouck Hurgronje, C. (1931) *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*. Leiden: E. J. Brill.
- Soebardi, S., Woodcroft-Lee, C. P. (1982) "Islam in Indonesia", in R. Israeli (ed.) *The Crescent in the East: Islam in Asia Major*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- Woodward, M. (1988) "The Slametan: Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam", *History of Religions* 28(1): 54–89.
- Woodward, M. (1989) *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. Tucson: University of Arizona Press.
- Yatin, J.-C. (1987) "Seduction and Sedition: Islamic Polemical Discourses in the Maghreb", in W. R. Roff (ed.) *Islam and the Political Economy of Meaning*, pp. 160–179. London: Croom Helm.



САМУЛИ Шильке

## Переосмысливая антропологию ислама: как соотнести большие схемы и повседневность

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-3-4-304-342>

*Samuli Schielke*

### Second Thoughts about the Anthropology of Islam, or How to Make Sense of Grand Schemes in Everyday Life

**Samuli Schielke** — Zentrum Moderner Orient (Berlin, Germany).  
[Samuli.Schielke@zmo.de](mailto:Samuli.Schielke@zmo.de)

*A growing body of anthropological research has turned to study Islam as a discursive tradition that informs the attempts of Muslims to live pious and moral lives, the affects and emotions they cultivate and the challenges they pose to a liberal secular ideology. While this turn has provided direction for a number of innovative studies, it appears to stop short of some key questions regarding everyday religious and moral practice, notably the ambivalence, the inconsistencies and the openness of people's lives that never fit in the anthropology of Islam. To find ways to account for both the ambivalence of people's everyday lives and the often perfectionist ideals of good life, society and self they articulate, I argue that we may have to talk a little less about traditions, discourses and powers and a little more about the existential and pragmatic sensibilities of living a life in a complex and often troubling world. By broadening our focus to include the concerns, practice and experience of everyday life in its various moments and directions, we may eventually also be better able to make sense of the significance of a grand scheme like Islam as such.*

**Keywords:** anthropology, Islam, discursive tradition, secularism, everyday life.

Перевод с английского по: Schielke, S. (2010) *Second thoughts about the anthropology of Islam, or how to make sense of grand schemes in everyday life*. Zentrum Moderner Orient Working papers 2 [<https://d-nb.info/1019243724/34>].

## Введение

**И**СЛАМ стал центральной темой антропологического (и иного) изучения людей, обществ, традиций и концепций, которые в той или иной мере можно назвать мусульманскими. Исследования политических движений, образования, морали, миграции и диаспоры и многих других вопросов все больше встраиваются в парадигму исламскости (Islamic-ness), а в названиях публикаций то и дело встречаются слова «Роль ислама в...», «Мусульмане в...», «Ислам и...» и т.д. Если учитывать действительно большое значение ислама в жизни огромного количества людей во всем мире в настоящее время, то такая ситуация понятна. Нам рекомендуется серьезно относиться к религии и избегать ловушек, связанных со сведением религиозных целей к экономическим или политическим<sup>1</sup>. Однако здесь возникает проблема фокуса. Данная статья возникла из ощущения, что то, как в некоторых влиятельных антропологических исследованиях последнего времени «ислам» был взят за архимедову точку для изучения жизни людей, так или иначе придерживающихся послания Мухаммеда, приоритизирует исламскость, что должно быть сбалансировано. Говоря более провокационно, в антропологии ислама слишком много ислама.

Это требует некоторых пояснений. В каком отношении слишком много ислама? Разве антропология ислама, в конце концов, не об исламе? Я думаю, что это, казалось бы, простое предположение на самом деле может быть частью проблемы. Чтобы пояснить, что именно я имею в виду, постараюсь кратко указать на две особенности, характерные для многих антропологий ислама.

Во-первых, в этнографиях религиозной жизни мусульман часто предпочтение отдается людям, которые сознательно представляют себя как благочестивых мусульман и участвуют в деятельности религиозных групп и организаций, то есть людям, переживающим чувство активной приверженности (activist commitment). Это не значит, что рассматривать наиболее активных последователей не важно. Безусловно, это важно. Но большинство людей не являются активистами. Сосредоточившись на наи-

1. Starrett, G. (1998) *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt*. University of California Press; Lambek, M. (2000) "The Anthropology of Religion and the Quarrel between Poetry and Philosophy", *Current Anthropology* 41: 309–302; Mahmood, S. (2005) *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.

более благочестивых верующих в моменты их активности (например в учебных группах при мечетях), мы рискуем принять за парадигму те моменты, когда люди говорят о религии как религиозные личности (в разное время они могут говорить о совершенно разных вещах и проявлять разные стороны своей личности), и тем самым невольно воспроизвести особое идеологическое стремление исламистских и исламских возрожденческих движений, для которых ислам выступает высшим ориентиром для всех сфер жизни.

Очевидно, что во многих местах, в том числе и в Египте, где я проводил свои полевые исследования, приверженность исламу действительно очень важна для людей, и за последние несколько десятилетий она стала еще более значительной. Это необходимо признать и учесть. Но во многих этнографиях жизни мусульман делается гораздо больший акцент на априорности «исламскости» людей и их жизненных проектов. Итак, это первая часть объяснения: в антропологии ислама слишком много ислама в смысле отсутствия баланса между акцентом на религиозной приверженности и не всегда достаточным рассказом о жизни, частью которой она является.

Во-вторых, наблюдается своеобразная озабоченность вопросом о том, что такое ислам. В последние годы многие мои коллеги подчеркивают, что они изучают ислам как дискурсивную традицию. Когда я был аспирантом, это стало одной из первых вещей, которые я узнал на семинарах в нашем институте. Между тем, мне показалось довольно странным, что люди считают необходимым в первую очередь заявлять о том, чем, по их мнению, является ислам. Антропология христианства, по сравнению с этим, гораздо меньше озабочена вопросом о том, каким объектом изучения является христианство. Зачем же тогда нужен один ответ на вопрос о том, что такое ислам? Ведь в зависимости от того, какие вопросы мы задаем, это могут быть совершенно разные вещи. Это не означает, что мы присоединяемся к утверждению о том, что существует множество «исламов». Я хочу сказать, что ислам, как и любая другая религиозная традиция, представляет собой не что-то отдельное, а часть жизни людей, их мыслей, поступков, обществ, истории и многого другого. Следовательно, он может быть самым разным — нравственной идиомой, практикой заботы о себе, дискурсивной традицией, эстетическим чувством, политической идеологией, мистическим поиском, источником надежды, причиной тревоги, идентичностью, врагом — называйте как

хотите. Вторая часть объяснения заключается в том, что ислама слишком много в том смысле, что антропология ислама увлечена определением области своего исследования, и это увлечение может быть не очень полезным для понимания значимости ислама как части жизни людей.

Эти две особенности связаны с тем, что «ислам» в антропологии ислама стал больше чем просто предметом изучения. Привилегированность ислама как ключа к жизни людей мусульманской веры позволяет исламу стать неким отдельным явлением, парадигмой исследования, привлекательной и доступной для растущего числа курсов для аспирантов, кандидатских диссертаций, заявок на финансирование и научных работ. Антропология ислама, похоже, стала не просто подполем антропологии религии, в центре внимания которой находится ислам. Антропология ислама — это проект, в рамках которого ведутся самостоятельные методологические дискуссии, участники которых руководствуются пониманием того, что ислам — это не только религия, отличная от, скажем, индуизма, но и вообще проблема иного рода, требующая собственного дисциплинарного подхода.

В ходе этого процесса в качестве ведущих парадигм большинства недавних антропологических исследований ислама возникли две ключевые темы: концепция ислама как дискурсивной традиции и фокус на тех моральных аффектах, которые производит эта традиция. Эти темы определили направление ряда новаторских исследований, в центре которых часто оказываются мусульмане, сознательно и последовательно стремящиеся быть благочестивыми, нравственными и дисциплинированными, их споры о том, как это сделать, проблемы, с которыми они сталкиваются, и вызовы, которые они бросают либеральной секулярной идеологии субъективности и нормативности. Некоторые работы очень хороши и обеспечивают значительный прогресс в нашем теоретическом понимании воплощения (embodiment), власти и идеологии. Однако проблема этого направления исследований заключается в том, что оно не сбалансировано с другими. Существует определенная тенденция представлять ислам как перфекционистский этический проект самодисциплины, игнорируя то, что большинство мусульман — как и большинство человечества — благочестивы иногда, но не всегда, и преследуют различные моральные, а иногда и аморальные цели. Идеалы и устремления людей, их повседневная жизнь сложны и неоднозначны, там есть место рефлексии и открытости, разочарованиям и трагизму. В од-

них случаях они выступают за дисциплину, в других — за свободу, но часто живут так, что нет ни того, ни другого. Если мы хотим объяснить значение ислама в жизни людей, мы должны рассматривать его в этом более широком контексте.

В данной статье я выступаю за экзистенциальный и этнографический подход, учитывающий мотивы, опыт, сложности и неоднозначность повседневной жизни. Чтобы понять непростую логику жизненного опыта, за отправную точку мы должны принять присущую ему неоднозначность, а также определить мировоззрение мусульман как в локальных контекстах, в которых они физически действуют, так и в глобальных — как воображаемых, так и реальных, — в которых они находятся. Это не просто исключения из нормальности, напротив, это и есть нормальность жизни людей — даже тех, кто порой ратует за холистические и перфекционистские идеологии.

Моя критика имеет скорее эмпирический и методологический, чем теоретический характер, как и предложения, которые я выдвигаю в конце данной статьи. Меня волнует вопрос о том, как можно изучать и понимать жизнь людей таким образом, чтобы признавать важность религиозных и других традиций, идеологий и ожиданий, не упуская из виду сложность жизненного опыта, силы, которым люди подчиняются, и активное переосмысление и переизобретение традиций и идеологий, постоянно происходящие в повседневной жизни.

В этой критике я обращаю особое внимание на ставшую в последние годы востребованной исследовательскую программу, характеризруемую ключевыми словами «благочестие», «этика» и «дискурсивная традиция». Она часто ассоциируется с работами Талала Асада и его влиятельной статьей «Антропология ислама» (1986)<sup>2</sup>. Однако моя критика направлена не против работы Асада и его концепции ислама как дискурсивной традиции. И хотя у меня есть определенные оговорки по этому поводу<sup>3</sup>, я не намерен заниматься здесь ее концептуальной критикой. Меня ин-

2. Asad, T. (1986) *The Idea of an Anthropology of Islam*. Occasional Papers Series, Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University. Перевод на русский язык: Асад Т. Идея антропологии ислама // *Islamology*. 2017. № 7(1). С. 41–60.
3. Schielke, S. (2007) "Hegemonic Encounters: Criticism of Saints-Day Festivals and the Formation of Modern Islam in Late 19th and Early 20th-Century Egypt", *Die Welt des Islams* 47(3–4): 319–355.

тересуют не концепции как таковые, а то, что с их помощью достигается.

Я хочу предложить несколько пунктов критики — надеюсь, конструктивной — того, что было достигнуто в рамках гораздо более широкой исследовательской программы, сделавшей дискурсивную традицию отправной точкой. В результате были сделаны важные открытия, но появился и ряд требующих решения проблем. Большинство ключевых идей этой исследовательской программы, в частности этика и акцент на аффекте, весьма продуктивны, но, возможно, должны быть сбалансированы более экзистенциальным подходом, который выдвигает на первый план многочисленные озабоченности и устремления в повседневной жизни. Некоторые ходы, в частности, сопоставление исламского и светского/либерального, являются ошибочными и могут быть пересмотрены в пользу подхода, в большей степени учитывающего ситуативную, прагматическую и совсем не решающую природу дискурсивной власти.

Я начинаю исследование с теоретического обсуждения двух ключевых проблем: во-первых, с поиска ответа на вопрос, чем «является» ислам, и, во-вторых, современного поворота к изучению ислама через понятия традиции, этики и благочестия в сопоставлении со светскими и либеральными силами. Затем я возвращаюсь в повседневный мир моей полевой работы в Египте, чтобы обозначить некоторые ключевые вопросы, которые, на мой взгляд, помогают лучше понять, что на самом деле означает жить жизнью, которая, помимо прочего, может быть мусульманской.

### **Что «представляет собой» ислам**

Многие из первых новаторских антропологических подходов к исламу в 1960–1980-е гг. пытались объяснить, что же представляет из себя ислам на самом деле. Ответы — проект социального порядка<sup>4</sup>, или локально обусловленная версия большого символического порядка<sup>5</sup>, или множество культурно специфических «исламов»<sup>6</sup> — оказались неудовлетворительными<sup>7</sup>. Интересно,

4. Gellner, E. (1981) *Muslim Society*. Cambridge etc.: Cambridge University Press.
5. Geertz, C. (1968) *Islam Observed*. New Haven: Yale University Press.
6. El-Zein, A. H. (1977) "Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam", *Annual Review of Anthropology* 6: 227–254.
7. Asad, T. *The Idea of an Anthropology of Islam*; Varisco, D. M. (2005) *Islam Obscured: The Rhetoric of Anthropological Representation*. New York: Palgrave Macmillan; Marranci, G. (2008) *The Anthropology of Islam*. Oxford and New York: Berg.

что авторы даже лучших работ этого периода даже не пытались объяснить, что такое ислам; вместо этого они предлагали прекрасные описания того, что значит жить как мусульманин в конкретной исторической и культурной ситуации<sup>8</sup>. Однако с тех пор Талал Асад<sup>9</sup> предложил очень сильное решение, которое помогло сделать вопрос о том, что такое ислам, стандартной частью преподавания, кандидатских диссертаций и теоретических разделов научных работ.

Согласно Асаду, ислам — это дискурсивная традиция, созданная поколениями мусульман, обсуждающих правильную форму практики с учетом ее прошлого, настоящего и будущего. Несмотря на то, что эта точка зрения чрезвычайно популярна среди антропологов, она не остается бесспорной. Например, Габриэль Марранчи утверждает, что ислам — это, по сути, эмоциональная категория, что ислам — это ощущение себя мусульманином<sup>10</sup>. Но для меня не это является ключевым моментом. Меня волнует вопрос: что же такого в исламе, что делает столь важным понимание того, что он из себя «представляет»? Почему недостаточно сказать, что ислам — это религия? У Асада есть хороший теоретический аргумент против изучения ислама как религии: категория «религия» в социальных науках, отмечает он, является результатом очень специфического развития христианства в Европе и несет в себе весьма вероятный риск нивелирования особенностей религиозных традиций по всему миру — в частности, мусульманского понятия «дин» (религия), которое одновременно шире и уже, чем соответствующая категория социальных наук<sup>11</sup>. Шире — потому что включает в себя гораздо больше сфер жизни, уже — потому что является нормативным понятием. Среди мусульман очень распространено представление о том, что дин — это истинная религия, открытая Богом, включающая ислам, христианство и иудаизм, но исключая индуизм, буддизм, бахаизм и т. д. С этой точки зрения, антропология «религии», утверждающая,

8. Например: Gilsenan, M. (2000 [1982]) *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East*. Revised ed., London: Tauris; Abu-Lughod, L. (1996 [1986]) *Veiled Sentiments: Honour and Poetry in a Bedouin Society*. Cairo: American University in Cairo Press.

9. Asad, T. *The Idea of an Anthropology of Islam*.

10. Marranci, G. *The Anthropology of Islam*.

11. Asad, T. (1993) *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.



что ислам принадлежит к тому же классу вещей, что и буддизм, была бы довольно несерьезной.

Но если Асад справедливо скептически относится к эвристической ценности термина «религия», то его ученики очень уверены в эвристической ценности другого общего понятия — традиция. Имя Асада сегодня регулярно упоминается в статьях и докладах на конференциях, авторы которых поясняют, что «понимают ислам как дискурсивную традицию». Как уже говорилось, в данном контексте я не намерен обсуждать предпосылки и следствия понятия «дискурсивная традиция». Сейчас я хочу обратить внимание на то, что те, кто утверждает, что ислам является дискурсивной традицией, не утверждают, что христианство, марксизм, права человека, антропология и т.д. также являются дискурсивными традициями — хотя это, конечно, можно утверждать, и это учитывалось в контексте антропологии христианства<sup>12</sup>. Они занимаются не общим изучением дискурсивных традиций, а изучением ислама в частности и считают важным для целей своего анализа и аргументации уточнить, что такое ислам. Таким образом, словосочетание «ислам как дискурсивная традиция» в том виде, в котором оно часто используется в настоящее время, реже означает собственно исследование дискурсивных традиций<sup>13</sup>, а чаще — попытку найти рамки, позволяющие рассматривать ислам в целом.

Что же объясняет слово «ислам», почему так важно знать, что это такое? Очевидно, что это важно, иначе это не занимало бы нас так сильно.

Ислам — это религия, основанная Мухаммедом на Аравийском полуострове в VII в. н. э. В буквальном значении арабского слова «ислам» означает покорность, то есть подчинение человека Богу. В архаичном значении ислам — это действие, и, следовательно, здесь нет речи об агентности. Если таковая имеется, она принадлежит верующему, который подчиняет свою волю Богу. И все же сегодня мусульмане говорят об исламе не столько как о действии верующего, сколько как о некой внешней по отношению к нему сущности. Важно то, что в какой-то момент, возможно, задолго до рождения даже самых первых западных антрополо-

12. Anidjar, G. (2009) "The Idea of an Anthropology of Christianity", *Interventions* 11(3): 367–393.

13. См., например: Salvatore, A. (2007) *The Public Sphere: Liberal Modernity, Catholicism, Islam*. New York etc.: Palgrave MacMillan.

гов, начался постепенный концептуальный сдвиг, превративший ислам из акта и диспозиции в свод норм, процедур и установок, а в конечном итоге — в систему, которая сама предписывает акты и установки, систему, которая, метафорически или буквально, наделена полномочиями, принадлежащими Богу: повелевать, запрещать, знать, описывать, санкционировать<sup>14</sup>. Таким образом, востоковеды, а затем и антропологи ислама уже столкнулись с абстрактным представлением о религии как о некоем кодексе и во все большей степени как о системе и об агенте (и это столкновение в дальнейшем способствовало все большей объективации ислама мусульманами в течение последнего столетия<sup>15</sup>). Хотя большинство из них не верили в ислам, а некоторые даже открыто враждебно относились к нему, тем не менее им было очень легко иметь с ним дело как с сущностью или вещью.

Почему же так удобно рассматривать приверженность людей посланию Мухаммада как некую сущность? То, что так обычно поступают сами мусульмане, не является достаточным ответом, поскольку типичные ответы антропологов сильно отличаются от типичных ответов мусульман (то есть мусульман, не прошедших антропологическую подготовку). Для мусульман ислам не является ни проектом, ни множеством, ни дискурсивной традицией. Для мусульман ислам — это истинная религия Бога<sup>16</sup>.

Если воспользоваться устаревшим антропологическим термином, то «ислам» — это очень абстрактный и мощный фетиш: сущность, воображаемая и создаваемая людьми, которая, поскольку

14. Необходимо уточнить, что исторически, вероятно, не было прямого смещения фокуса внимания с «Бога» на «Ислам». Важно отметить, что мусульманские интеллектуальные традиции обычно фокусируются на ученых-учителях и связаны с их конкретными аргументами и традициями, которые они установили. Все более системное качество «ислама» возникло благодаря этим интеллектуальным традициям, но оно стало доминирующим только в XX в., когда массовое образование и средства массовой информации делали традиции учительной передачи все более устаревшими и объективировали ислам как знания из учебника (подробнее см.: Eickelman, D. [1992] "Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies", *American Ethnologist* 9(4): 643–655; Starrett, G. (1998) *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt*. University of California Press).

15. Starrett, G. *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt*.

16. Мой свободный перевод, ориентированный на разговорный язык, аята Корана «Инна аль-ислам хува ад-дин 'инд Аллах», который обычно цитируется мусульманами для утверждения превосходства ислама над другими религиями. Фактически это единственный отрывок в Коране, который позволяет интерпретировать ислам как религию, а не как действие отдельного верующего.

люди приписывают ей власть, начинает иметь над ними власть. Как фетиш, ислам в некотором смысле даже более могущественен, чем Бог, потому что Бог всегда окружен тайнами и загадками, Его мотивы и планы непостижимы для человека, а ислам можно изучать, анализировать, объяснять и интерпретировать. И каждое изучение, каждое объяснение, каждый анализ и интерпретация делают его более основательным, более фактическим и более могущественным по отношению к тем, кто с ним сталкивается — независимо от того, верят они в него или нет.

С точки зрения социальных наук, вопрос о том, что такое ислам, неудачен, поскольку логика вопроса уже нагружает категорию ислама некоторыми ожиданиями. Ожиданиями, что, зная, что это «такое», мы узнаем, что будет с теми, кто в него верит. Каким бы ни был наш ответ на вопрос о том, что такое ислам, задаваясь этим вопросом, мы вольно или невольно способствуем укреплению нашей веры в фетиш ислама, делая его более прочным и всеобъемлющим. Для проповедника ислама это вполне логично. Но для нас, социологов, изучающих состояние человека и его возможности, есть все основания с осторожностью относиться к вопросу, который — вместо исследования — усиливает растущее воображение о мировой религии как о субъекте, обладающем агентностью.

Акцент на исламе как особой сущности является частью истории исключительности в изучении культур и обществ, в которых ислам — доминирующая религиозная традиция. Даже радикальная критика ориентализма на самом деле несет в себе ориенталистское наследие: например, предположение о том, что ислам существенно отличается от «Запада». И теперь вместо того, чтобы быть отсталым «другим» для европейской современности, ислам понимается как благочестивый «другой» — относительно секуляризма, «другой», сопротивляющийся неокOLONиализму, или методологический «другой» в рамках сравнительной социальной науки. Возведенные до такой степени инаковости, религиозные традиции мусульман приобретают особый блеск и значимость, через различие подчеркивается их особенность. Но при этом вера и жизнь мусульман в их уникальности и специфике — и не только в компаративистской перспективе — становятся непрозрачными, сводятся к их исламскости. Изучение ислама как «сущности» значительно облегчает участие в сложных теоретических дискуссиях, но в то же время ограничивает понимание того, какое значение имеет ислам в жизни людей, которые его придерживаются.

Проблема, таким образом, заключается не в ответе, а в вопросе. Если мы хотим дать какой-либо антропологический ответ на вопрос о том, что такое ислам, мы должны прежде всего осознать, что это эмпирический вопрос. Ответ на него зависит от конкретной ситуации, вовлеченных в нее людей, динамики развития и вопросов, которые мы как исследователи задаем. Это не значит, что вопрос и ответы на него должны быть лишены теоретичности. Это был бы верный рецепт для плохого исследования. Речь идет о том, что наши теоретические усилия должны иметь другую направленность. Если мы хотим понять, что значит жить по-мусульмански, нам необходимо обоснованное и нюансированное понимание того, что значит жить по-мусульмански, — это более актуально, чем сложная теория о том, что такое ислам.

Но проблема еще не решена. Вопросы о том, что такое ислам, и о том, что значит жить по-мусульмански, как правило, переплетаются. Они тесно связаны между собой в рамках, возможно, самой влиятельной и продуктивной на сегодняшний день исследовательской программы в антропологии ислама: изучение благочестия, этики и традиции.

### **Благочестие, этика, традиция**

Огромное значение работ Талала Асада для современной антропологии ислама заключается не столько в том коротком эссе, в котором он развивает понятие дискурсивной традиции<sup>17</sup>, сколько в том, как его обширный корпус работ<sup>18</sup> был развит целым поколением антропологов, которые творчески использовали его критические тезисы о религиозном и светском для изучения доктринальных дебатов среди мусульманских активистов, исламских идеалов морали и благочестия, связей между повседневной религиозностью и религиозной ученостью, а также отношений между мусульманскими практиками благочестия и светскими архитектурами власти. Для антропологии ислама эти работы стали представлять собой то, что

17. Asad, T. *The Idea of an Anthropology of Islam*.

18. Asad, T. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*; Asad, T. (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA.: Stanford University Press; Asad, T. (2006) *On Suicide Bombing*. New York: Columbia University Press; Asad, T. (2009) "Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism", in T. Asad, W. Brown, J. Butler, S. Mahmood (eds) *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech* (Townsend Papers in Humanities; 2), pp. 20–63 [<http://escholarship.org/uc/item/84q9c6ft>, accessed on 25.09.2023].

Имре Лакатос<sup>19</sup> назвал исследовательской программой, то есть общим набором проблем, методов и терминологии, которые обеспечивают продуктивное поле для исследований. Согласно Лакатосу, исследовательская программа редко оказывается ложной, поскольку ее ключевые предпосылки всегда можно защитить с помощью специальных теорий. Поэтому основным критерием, по которому можно судить об успехе исследовательской программы, является ее способность порождать новые проблемы и решения. Это прагматический критерий, и он полезен для выяснения того, что достигается и не достигается в рамках исследовательской программы по этике, благочестию и традиции.

Хотя эта исследовательская программа ассоциируется прежде всего с работами Сабы Махмуд<sup>20</sup> и Чарльза Хиршкинда<sup>21</sup>, они здесь не единственные. Различные направления изучения этики и благочестия получили развитие в трудах Михаэля Ламбека<sup>22</sup>, Хайко Хенкеля<sup>23</sup>, Лары Диб<sup>24</sup>, Стефании Пандольфо<sup>25</sup> и др. Предложенные этими авторами идеи в последние годы нашли отражение в целом потоке публикаций, легко опознаваемых по ключевым словам «благочестие», «традиция» и «этика». Несмотря на многообразие, это формирующееся исследовательское поле характеризуется общей озабоченностью благочестивой практикой мусульман, а также постановкой вопроса об «исламе как дискурсивной традиции». В то время как некоторые авторы используют эти темы достаточно свободно и эклектично<sup>26</sup>, в других случаях

19. Lakatos, I., Musgrave, A. (eds) (1970) *Criticism and the Growth of Knowledge: Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
20. Mahmood, S. (2005) *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
21. Hirschkind, Ch. (2006) *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counter-publics*. New York: Columbia University Press.
22. Lambek, M. (2000) "The Anthropology of Religion and the Quarrel between Poetry and Philosophy", *Current Anthropology* 41: 309–302.
23. Henkel, H. (2005) "Between Belief and Unbelief Lies the Performance of Salat: Meaning and Efficacy of a Muslim Ritual", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11: 487–507.
24. Deeb, L. (2006) *An Enchanted Modern. Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton: Princeton University Press.
25. Pandolfo, S. (2007) "'The Burning': Finitude and the Politico-Theological Imagination of Illegal Migration", *Anthropological Theory* 7(3): 329–363.
26. См. например: Starrett, G. *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt*; Ismail, S. (2003) *Rethinking Islamist Politics: Culture, the State and Islamism*. London: Tauris; Schulz, D. (2006) "Promises of (Im)mediate

наблюдается тенденция к разработке канона ссылок и концепций в такой степени, что, особенно в Северной Америке, можно говорить о появлении чего-то вроде ортодоксального канона<sup>27</sup>.

Данная исследовательская программа позволила лучше понять, что связь мусульман со своей религией не является результатом слепого следования или принуждения, а представляет собой активный и динамичный процесс приобщения к идеалам благой жизни и личного самосознания, что было действительно важно в десятилетие, омраченное так называемой глобальной войной с террором. Однако также были выявлены некоторые проблемы, присущие антропологическому отношению к исламу как к ключу жизни мусульман. Они остро осознаются многими специалистами в данной области, и многие разделяют мнение о том, что необходимо выйти за изящные, но узкие рамки благочестия и традиций и обратиться к более сложным, но богатым областям повседневного опыта<sup>28</sup>, личных биографий и сложных генеалогий<sup>29</sup>. С одной стороны, проблема кроется в специфическом

Salvation: Islam, Broadcast Media, and the Remaking of Religious Experience in Mali", *American Ethnologist* 33(2): 210–229.

27. См. например: Scott, D., Hirschkind, Ch. (eds) (2006) *Powers of the Secular Modern. Talal Asad and His Interlocutors*. Stanford: Stanford University Press; Anjum, O. (2007) "Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and His Interlocutors", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27(3): 656–672. Такое развитие событий связано как с институциональной политикой, так и с характером самой аргументации, и влияние исследовательской программы по благочестию и этике в международном академическом поле соответственно неравномерно. Наиболее заметно ее влияние в Северной Америке. В Европе она была воспринята более критически. Во франкоязычном и испаноязычном мире она является довольно маргинальной.
28. Противопоставляя «элегантный, но узкий» и «запутанный, но богатый», я, очевидно, провожу эстетическое различие и приравниваю его к различию в содержании аргументации. Это сделано намеренно. Как известно антропологам, по крайней мере, со времен дискуссии о культуре письма (*The Writing Culture Debate* — <https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780199766567/obo-9780199766567-0030.xml>), способы написания антропологических текстов не могут быть отделены от сути аргументации.
29. См., например: Abu-Lughod, L. *Veiled Sentiments: Honour and Poetry in a Bedouin Society*; Ewing, C. (1990) "The Illusion of Wholeness: Culture, Self, and the Experience of Inconsistency", *Ethos* 18: 251–278; Marsden, M. (2005) *Living Islam: Muslim religious experience in Pakistan's North-West Frontier*. Cambridge: Cambridge University Press; Osella, F., Soares, B. (2009) "Islam, Politics, Anthropology", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15 (S1): S1–S23; Masquelier, A. (2009) *Women and Islamic Revival in a West African Town*. Bloomington: Indiana University Press; Moors, A. (2009) "Islamic Fashion' in Europe: Religious Conviction, Authentic Style, and Creative Consumption", *Encounters* 1(1): 175–199; Bangstad, S. (2009) *Sekularismens Ansikter*. Oslo: Universitetsforlaget; Deeb, L. (2009) "Piety Politics and

фокусе на моральной и благочестивой субъективности, с другой — в более широком нарративе, в который обычно встраивается изучение ислама как этики и традиции.

Моральная и благочестивая субъективность — это прежде всего проблема баланса. Акцент на благочестивых практиках в отрыве от более широких жизненных сфер способствовал появлению описаний религиозного опыта, основанных в большей степени на том, что люди утверждают, и в меньшей на том, как они живут на самом деле. Я хочу добавить несколько практических предложений по балансированию такого подхода, опираясь на важные идеи об этике и субъективности. К этому вопросу я вернусь ближе к концу статьи. Что же касается более широкого нарратива, то это фундаментальная проблема, требующая существенного переосмысления, поэтому ниже я попытаюсь рассмотреть ее подробнее.

### **Ислам vs либерализм**

Ключевые темы данной исследовательской программы по антропологии ислама — этика, благочестие, субъективность, созидание себя, культивирование аффекта, дебаты, правительственная рациональность (*governmental rationality*) — очень часто связаны между собой общим нарративом мусульманской традиции, касающемся этики, чувств, набожности и дискуссии, в сопоставлении с либеральными и секулярными представлениями о государстве, праве, личности и т.д. Это сопоставление — не просто аналитический инструмент, а неотъемлемая часть политической самокритики либерализма и секуляризма, призванной показать, как за мнимым превосходством и универсальностью западных просвещенческих традиций скрываются механизмы принуждения, замалчивания и отчуждения, а также специфические, с культурной и исторической точки зрения, представления, которые не могут быть признаны как общечеловеческие. Встречная претензия этой критики состоит в том, что мы должны признать человечность мусульман (и всех других) в такой перспективе, в какой они видят сами себя, а не сводить их к идеологическим шаблонам западного либерализма.

the Role of a Transnational Feminist Analysis”, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15(S1): S112-S126.



Как политическая критика, этот большой нарратив оправдан. Безусловно, европейские и американские политики, интеллектуалы, журналисты и простые граждане очень часто делают сомнительные заявления о цивилизационном и моральном превосходстве, которые необходимо подвергать сомнению. И, конечно, необходимо признать человечность всех людей, независимо от того, каких представлений и идеалов они придерживаются. Однако в качестве парадигмы антропологического исследования этот большой нарратив таит в себе опасность: нам будет слишком легко указать пальцем на каких-то подозреваемых, в результате чего наши исследования могут не учесть того, что действительно стоит на повестке дня для людей. В итоге мы снова не сможем всерьез признать человечность людей в их собственных обстоятельствах.

Чтобы прояснить этот вопрос, я предлагаю краткий критический обзор двух недавних работ (обе опубликованы в 2009 г.) из этой области исследований, но не потому, что считаю их плохими, а, наоборот, потому, что считаю их настолько хорошими, что они заслуживают серьезного критического анализа, который, как я надеюсь, покажет, в чем их сила и где кроются их проблемы.

Первый пример — блестящее, но в то же время отчасти герметичное эссе Сабы Махмуд «Религиозный разум и светский аффект: несоизмеримый разрыв?»<sup>30</sup>, в котором она тщательно анализирует, как, по ее мнению, светские и либеральные представления о речи, праве и моральных травмах привели к непониманию причин, по которым мусульмане так активно протестовали против карикатур, опубликованных датской газетой *Jyllandsposten* в 2005 г. Махмуд утверждает, что на самом деле мусульман расстроили карикатуры, поскольку мусульманская религиозная традиция направлена на построение интимных личных отношений с пророком Мухаммедом как продолжением себя и семьи верующего, в отличие от секулярного понимания речи и смысла, которое настаивает на четком разграничении вещей и их репрезентации<sup>31</sup>. По этой

30. Mahmood, S. (2009) "Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?", in T. Asad, W. Brown, J. Butler, S. Mahmood (eds) *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech* (Townsend Papers in Humanities; 2), pp. 64–100 [<http://escholarship.org/uc/item/84q9c6ft>, accessed on 25.09.2023].

31. Представляется, что это довольно ограниченное понимание сложных способов работы с речью, образом и репрезентацией в современных европейских культурах. Возьмем, к примеру, то, как свастика стала отождествляться с нацистским террором. В европейских СМИ можно с успехом утверждать, что карикатура, изображающая пророка Мухаммеда в неблагоприятном свете, — это «просто карикату-

причине, утверждает Махмуд, европейцы не смогли и/или не захотели понять мотивы мусульман. Мусульмане, в свою очередь, не смогли успешно донести свою точку зрения и вместо этого попытались сослаться на европейские законы против дискриминации и языка вражды, не понимая, что европейская практика права в отношении моральных оскорблений по своей природе мажоритарна и вряд ли будет соотнесена с проблемами религиозного меньшинства, тем более что их проблемы не могут быть правильно транслированы из-за неверного представления о природе речи и религии, которое, по мнению Махмуд, в основном обусловлено «нормативным пониманием, присущим либерализму»<sup>32</sup>.

В основном анализ Махмуд касается сложных культурных концепций, таких как теория языка Фердинанда де Соссюра<sup>33</sup>. Хотя она ссылается на голоса мусульман, чтобы развить мысль об эмоциональной важности интимной привязанности к Пророку, в целом ее аргументация довольно абстрактна, основными агентами выступают концепции, рациональности и традиции, а не люди. Это особенно ярко проявляется в том, как светское, либеральное и государственное неоднократно выступают не просто как ключевые аналитические категории, а как вещи, причем настолько, что им имплицитно приписывается агентность:

...вопреки идеологическому самопониманию секуляризма (как доктринального отделения религии от государства), секуляризм исторически подразумевает регулирование и реформирование религиозных верований, доктрин и практик с целью создания определенной нормативной концепции религии (в основном протестантско-христианской по своим контурам).

В историческом плане светское государство не просто отгородило религию от своих регулятивных амбиций, но и стремилось переделывать ее с помощью закона<sup>34</sup>.

ра», но можно ожидать гораздо меньшего понимания, если утверждать, что нацистский флаг — это «просто флаг». Так что европейцы, похоже, действительно способны мыслить шире, чем простое разграничение вещей и их репрезентаций. Но некоторые, возможно, не хотят этого делать, если это потребует от них важных политических и идеологических уступок.

32. Mahmood, S. "Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?", p. 74.

33. Ibid., p. 72.

34. Ibid., p. 87.

Таким образом, возникает всеобъемлющая и вездесущая светская рациональность, воплощенная в национальном государстве и тесно связанная с либерализмом, которая остается необъясненной. Махмуд использует спор вокруг карикатур для того, чтобы доказать, что «светское» по своей природе пристрасно, пропитано властью и предрассудками, а значит, вряд ли сможет выполнить публично провозглашенное обещание инклюзивности и толерантности. Другими словами, ее критика направлена на эти абстрактные сущности, а не на европейцев, которым удобно не принимать всерьез проблемы мусульман.

Махмуд, правда, предлагает долгожданное разъяснение относительно важности эмоциональной привязанности, которая делает личность пророка Мухаммеда столь чувствительным вопросом для мусульман. В силу того, что для мусульман характерна чувствительная эмоциональная связь с пророком, карикатура может вызвать сильное переживание моральной травмы, чего не могут сделать другие провокации. И все же анализ Махмуд кажется мне проблематичным, поскольку предлагается лишь частичное объяснение того, почему полемика вокруг карикатуры могла вызвать столь сильные эмоции. Этот анализ в значительной степени сосредоточен на квазисистемных особенностях исламской и либеральной моделей культивирования политических и религиозных аффектов. Эта двойственность оказывается серьезным ограничением и не помогает нам понять эмоциональную динамику в полемике вокруг карикатур.

Во время разворачивания этого сюжета я был в Египте, и у меня сложилось впечатление, что происходит нечто большее. Я столкнулся с тем, что люди были одновременно разгневаны и с энтузиазмом защищали своего пророка. Боль и гнев активно культивировались и актуализировались в рамках интенсивного и наполненного энтузиазмом мероприятия, посредством которого люди чувствовали побуждение выразить сильное эмоциональное чувство привязанности и обиды. По крайней мере, в Египте противостояние не было просто реакцией мусульман, «для которых важно представление о том, что их отношение к пророку основано на уподоблении с ним и обитании в одном пространстве»<sup>35</sup>. Это была часть динамичного процесса создания и продвижения — а не просто сохранения — специфической религиоз-

35. Ibid., p. 88.

ной и политической чувствительности. И это дало многим людям очень хорошую возможность сделать что-то благое, что-то реальное в защиту Пророка — а именно бойкотировать Данию.

Вернувшись в Нидерланды, я обнаружил, что в прессе и в неформальных беседах среди моих друзей культивируются поразительно похожие настроения. Вместо светского рационализма я увидел гораздо более простую и старомодную шовинистическую реакцию, которая превратила свободу провоцировать мусульман в вопрос чести (а отказ от этого — в вопрос трусости), в связи с чем оценивается моральная приверженность «нашим» общим ценностям. И я снова обнаружил, что люди с большим энтузиазмом относятся к тому, что у них есть четкое чувство страха и обиды, что они испытывают оправданный гнев и могут твердо заявить о своей позиции.

С обеих сторон этот вопрос мултировался снова и снова в течение многих недель, позволяя вовлеченным в него людям испытывать сильное чувство праведного гнева и эмоциональное единение, а также осознавать свое место. Таким образом, хотя дискурсы и высказываемые аргументы, а также конкретные моменты моральной травмы, переживаемые обеими сторонами спора, могли быть разными, эмоциональный аспект этих событий часто был поразительно схожим с обеих сторон, и это не может быть объяснено ни исламской традицией, ни секулярностью. Если мы хотим понять, почему реакция мусульман — равно как и защитников карикатур, реагировавших схожим образом, — не была иррациональной, то, следовательно, недостаточно дать тонкий теоретический анализ того, как некая почитаемая личность становится частью «я» верующего. Это, конечно, облегчает понимание того, о какой травме идет речь, но еще не позволяет понять, как и почему эта травма *культивировалась* с таким энтузиазмом (а также как и почему другая травма культивировалась с таким же энтузиазмом на другой стороне).

На мой взгляд, дело о датских карикатурах породило значимый гнев с обеих сторон и стало поводом почувствовать и выразить праведный гнев по поводу того, что им причинили боль и угрозы таким образом, который одновременно *требует* и позволяет четко ответить. Поэтому я полагаю, что если мы ищем интерпретационные рамки для понимания этой ситуации, то популизм может быть гораздо лучше, чем сопоставление секулярного и религиозного разума, а также аффекта.

Популизм, как утверждает Лина Авониус в своем исследовании внедрения шариата в Ачехе<sup>36</sup>, представляет собой модальность политического дискурса и мобилизации, которая превращает рассеянное и часто неявное моральное «чутье» в простые лозунги и персонифицированные различия добра и зла, нас и их. Кроме того, популизм характеризуется крайне оппортунистическим использованием любых доступных легитимных дискурсов (таких как шариат в Ачехе или секуляризм в Нидерландах) для того, чтобы поставить их на службу персонифицированной политической борьбе. Давая имя моральному беспокойству, популизм не только позволяет выразить неявные тревоги, но и дает возможность активно расширять их и доводить до эскалации. Дело о датских карикатурах — наглядный пример того, как это работает, хотя история, конечно, предлагает и другие уроки популизма, гораздо более серьезные и страшные по своим последствиям. Поскольку ключевая сила популизма заключается в том, что он помогает называть и усиливать тревоги, которые действительно есть у людей, было бы ошибочно называть популизм ложью. Однако рассмотрение глобальных событий гнева в терминах популистской агитации может помочь нам выйти за рамки эксплицитного дискурсивного обоснования и уделить больше внимания культивируемым эмоциям.

Хотя то, что Махмуд говорит о специфической эмоциональной связи мусульман с их Пророком и об особых ожиданиях и тревогах, связанных с применением позитивного права, продвигает нас на шаг вперед, ее настойчивое стремление представить это как квазисистемное различие между исламским и секулярным/либеральным приводит к блестящей теоретической критике, которая, однако, упускает суть. Я утверждаю, что это происходит потому, что рассмотрение исламской традиции и секуляризма/либерализма происходит на основе политического метанарратива, который направляет анализ на общую критику современной власти и отвлекает от реальной жизни, эмоций и опыта людей в их повседневной жизни. В итоге мы видим критику идеализированных светских и либеральных представлений о себе через их сопоставление с не менее идеализированной исламской традицией.

36. Avonius, L. (2008) *Ambiguities and Public Debates: Ahmadiyah, Pornography, and State Control in Indonesia*. Paper presented at the workshop "Moral communities and ambiguities" 9–10 October 2008. Helsinki Collegium for Advanced Studies.

У меня нет проблем с критикой, но есть проблема с сопоставлением. На мой взгляд, подобная антропологическая теория плохо справляется со своей задачей, поскольку не рассказывает о том, как на самом деле жить в тех условиях, которые она описывает. В абстрактном образе светской/либеральной рациональности я не узнаю ни Европы, в которой я вырос, ни Европы, в которой я живу (между ними существует значительная разница, порожденная окончанием холодной войны). Во-первых, секуляризм никак нельзя назвать особенно либеральным, и, по крайней мере, там, откуда я родом (Финляндия), секуляризм был связан с социализмом, коммунизмом, оккультизмом и многими другими социальными и культурными движениями, которые существовали в последние полтора века<sup>37</sup>. Более того, хотя анти-мусульманские новые националистические движения в Европе и продвигают секуляризм в своих декларациях, я вижу в этом скорее оппортунизм и популизм, чем лежащую в их основе секулярную рациональность.

Я также не вижу, как можно использовать эту теорию для объяснения жизни мусульман в Египте. Традиции мусульманской набожности важны, но недостаточны для того, чтобы объяснить сложную жизнь моих мусульманских друзей и собеседников, не говоря уже о том, насколько изменились формы и цели мусульманской религиозности всего за пару поколений — от акцента на заступничестве святых и принадлежности к общине к акценту на моральном знании и активистской позиции<sup>38</sup>.

Можно возразить, что я не согласен с тем, что Махмуд отдает предпочтение теоретической критике, а не с сутью ее аргументов. Учитывая, что я отдаю предпочтение обоснованной и диалогической этнографии, мои возражения будут скорее делом вкуса, чем серьезным аргументом. Возможно, в этом есть что-то от возражения, поэтому я хочу рассмотреть другой пример, более этнографический и более чувствительный к реальной жизни людей, но в котором этнография обрамлена контрастом исламского и светского.

37. См., например: Jokinen, W. (1906) *Uskonto Yksitysasiaksi! Kaksi esitelmää eri lähteitä käyttäen*. Tampere: Tampereen työväen sanomalehti-osakeyhtiö; Ervast, P. (1928 [1903]) *Nykyinen Asema*. 2nd ed., Helsinki: Mystica; Soikkanen, H. (1961) *Sosialismin tulo Suomeen: Ensimmäisiin yksikamarisen eduskunnan vaaleihin asti*. PhD thesis, University of Turku.

38. См. также: Deeb, L. (2006) *An Enchanted Modern. Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton: Princeton University Press.

Второй пример — статья Нади Фадиль «Управление аффектами и чувствительностью: примеры отказа от рукопожатия и от поста»<sup>39</sup>. Фадиль также исследует проблему нанесения и преодоления обиды, но ее внимание сосредоточено не на абстрактных понятиях, а на прагматике повседневной жизни. Красочно и сочувственно она рассматривает опыт и рассказы двух групп мусульманок в Бельгии — благочестивых женщин, настаивающих на том, чтобы не пожимать руки мужчинам, и нечестивых женщин, отказывающихся поститься в Рамадан. Представительницы обеих групп прекрасно понимают, что их решительность может оскорбить чувства некоторых людей, с которыми они общаются, и пытаются найти баланс между своими принципами и тактом по отношению к коллегам, друзьям и семьям. Однако их ситуации и позиции совершенно различны, утверждает Фадиль, поскольку то, как «мы» рассматриваем их действия с либеральной точки зрения с ее максимумами аутентичности и открытости, ставит в привилегированное положение женщин, не соблюдающих пост, по сравнению с теми, кто отказывается от рукопожатия.

Как и для Махмуд, для Фадиль разница снова заключается в исламской традиции, с одной стороны, и либеральных и светских представлениях о личности, с другой. Фадиль старается подчеркнуть, что это граница проницаема: на самовосприятие мусульманок, отказывающихся от рукопожатия, в значительной степени влияют усвоенные ими либеральные представления, равно как и некоторые решения не соблюдающих пост женщин обусловлены в том числе традициями их семей. Несмотря на эту дифференциацию взглядов, аналитическая схема Фадиль упирается в категориальное различие между исламским и светским/либеральным, которое опять нечто большее, чем аналитика: в конечном счете это политическая критика того, как «либеральный» здравый смысл рассматривает одни варианты в качестве легитимных, а другие — наоборот.

Это важный момент, на который надо обратить внимание читателя, чтобы он понял, что и не соблюдающие пост, и отказывающиеся от рукопожатия женщины делают сложный моральный и прагматический выбор, к которому следует относиться серьезно. И все же, настаивая на этом как на ключевом моменте, Фадиль в своем анализе противоречит своей этнографии. Некоторые

39. Fadil, N. (2009) "Managing Affects and Sensibilities: The Case of Not-Handshaking and Not-Fasting", *Social Anthropology* 17(4): 439–454.



ее этнографические материалы ясно показывают, что существует множество отчасти конкурирующих, отчасти связанных претензий на нормальность и на ее определение, и все они сочетаются в жизни людей сложным и часто ситуативным образом. Некоторые имеют значение для коллег, другие — для семьи. Но некоторые очень интересные материалы используются для того, чтобы прийти к довольно слабым и (между тем) общепринятым выводам о силе светского/либерального в определении конкретной нормальности. Критика со стороны Фадиль секулярной власти не позволяет понять, что означает осознание того, что убеждения и поступки могут быть оскорбительными для других, о каких оскорблениях может идти речь, что может быть поставлено на карту для людей, вовлеченных в этот процесс, и почему различные ситуации вызывают различные виды оскорблений. Для этого, возможно, полезно было бы взглянуть на этих женщин как таковых, а не через призму разделения исламское/секулярное.

Фадиль, однако, стремится к большему. Она пытается решить, как учесть прагматику морального действия, не упуская из виду реальность мощных дискурсивных регистров, которые прокладывают одни пути и закрывают другие. Это проблема, для решения которой большой нарратив критики секулярного предлагает весьма убедительное решение. Однако, на мой взгляд, та двусмысленность, с которой Фадиль относится к проблеме морального оскорбления, говорит о том, что это решение не очень удачное и необходимо какое-то другое.

Итак, нам необходимо более полное описание того, какие влиятельные дискурсы существуют и как именно они работают на практике. Должен признаться, что у меня нет четкого ответа на эти вопросы, но я попытаюсь высказать некоторые соображения.

Проблема метанарратива критики светской и либеральной власти через ее другую сторону — ислам — заключается в том, что он сводит сложность, богатство и амбивалентность (которая не обязательно болезненна, но часто и радостна<sup>40</sup>) человеческого опыта к аргументу против либеральной/светской власти. Особенно в эссе Махмуд и в меньшей степени в статье Фадиль перед читателем предстает образ светской/либеральной гегемонии, настолько сильно редуцированный до нескольких ключевых тер-

40. Marsden, M. *Living Islam: Muslim Religious Experience in Pakistan's North-West Frontier*.

минов, понятий и сильных точек зрения, что, на мой взгляд, он очень похож на соломенного человека и совсем не похож на европейские культуры и общества, какими я их знаю. Возможно, критическая антропология секуляризма и нового национализма будет гораздо лучше, если она откажется или хотя бы смягчит свое парадигматическое уравнение секулярного с либеральным и национальным государством, а вместо этого включит в свой основной фокус жизненные миры, опыт и траектории секулярного бытия. Это, безусловно, предполагает расширение списка влиятельных дискурсов за счет включения в него не только либерального. Это также предполагает прагматику действий на стороне власти, что, на мой взгляд, очень тонко реализовано Оскаром Веркааиком<sup>41</sup> в его исследовании того, как голландские государственные служащие проводят церемонии натурализации, ставшие частью культурной националистической политики, которую государственные служащие часто критикуют, но в итоге нередко по-своему одобряют. Подобные этнографические и историографические исследования, вероятно, будут более успешными в прослеживании связей между экзистенциальными проблемами, влиятельными дискурсами и прагматикой действий в критическом, но не редукционистском ключе.

## Принудительные поиски

Независимо от критических замечаний, высказанных мною и другими<sup>42</sup> в связи с поворотом к культивированию этики и исламской традиции *versus* светской власти в качестве основного нарратива, я считаю важным подчеркнуть, что этот поворот, какими бы ни были порождаемые им проблемы, дал некоторые инсайты, касающиеся условий человеческого существования. И это, конечно, очень значимо.

41. Verkaaik, O. (2010) "The Cachet Dilemma: Ritual and Agency in New Dutch Nationalism", *American Ethnologist* 37(1): 69–82.

42. Marsden, M. *Living Islam: Muslim religious experience in Pakistan's North-West Frontier*; Van der Veer, P. (2008) "Embodiment, Materiality, and Power. A Review Essay", *Comparative Studies in Society and History* 50: 809–818; Bangstad, S. (2009) "Contesting secularism/s: Secularism and Islam in the Work of Talal Asad", *Anthropological Theory* 9(2): 188–208; Simon, G. (2009) "The Soul Freed of Cares? Islamic Prayer, Subjectivity, and the Contradictions of Moral Selfhood in Minangkabau, Indonesia", *American Ethnologist* 36(2): 258–275; Starrett, G. (2010) "The Varieties of Secular Experience", *Comparative Studies in Society and History* 52(3): 626–651.

Поворот к рассмотрению вероучения как дискурсивной традиции — это важный шаг вперед, который позволил обратить наше внимание на то, что религия — это не боги, книги и институты, а люди, и на то, как они поклоняются богам, читают книги и действуют в институтах. Это может звучать тривиально, но, похоже, необходимо постоянно напоминать об этом коллегам, студентам, интеллектуалам, публицистам и политикам. Кроме того, обращение к культивированию аффектов стало важным шагом вперед на пути к пониманию того, что значит верить во что-то и жить, руководствуясь этой верой. А критическая теоретизация секулярного предложила способы осмысления современной власти и субъективности, выходящие за рамки самовосхваления современного секуляризма. Для меня вопрос заключается в том, как мы можем двигаться дальше? Как преодолеть проблемы этого направления исследований, не потеряв при этом из виду то, что оно может предложить? Как мы можем объяснить, каким образом люди выражают перфекционистские идеалы, стремясь жить сложной, несовершенной жизнью? Как мы можем рассказать о мотивах и давлении, которые делают некоторые идеи столь убедительными? Как мы можем рассказать о том, как воображается осмысленный мир и как он формирует ожидания и жизни людей и ими формируется?

Это не только теоретическая, но и этнографическая проблема, и чтобы ответить на нее, я начну с рассмотрения ситуации в трех местах Египта, где я провожу полевые исследования с 2002 г.

В современном Египте ислам проник во все сферы жизни общества. Как и многие другие страны мира, с 1970-х гг. Египет охватила настоящая религиозная эйфория. Религия стала постоянно видна, слышна и ощутима. И стала характеризоваться беспрецедентным акцентом на индивидуальном обучении, знаниях и практике, что направлялось перфекционистской идеей создания благочестивого человека, который «привержен» («мультизим», термин, заимствованный из националистического/модернистского понятия «ангажированность»<sup>43</sup>) религии как некоему целому, объемлющему эмоции, волю и поступки.

43. Klemm, V. (2000) "Different Notions of Commitment (iltizam) and Committed Literature (al-adab al-multazim) in the Literary Circles of the Mashriq", *Middle Eastern Literatures* 3(1): 51–62.

В деревне на севере Египта, которую я называю Назлат аль-Райис<sup>44</sup>, царит ощущение, что люди стали более религиозными, и это очень хорошо. Люди приветствуют друг друга исламским приветствием «мир вам» (as-salamu 'alaykum), а не конфессионально нейтральным «доброе утро/вечер»; на окраине деревни строится новая мечеть (хотя работы временно приостановлены из-за мирового финансового кризиса); бар в деревне закрылся несколько десятилетий назад; все взрослые женщины теперь носят головной платок (хиджаб) как часть закрывающей одежды, которая оставляет открытыми только руки, ноги и лицо. В деревне, которая когда-то была оплотом социализма и коммунизма, «Братья-мусульмане»<sup>45</sup> стали важнейшей политической и религиозной силой, наряду с движением салафитского благочестия, пропагандирующим строгую моральную и религиозную дисциплину.

В Александрии, втором по величине городе Египта, куда на летние каникулы устремляются представители высшего и среднего класса, космополитическому наследию и непринужденной атмосфере отдыха этого портового города брошен вызов в связи со стремительным ростом различных исламских движений, прежде всего салафитского, контролирующего значительную часть мечетей, особенно в восточных районах города. На улицах все чаще можно встретить мужчин с длинными бородами и в укороченных брюках, а также женщин в хиджабах (никабах), закрывающих все тело. Но и те, кто не присоединился к салафитскому движению, в целом демонстрируют сильную эмоциональную приверженность исламу. Существует очень широкий консенсус относительно богобоязненности, выполнения своих религиозных обязанностей, благообразной жизни, защиты своей веры, Пророка, братьев и сестер — мусульман.

В густонаселенном Каире, столице Египта, царит аналогичная картина. Здания, общественный транспорт, магазины и дома покрыты плакатами, наклейками и граффити, призывающими людей молиться и поститься, следить за своими манерами и воспитывать характер, бороться с евреями и кормить бедных, женщинам — покрывать себя, а мужчинам — обучать исламу свои семьи. В газетных киосках и книжных магазинах преобладает религиозная литература. В кафе, автобусах, магазинах и домах постоянно звучат трансляции и кассетные записи Кора-

44. Название деревни не удалось верифицировать (прим. пер.).

45. Организация запрещена в РФ.

на и проповедей. В то время как различные социальные ниши, особенно в Каире и Александрии, продолжают поощрять мировоззрение и образ жизни, противоречащие волне исламизации, большинство представителей высшего и среднего класса приняли волну исламского возрождения, хотя и не ставя под сомнение источники своего богатства и стремление к потребительским удовольствиям<sup>46</sup>.

Этот образ совсем не гармоничен. Несмотря на значительный рост религиозности, а также общий поворот к определенному ее виду, это не означает, что Египет стал в целом более благочестивой, нравственной или счастливой страной. Здесь много противоречий, причем довольно резких. В деревне молодые люди выражают нигилистическое чувство скуки и разочарования, несмотря на великие обещания модернистского прогресса и религиозные надежды, которые они стали разделять. В последние годы эта деревня превратилась в местный центр наркоторговли, поскольку марихуана и гашиш в огромных количествах и по низким ценам заполонили черный рынок, и все большее число молодых людей становятся их постоянными потребителями. В Александрии рост приверженности религии также стал питательной средой для ожесточенных конфессиональных столкновений между мусульманами и христианами, которые в последние годы унесли много жизней (в основном христиан). Несмотря на то, что в общественном моральном дискурсе упор делается на строгий запрет прелюбодейства, и Александрия, и Каир стали центрами проституции для состоятельных египтян и арабских туристов, скрываемой под видом краткосрочных исламских браков «урфи»<sup>47</sup>.

Однако многие сложности, связанные с исламским возрождением, на самом деле имеют гораздо менее драматичный и мрачный характер, чем перечисленные выше. Вместо мрачных трещин в перфекционистском образе надежды они предстают как сложное лоскутное одеяло из различных видов надежды, различных представлений о хорошей жизни. Те же самые люди, которые каются в своих грехах и думают о загробной жизни, одновременно обсуждают прошедший футбольный матч, рассказывают анекдоты, чувствуют усталость и заглядываются на противополож-

46. Lutfi, W. (2009 [2005]) *Zâhirat al-du'ât al-gudud*, 2nd ed., Cairo: Dâr al-'Ayn li-n-nashr.

47. Практика временного брака, официально не признается в большинстве арабских стран (прим. пер.).

ный пол, даже если стены украшены религиозными наклейками, а фоном является рецитация Корана. Их посещают идеалы навязчивой романтической любви, которая не соответствует никаким нормам. Они ищут свое место в жизни, стараются быть ответственными перед семьей и мечтают о новых возможностях для себя. Они пытаются заработать деньги и продвинуться в обществе, часто любыми способами. И в разные моменты они придерживаются разных точек зрения и взглядов на жизнь, отстаивая их в совершенно разных тонах. Что же происходит с силой наставления, с той чистотой, которая и была той самой причиной и оправданием повсеместного повседневного присутствия религиозных предметов и знаков?

Чарльз Хиршkind<sup>48</sup>, пишущий о проповедях на кассетах, вполне уместно назвал их «этическим звуковым ландшафтом» (*ethical soundscape*), заполняющим и структурирующим шумное и многолюдное пространство Каира. Сенсорное присутствие ислама как всепоглощающей и убедительной идиомы жизни, морали и политики на самом деле почти вездесуще. Оно проявляется в звуках молитвенных призывов, проповедей и декламаций, в религиозных украшениях, граффити, наклейках и минаретах. Оно обозначено в телодвижениях во время молитвы и призыва, в напряжении от ношения закрытой одежды в жаркую погоду, в усталости от поста, в обмене приветствиями, фразами и рукопожатиями, в запахе духов, предпочитаемых салафитскими активистами. Но это сенсорное присутствие редко четко отделяется от других, совершенно иных звуков, образов и проявлений, которыми отмечена повседневная жизнь как в большом городе, так и в провинции. Вместо конкуренции между благочестивыми и светскими сенсорными режимами повседневная жизнь в Египте характеризуется непредсказуемым сосуществованием различных нюансов, моментов и регистров.

На автовокзале в Каире в киоске, украшенном стихами из Корана и наклейками с благочестивыми посланиями, включено радио, играющее новейшую песню о любви, выпущенную саудовской и ливанской музыкальной корпорацией. Микроавтобус, прибывший на автовокзал из сельской местности, украшен двумя видами наклеек, аккуратно расположенными рядом друг с другом:

48. Hirschkind, Ch. *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counter-publics*.

«Не забудьте призвать Бога».

Фото Нэнси Аджрам (ливанская эстрадная певица)

«Это по милости Господа моего» (благочестивая фраза против зависти).

Фото Хайфы Вехбе (египетско-ливанская поп-певица)

Скажи: «Прибегаю к защите Господа рассвета...»<sup>49</sup> (аят Корана, который, как считается, защищает от зла и зависти).

Используя спутниковое телевидение, можно быстро переключиться (как это делают многие египтяне) между салафитской проповедью, видеоклипом, новостной программой, египетским сериалом, голливудским фильмом, футбольным матчем, ток-шоу и так далее. Однако практически все программы (за исключением некоторых государственных каналов) объединяет одно — их коммерческий характер и агрессивная реклама коммерческих сервисов текстовых сообщений, ставших финансовой основой телеканалов различного профиля.

Когда вы прогуливаетесь по набережной Александрии или Нила в Каире, на всех без исключения набережных преобладают влюбленные («хабиба» по-арабски). Пары молодых людей гуляют или сидят, разговаривая друг с другом, иногда держась за руки, всегда близко друг к другу, всегда на максимально вежливом расстоянии от других пар. В микроавтобусе, курсирующем по набережной в Александрии, религиозные наклейки предупреждают молодежь от свиданий: «Разве он не знает, что Бог видит?»; «Ты бы согласился на это ради своей сестры?»; «Где твоя жизнь?». Действительно, мысль о том, что молодые люди, не состоящие в браке, встречаются, сидят плечом к плечу, держатся за руки и, возможно, целуются, вызывает у египтян серьезное моральное и религиозное беспокойство. Но в то же время те же самые египтяне считают встречи влюбленных естественной частью жизни, пишут любовные стихи и песни, с энтузиазмом отмечают День святого Валентина и с гордостью причисляют себя к романтикам<sup>50</sup>. Некоторые все же решают стать «посвященными», отка-

49. 113:1, приводится перевод Э. Кулиева.

50. Kreil, A. (2011) "La St Valentin au pays d'al-Azhar: éléments d'ethnographie de l'amour et du sentiment amoureux au Caire", in *Sacrés familles! Changements religieux, changements familiaux*, pp. 71–83.



заться от амбивалентности, перестать писать любовные письма и смотреть в глаза противоположному полу — и посвятить себя чистому благочестию. Но для многих из них это так и остается мимолетным периодом в жизни, одной из частей сложной и часто беспокойной биографии. А иногда даже самые энергичные са-лафиты безумно влюбляются.

Здесь соседствуют разные миры: мир ислама как режима божественной защиты, порядка и справедливости; мир коммерческих медиа с их культурой потребления, рекламой и продвижением сексуальной привлекательности; мир романтической любви с ее торжеством страсти. Но это не разные миры, это органичные элементы жизненных миров людей, которые невозможно объяснить с опорой на какой-то один принцип, но которые необходимо понимать в их сложности и открытости, в их многочисленных надеждах и разочарованиях<sup>51</sup>. Хотя консервативная этика религиозного возрождения может казаться совершенно противоположной, например, либеральному торжеству романтики и сексуальности в поп-музыке, кино, видеоклипах и молодежной культуре, на самом деле одно невозможно понять без другого, и в жизни людей они не очень различаются<sup>52</sup>. Попытка понять, что именно происходит, предполагает рассмотрение этих различных, весьма убедительных аспектов как частей сложного и порой противоречивого субъективного опыта.

Я утверждаю, что нам необходимо серьезно относиться к этим сложностям и рассматривать то, как люди проживают их и пытаются придать смысл своей жизни. Чтобы понять происходящее, полезно рассмотреть способы культивирования эмоциональных аффектов, способы структурирования чувственного опыта в повседневной жизни и решения сложных моральных дилемм. Однако не стоит работать с идеализированными оппозициями, такими как вивайвелистская исламская набожность против либерального секуляризма, поскольку большинство людей в разной степени и в разное время придерживаются и того, и другого (а также и еще разных вещей). Не стоит также слишком высоко оценивать стремление к благочестию, не принимая во внимание проблемы

51. Jackson, M. (ed.) (1996) *Things as They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology*. Bloomington: Indiana University Press; Jackson, M. (2005) *Existential Anthropology: Events, Exigencies and Effects*. Oxford: Berghahn Books.

52. Schielke, S. (2009) "Ambivalent Commitments: Troubles of Morality, Religiosity and Aspiration Among Young Egyptians", *Journal of Religion in Africa* 39(2): 158–185.

и разочарования, которые часто являются неизбежной частью такого рода устремлений.

Я бы хотел обратить внимание на тезис Майкла Джексона о первичности экзистенциальных проблем<sup>53</sup>. Мы должны взять за отправную точку непосредственную практику жизни, экзистенциальные заботы и прагматические соображения, которые лежат в основе этой жизни, встроены в те традиции, власти и дискурсы — хотя к ним и не сводятся, — которые придают легитимность одним заботам по сравнению с другими и структурируют одни представления, оставляя другие рассеянными. Следуя этой экзистенциальной линии, важно также осознать, что способы, с помощью которых люди пытаются найти свое место в жизни, неоднозначны и часто трагичны по своим результатам. Как показал Роберт Орси<sup>54</sup> в своей работе, посвященной американскому католицизму, те же аспекты, которые дают надежду, признание и приобщение, могут быть источником разочарования, запугивания и отчуждения. Эта двусмысленность, по-видимому, характерна для наших попыток жить хорошо, и антропологам, стремящимся понять состояние человека, имеет смысл отнестись к ней серьезно.

На самом деле это то, что уже давно всерьез рассматривается в антропологии. Современная озабоченность этикой и субъективностью параллельна другим подходам к субъективности, которые в большей степени связаны с амбивалентностью<sup>55</sup>. И тому, и другому предшествовало обращение к проблеме множественной идентичности, которая, какими бы ни были ее недостатки, позволила сделать важные выводы, похоже, отчасти забытые в рамках исследовательской программы благочестия и этики<sup>56</sup>.

53. Jackson, M. *Existential Anthropology: Events, Exigencies and Effects*; Graw, K. (2012) "Divination and Islam: Existential Perspectives in the Study of Ritual and Religious Praxis in Senegal and Gambia", in S. Schielke, L. Debevec (eds) *Everyday Religion*, pp. 7–32. New York: Berghahn.

54. Orsi, R. A. (2005) *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*. Princeton: Princeton University Press.

55. Luhrmann, T. M. (2006) "Subjectivity", *Anthropological Theory* 6: 345–361; Biehl, J., Byron, G., Kleinman, A. (eds) (2007) *Subjectivity: Ethnographic Investigations*. Berkeley etc.: University of California Press.

56. Ewing, C. "The Illusion of Wholeness: Culture, Self, and the Experience of Inconsistency"; Wilce, J. M. Jr. (ed.) (1998) *Communicating Multiple Identities in Muslim Communities, Special issue of Ethos* 26(2); Meijl, T. van. (2006) "Multiple Identifications and the Dialogical Self: Urban Maori Youngsters and the Cultural Renaissance", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 12: 917–933.

Существование и важность многоголосия также признается уже достаточно давно<sup>57</sup>. А поскольку сложность человеческих характеров общеизвестна и, следовательно, известна и антропологам, есть все основания предполагать, что эта история может быть отнесена гораздо дальше в прошлое. Хорошие идеи, как правило, достаточно стары. Поэтому нет необходимости изобретать велосипед, чтобы лучше объяснить, что значит жить жизнью, частью которой является ислам. Теоретические направления в значительной степени доступны.

В связи с этим для хорошей антропологии мусульманства больше всего нужна приверженность чуткой и диалогичной работе на местах, внимание к биографической и исторической глубине траекторий людей и обществ, а также теоретический анализ, который стремится к справедливости по отношению к людям, о которых он рассказывает, что является далеко не тривиальной задачей. В конечном счете, это больше чем теоретическая проблема: это вопрос эмоциональной приверженности такой антропологии, которая предполагает диалог и встречу.

### **Основания для приверженности**

Выше я критически отметил, что, возможно, слишком много исследований посвящено активистам и слишком мало — большинству мусульман, которые не являются таковыми. Эмпирический акцент на активистах, утверждал я, по-видимому, связан с теоретическим акцентом на исламе как ключе для понимания жизни мусульман. И хотя я критически отношусь к такому теоретическому фокусу, это не означает, что мы должны прекратить исследования активистов. Но я утверждаю, что размышления о первичности экзистенциального поиска людьми своего места в жизни и о трагическом аспекте этого поиска часто предлагают нам иной образ религиозной приверженности активистов. Проблема многих этнографических исследований мусульман, опубликованных в последние годы, заключается в том, что исследователи принимают активизм за парадигму, за стандарт религиозности, вместо того чтобы соотносить его с реальностью, в которой готовые на многое ради важного дела активисты отходят далеко от ожиданий большинства людей. Это характерная черта акти-

57. См., например: Abu-Lughod, L. *Veiled Sentiments: Honour and Poetry in a Bedouin Society*.

визма должна занимать важное место в изучении активистов и их деятельности.

В моих собственных полевых исследованиях я отмечаю два ведущих мотива, которые заставляют людей активно включаться в религиозную жизнь: во-первых, это поиск выхода из личного кризиса, во-вторых, стремление найти что-то действительно важное, что даст человеку единственную и постоянную цель в жизни. И то, и другое, казалось бы, вполне характерно для общечеловеческих устремлений, но ни то, ни другое не очень характерно для повседневного человеческого опыта, в котором обычно есть несколько важных жизненных целей.

Поэтому, чтобы понять, чего добиваются эти активисты, важно спросить, на каких основаниях и с какими ожиданиями, а главное почему, одни люди приступают к поиску самоотверженного совершенства, а другие нет, и почему одни продолжают двигаться в этом направлении, а другие через некоторое время прекращают. Мусульмане не просто хотят быть хорошими мусульманами. Ни желание быть благочестивым, ни выбор в пользу благочестия, а не других форм активности, не очевидны. Поразительно, но многие присоединяются к салафитскому движению потому, что его ритуальная и моральная строгость обещает внести порядок в запутанную жизнь. В другое время и в других условиях они могли бы присоединиться к другим религиозным или политическим группам, но по тем же причинам. В связи с этим мне представляется целесообразным задать следующие вопросы: что делает конкретное направление активизма привлекательным в конкретной ситуации? Какие тревоги люди пытаются преодолеть и какие обещания им предлагают? Как выглядит их реальная самоотверженная работа? К каким последствиям она приводит? Как временные эксперименты с самоотдачей превращаются в длительную часть биографии активистов?

Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо быть открытым как для общечеловеческого, так и для историко-культурного и индивидуально-идиосинкразического. Для примера можно привести историю Мустафы, который стал салафитом в возрасте около 20 лет после утраты жизненной ориентации. Салафитский период длился около года, и сегодня он вспоминает его со смешанными чувствами: короткое время преданного благочестия было счастливым, но он не хочет и не может к нему вернуться.

Чтобы понять историю Мустафы, важно, но недостаточно рассмотреть успех салафитского ислама в Северном Египте, кото-

рый стал самым влиятельным религиозным течением и, следовательно, наиболее вероятным выбором Мустафы в поисках четкого различия между добром и злом. Выбрав салафитский путь, Мустафа направил свою деятельность в особое русло, сделав акцент на гендерной сегрегации, воздержании от алкоголя, наркотиков и сигарет и рассматривая жизнь как исполнение божественного закона. Это имело весьма специфические последствия, например, для его отношений с матерью и некоторыми друзьями. Но эмоциональная работа, которую он проделал в рамках этого эксперимента, имела и далеко идущие последствия: позднее Мустафа сравнивал его со своей службой в армии, которая, по его словам, аналогичным образом обеспечила недостающую ему четкую жизненную ориентацию. Поэтому, чтобы понять этот рассказ в более широком контексте, мы должны серьезно отнестись к его идиосинкразическому опыту, к истории его семьи и к тому, как он иногда идет по жизни уверенно, а иногда оступается.

Возьмем для сравнения то, как Мустафа описывает свои мотивы стать салафитом, и то, как у Джона Стейнбека (1961 [1936]) в романе «В битве с исходом сомнительным»<sup>58</sup> персонаж Джим Нолан описывает свое решение вступить в коммунистическую партию.

Нильсон то тут, то там касался стола кончиками пальцев. «Даже те люди, которым вы пытаетесь помочь, в большинстве случаев будут вас ненавидеть. Вы это знаете?»

«Да».

«Тогда почему ты хочешь вступить?» Глаза Джима полузакрылись в недоумении. Наконец он сказал: «В тюрьме было несколько партийцев. Они поговорили со мной. У меня всю жизнь был бардак. Их жизнь не была беспорядком. Они к чему-то стремились. Я хочу к чему-то стремиться. Я чувствую себя мертвым. Я думал, что смогу снова стать живым». (Steinbeck 1961 [1936]: 6)

В то время, когда я начал возвращаться к себе, я многое потерял. Я начал искать. Где же верный путь? [...] У меня не было основного метода, которому я мог бы следовать, чтобы решать свои проблемы

58. Steinbeck, J. (1961 [1936]) *In Dubious Battle*. New York: Bantam Books.

и противостоять миру. У меня не было принципа, которому я мог бы следовать. У меня не было закона, который я мог бы применить и который позволил бы мне отличить правильное от неправильного. [...] Я стал спрашивать обо всем в своей жизни: халяль это или харам? Даже если у меня не было осознания этого, не было четкого текстового подтверждения. Но у меня было такое чувство: если бы я только мог знать, харам это или халяль? [...] Какое-то время я жил так хорошо, как не жил со дня смерти моего отца. Это было даже лучше. Я познакомился со многими людьми и почувствовал, что жизнь, которой я живу, хороша». (Мустафа, интервью в 2006 г.)

Привлек бы Мустафу коммунизм, а не салафизм, если бы он жил в другое время? Интересно, что его отец был коммунистом. Но для Мустафы ответ, скорее всего, отрицательный. Коммунизм и салафизм — это разные решения, но не потому, что они стоят по разные стороны светско-исламского водораздела, а потому, что апеллируют к несколько разным типам чувств. И реальный человек Мустафа, и литературный персонаж Джим Нолан ищут способ почувствовать себя живым, сделать что-то значимое, иметь основу и направление своей жизни. Но если коммунизм, дающий ощущение экзистенциальной надежды на страницах романа «В битве с исходом сомнительным», ориентирован на борьбу с кем-то и поиск осмысленного существования через коллективные действия, то салафизм, давший Мустафе временную опору в период кризиса, в значительной степени сосредоточен на индивидуальной дисциплине и спасении. Возможно, больше сходства было бы между карьерой коммуниста-активиста и воинствующего исламиста, но у Мустафы были причины держаться подальше и от того, и от другого.

Я пытаюсь донести мысль о том, что при рассмотрении исламского или любого другого активизма недостаточно рассматривать конкретное движение и традицию. Этот взгляд должен быть дополнен рассмотрением как идиосинкразического, так и сравнительного уровней. Это, вероятно, потребует дополнительной работы, но, скорее всего, позволит нам получить гораздо более глубокое представление о мотивах и последствиях активизма.

### **Заключение: неоднозначность больших схем**

В некотором смысле такой подход означает прощание с проектом антропологии ислама, по крайней мере, если антропология исла-

ма должна быть антропологией, которая характеризуется не только предметом исследования, но и собственным набором теоретических проблем. Такая антропология слишком часто попадает в ловушки исключительности, слишком увлечена исламом, чтобы по-настоящему объяснить, что значит быть мусульманином. Однако я не решаюсь отдать этот вопрос на откуп антропологии религии. В этом случае мы все равно столкнемся с аналогичной проблемой чрезмерной привилегированности религиозной идентичности и соответствующих действий в жизни людей. Мы все равно рискуем провести произвольную разделительную линию между религиозными и другими аспектами, которую я хотел поставить под сомнение, взявшись за сравнение салафитского и коммунистического активизма.

Я думаю, что для понимания значения религиозной или любой другой веры в жизни людей, возможно, полезнее рассматривать ее не так конкретно, как религию или традицию, а как более размытую и открытую схему, которая активно воображается и обсуждается людьми и может предлагать различные виды ориентаций, смыслов и руководства в жизни людей<sup>59</sup>. Подобные большие схемы выглядят как нечто внешнее и превосходящее повседневный опыт, как некое высшее и надежное мерило и руководство для жизни — они могут быть как персонифицированы в виде богов, пророков, святых и героев, так и абстрактны в виде книг, знаний, идеологий и взглядов. Их сила заключается именно в двусмысленности, лежащей в основе их предполагаемой экстернатальности: в силу их очевидного совершенства к ним можно обращаться и действовать, но противоречия и неудачи повседневного опыта редко подрывают их авторитет<sup>60</sup>. Даже если попытка человека жить, руководствуясь большой схемой, оборачивается неудачами и трагедиями, она все еще может оставаться валидной как жизненный ориентир. В силу присущей ей двусмысленности кажущегося совершенства, внешнего по отношению к повседневной жизни и экзистенциальной значимости повседневного, такие большие схемы никогда не могут быть рассмотрены изолированно. Они всегда должны пониматься как связанные, по крайней мере, в двух измерениях: во-первых, в их отношении к повсе-

59. Schielke, S., Debevec, L. (eds) (2012) *Ordinary Lives and Grand Schemes. An Anthropology of Everyday Religion*. New York: Berghahn.

60. Simon, G. "The Soul Freed of Cares? Islamic Prayer, Subjectivity, and the Contradictions of Moral Selfhood in Minangkabau, Indonesia".



дневным заботам и переживаниям; во-вторых, в их отношении к другим убедительным большим схемам, которые также обещают придать смысл и направление этим повседневным заботам и переживаниям.

В случае моей работы в Египте к таким большим схемам относятся приверженность исламу, романтическая любовь, капиталистическое богатство и потребление, образование и социальная мобильность, развитие и модернизация, националистическая, панарабская и панисламистская политика и т. д. Это не значит, что обещание хорошей жизни и вечного спасения (с обратной угрозой вечного проклятия), которое является центральным фактором приверженности людей исламу сегодня, ничем не отличается от романтической любви или социальной мобильности. Это совсем другое, и в этом его привлекательность и сила. Но то, как люди «живут исламом», по выражению Магнуса Марсдена<sup>61</sup>, может не столь разительно отличаться от того, как они живут капитализмом и любовью. Во всех этих случаях речь идет о больших надеждах, глубоких тревогах и убедительных обещаниях влиятельных лиц, которые приведут к практическим решениям, обещаниях, которым люди пытаются следовать и воплощать в жизнь. Некоторые делают это более последовательно, чем другие. Некоторые попытки действительно помогают людям жить лучше, как они это понимают. Другие приводят к трагедии. Большинство из них амбивалентны, приносят как удовлетворение, так и страдания. Многие попытки недолговечны, и почти все они частичны. Во всех случаях грандиозные планы навсегда остаются нереализованными, но при этом всегда находятся в пределах досягаемости, обещая опору, направление в трудной, сложной и часто разочаровывающей жизни. Взгляд на эти попытки и их последствия с учетом богатства и открытости, а также ограничений и властных отношений человеческого бытия, на мой взгляд, является наиболее перспективным способом понимания значения приверженности исламу как части человеческой жизни.

*Перевод Александра Кырлежева и Софьи Рагозиной*

61. Marsden, M. *Living Islam: Muslim religious experience in Pakistan's North-West Frontier*.

## Библиография / References

- Abu-Lughod, L. (1996 [1986]) *Veiled Sentiments: Honour and Poetry in a Bedouin Society*. Cairo: American University in Cairo Press.
- Abu-Zahra, N. (1997) *The Pure and Powerful: Studies in Contemporary Muslim Society*. Berkshire: Ithaca Press.
- Anidjar, G. (2009) "The Idea of an Anthropology of Christianity", *Interventions* 11(3): 367–393.
- Anjum, O. (2007) "Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and His Interlocutors", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27(3): 656–672.
- Asad, T. (1986) *The Idea of an Anthropology of Islam*. Occasional Papers Series, Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.
- Asad, T. (1993) *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Asad, T. (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA.: Stanford University Press.
- Asad, T. (2006) *On Suicide Bombing*. New York: Columbia University Press.
- Asad, T. (2009) "Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism", in T. Asad, W. Brown, J. Butler, S. Mahmood (eds) *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech* (Townsend Papers in Humanities; 2), pp. 20–63 [<http://escholarship.org/uc/item/84q9c6ft>, accessed on 25.09.2023].
- Avonius, L. (2008) *Ambiguities and Public Debates: Ahmadiyah, Pornography, and State Control in Indonesia*. Paper presented at the workshop "Moral communities and ambiguities" 9–10 October 2008. Helsinki Collegium for Advanced Studies.
- Bangstad, S. (2009) "Contesting secularism/s: Secularism and Islam in the Work of Talal Asad", *Anthropological Theory* 9(2): 188–208.
- Bangstad, S. (2009) *Sekularismens Ansikter*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Biehl, J., Byron, G., Kleinman, A. (eds) (2007) *Subjectivity: Ethnographic Investigations*. Berkeley etc.: University of California Press.
- Deeb, L. (2006) *An Enchanted Modern. Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton: Princeton University Press.
- Deeb, L. (2009) "Piety Politics and the Role of a Transnational Feminist Analysis", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15(S1): S112–S126.
- Eickelman, D. (1992) "Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies", *American Ethnologist* 9(4): 643–655.
- El-Zein, A. H. (1977) "Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam", *Annual Review of Anthropology* 6: 227–254.
- Ervast, P. (1928 [1903]) *Nykyinen Asema*. 2nd ed., Helsinki: Mystica.
- Ewing, C. (1990) "The Illusion of Wholeness: Culture, Self, and the Experience of Inconsistency", *Ethos* 18: 251–278.
- Fadil, N. (2009) "Managing Affects and Sensibilities: The Case of Not-Handshaking and Not-Fasting", *Social Anthropology* 17(4): 439–454.
- Geertz, C. (1968) *Islam Observed*. New Haven: Yale University Press.
- Gellner, E. (1981) *Muslim Society*. Cambridge etc.: Cambridge University Press.
- Gilsenan, M. (2000 [1982]) *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East*. Revised ed., London: Tauris.

- Graw, K. (2012) "Divination and Islam: Existential Perspectives in the Study of Ritual and Religious Praxis in Senegal and Gambia", in S. Schielke, L. Debevec (eds) *Everyday Religion*, pp. 7–32. New York: Berghahn.
- Henkel, H. (2005) "Between Belief and Unbelief Lies the Performance of Salat: Meaning and Efficacy of a Muslim Ritual", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11: 487–507.
- Hirschkind, Ch. (2006) *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press.
- Ismail, S. (2003) *Rethinking Islamist Politics: Culture, the State and Islamism*. London: Tauris.
- Jackson, M. (2005) *Existential Anthropology: Events, Exigencies and Effects*. Oxford: Berghahn Books.
- Jackson, M. (ed.) (1996) *Things as They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology*. Bloomington: Indiana University Press.
- Jokinen, W. (1906) *Uskonto Yksitysasiaksi! Kaksi esitelmää eri lähteitä käyttäen*. Tampere: Tampereen työväen sanomalehti-osakeyhtiö.
- Klemm, V. (2000) "Different Notions of Commitment (iltizam) and Committed Literature (al-adab al-multazim) in the Literary Circles of the Mashriq", *Middle Eastern Literatures* 3(1): 51–62.
- Kreil, A. (2011) "La St Valentin au pays d'al-Azhar: éléments d'ethnographie de l'amour et du sentiment amoureux au Caire", in *Sacrés familles! Changements religieux, changements familiaux*, pp. 71–83.
- Lakatos, I., Musgrave, A. (eds) (1970) *Criticism and the Growth of Knowledge: Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lambek, M. (2000) "The Anthropology of Religion and the Quarrel between Poetry and Philosophy", *Current Anthropology* 41: 309–302.
- Luhrmann, T. M. (2006) "Subjectivity", *Anthropological Theory* 6: 345–361.
- Lutfi, W. (2009 [2005]) *Zâhirat al-du'ât al-gudud*, 2nd ed., Cairo: Dâr al-'Ayn li-n-nashr.
- Mahmood, S. (2005) *Politics of Piety: the Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Mahmood, S. (2009) "Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?", in T. Asad, W. Brown, J. Butler, S. Mahmood (eds) *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech* (Townsend Papers in Humanities; 2), pp. 64–100 [<http://escholarship.org/uc/item/84q9c6ft>, accessed on 25.09.2023].
- Marranci, G. (2008) *The Anthropology of Islam*. Oxford and New York: Berg.
- Marsden, M. (2005) *Living Islam: Muslim Religious Experience in Pakistan's North-West Frontier*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Masquelier, A. (2009) *Women and Islamic Revival in a West African Town*. Bloomington: Indiana University Press.
- Meijl, T. van. (2006) "Multiple Identifications and the Dialogical Self: Urban Maori Youngsters and the Cultural Renaissance", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 12: 917–933.
- Moors, A. (2009) "'Islamic Fashion' in Europe: Religious Conviction, Authentic Style, and Creative Consumption", *Encounters* 1(1): 175–99.
- Nieuwkerk, K. van. (2008) "'Repentant' Artists in Egypt: Debating Gender, Performing Arts and Religion", *Contemporary Islam* 2: 191–210.

- Orsi, R. A. (2005) *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*. Princeton: Princeton University Press.
- Osella, F., Soares. B. (2009) "Islam, Politics, Anthropology", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15 (S1): S1–S23.
- Pandolfo, S. (2007) "The Burning': Finitude and the Politico-Theological Imagination of Illegal Migration", *Anthropological Theory* 7(3): 329–363.
- Salvatore, A. (2007) *The Public Sphere: Liberal Modernity, Catholicism, Islam*. New York etc.: Palgrave MacMillan.
- Schielke, S. (2007) "Hegemonic Encounters: Criticism of Saints-Day Festivals and the Formation of Modern Islam in Late 19th and Early 20th-Century Egypt", *Die Welt des Islams* 47(3–4): 319–355.
- Schielke, S. (2009) "Ambivalent Commitments: Troubles of Morality, Religiosity and Aspiration Among Young Egyptians", *Journal of Religion in Africa* 39(2): 158–185.
- Schielke, S., Debevec, L. (eds) (2012) *Ordinary Lives and Grand Schemes. An Anthropology of Everyday Religion*. New York: Berghahn.
- Schulz, D. (2006) "Promises of (Im)mediate Salvation: Islam, Broadcast Media, and the Remaking of Religious Experience in Mali", *American Ethnologist* 33(2): 210–229.
- Scott, D., Hirschkind, Ch. (eds) (2006) *Powers of the Secular Modern. Talal Asad and His Interlocutors*. Stanford: Stanford University Press.
- Simon, G. (2009) "The Soul Freed of Cares? Islamic Prayer, Subjectivity, and the Contradictions of Moral Selfhood in Minangkabau, Indonesia", *American Ethnologist* 36(2): 258–275.
- Soikkanen, H. (1961) *Sosialismin tulo Suomeen: Ensimmäisiin yksikamarisen eduskunnan vaaleihin asti*. PhD thesis, University of Turku.
- Starrett, G. (2010) "The Varieties of Secular Experience", *Comparative Studies in Society and History* 52(3): 626–651.
- Starrett, Gregory. 1998. *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt*. University of California Press.
- Steinbeck, J. (1961 [1936]) *In Dubious Battle*. New York: Bantam Books.
- Van der Veer, P. (2008) "Embodiment, Materiality, and Power. A Review Essay", *Comparative Studies in Society and History* 50: 809–818.
- Varisco, D. M. (2005) *Islam Obscured: The Rhetoric of Anthropological Representation*. New York: Palgrave Macmillan.
- Verkaaik, O. (2010) "The Cachet Dilemma: Ritual and Agency in New Dutch Nationalism", *American Ethnologist* 37(1): 69–82.
- Wilce, J. M. Jr. (ed.) (1998) *Communicating Multiple Identities in Muslim Communities, Special issue of Ethos* 26(2).

Надя Фадиль, Майанти Фернандо

## Открывая заново мусульманскую «повседневность». Заметки об антропологическом расколе

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-41-3-4-343-389>

*Nadia Fadil, Mayanthi Fernando*

### Rediscovering the “Everyday” Muslim. Notes on an Anthropological Divide

**Nadia Fadil** — KU Leuven (Netherlands). [Nadia.Fadil@soc.kuleuven.be](mailto:Nadia.Fadil@soc.kuleuven.be)

**Mayanthi Fernando** — University of California (Santa Cruz, USA). [mfernan3@ucsc.edu](mailto:mfernan3@ucsc.edu)

*This article critically examines recent calls by anthropologists to focus on what they call “everyday Islam”. We locate this new literature within two tensions central to anthropology: first, its dual commitment to humanity’s heterogeneity and commonality, and second, its dual imperative to account for dominant social structures and individual resistance. We argue that the concept of everyday Islam emphasizes one side of these paradigmatic debates, highlighting the universality of humans and emphasizing opposition to norms. We then take up the distinction this literature makes between everyday Muslims and Salafi Muslims. We suggest that a reinvestment in everyday Islam ends up discounting the validity, reality, and ontology of those framed as Salafi Muslims and invalidates ethnographic inquiry into ultra-orthodox Muslim life. Even as scholarship on everyday Islam attempts to expand the anthropology of Islam, then, it restricts the field instead by demarcating anthropology’s proper object of study in a very narrow way.*

**Keywords:** Everyday Islam, anthropology of religion, ethics, alterity, Salafism.

Перевод с английского по: Fadil, N., Fernando, M. (2015) “Rediscovering the ‘everyday’ Muslim. Notes on an anthropological divide”, *Journal of Ethnographic Theory* 5(2): 59–88. <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau5.2.005>

**В** ОСНОВЕ антропологических исследований лежат два центральных противоречия. Первое связано со стремлением, с одной стороны, описать множественность подходов к осмыслению своей жизни и, с другой, — подчеркнуть общность кажущихся разными жизненных миров. Второе противоречие возникает между императивом выявления макросоциальных структур и норм и попыткой учесть индивидуальность во всех ее проявлениях. Хотя эти два противоречия по-разному проявлялись на протяжении всей современной истории дисциплины<sup>1</sup>, похоже, они вновь артикулированы в современной антропологии ислама.

За последние два десятилетия исламское возрождение, определяемое как беспрецедентное во всем мире вовлечение в экзегезу и богословские рассуждения мусульман, не прошедших обучение в традиционных исламских институтах, стало одним из основных предметов исследований в антропологии ислама. Отказавшись от прежних модернистских концепций, согласно которым предсказывалась секуляризация незападных обществ и патологизировалась предполагаемая исламская исключительность<sup>2</sup>, значительная часть этой литературы стремится осмыслить дискурсы и практики мусульман-возрожденцев с помощью понятий, на которые опираются сами мусульмане. При этом исследователи в равной степени стремились разрушить обычный набор бинарных оппозиций — современность и традиция, политика и религия, рациональное мышление и религиозная дисциплина, автономия и власть, — которые долгое время лежали в основе исследований мусульманского мира. Однако в послед-

1. Возможно, наиболее известные примеры дискуссии по проблеме разнообразия/единства — это полемика между Брониславом Малиновским и Э.Э. Эванс-Притчардом, а затем между Маршаллом Сахлинсом и Гананатом Обейесеке о «туземной» рациональности: Malinowski, B. (1922) *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge; Evans-Pritchard, E. E. (1976) *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press; Sahllins, M. (1987) *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press; Sahllins, M. (1996) *How "Natives" Think: About Captain Cook, for Example*. Chicago: University of Chicago Press; Obeyesekere, G. (1992) *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*. Princeton, NJ: Princeton University Press. Что касается проблемы власти/агентности, то здесь актуальными остаются споры между антропологами-постструктуралистами, вдохновленными работами М. Фуко и П. Бурдьё, и антропологами «теории практики» (см. далее).
2. Ранние примеры включают рассмотрение Максом Вебером теологических отличий ислама от христианства; более полное изложение см. в: Turner, B.S. (1978) *Weber and Islam: A Critical Study*. London: Routledge; Huff, T.E., Schluchter, W. (1999) *Max Weber and Islam*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

нее время все большее число исследователей начинает критиковать чрезмерное увлечение исламским возрождением и особенно акцентом на этическом самосовершенствовании через приобщение к исламским нормам, что, по их мнению, создает две основные проблемы. Во-первых, как считают эти исследователи, акцент на благочестии и исламских нормах представляет собой редукционистский подход, который отдает предпочтение собственно религии в ущерб политическим, экономическим и другим факторам, опосредующим жизнь мусульман. Вторая связанная с этим критика заключается в том, что акцент на благочестии лишен комплексности; критики имеют в виду, что этическое самосовершенствование никогда не является тотальным проектом и его результаты не могут быть легко предсказуемыми. Напротив, «борьба, амбивалентность, непоследовательность и неудачи также должны быть предметом изучения повседневной религиозности»<sup>3</sup>. Такой подход к «повседневной религиозности», или «повседневному исламу», подразумевает акцент на внутренних противоречиях, двусмысленностях и непоследовательностях, которыми наполнены дискурсы и практики рядовых мусульман.

Наше эссе представляет собой попытку осмыслить этот сравнительно новый вклад в изучение «повседневности» и вырастает из нашего собственного опыта как антропологов мусульманского мира. За последние несколько лет мы заметили, что в Европе и США выросло количество конференций, статей и сборников, где в названии фигурирует «повседневный ислам» (*everyday Islam*). Например, журнал «Культурная антропология» выпустил электронный сборник с таким названием в 2014 г.<sup>4</sup>; к выходу готовится номер журнала «Этнология Франции» о «повседневных аспектах» жизни мусульман; в 2012 г. был опубликован сборник

3. Osella, F., Soares, B. (2010) "Islam, Politics, Anthropology", in F. Osella, B. Soares (eds) *Islam, Politics, Anthropology*, p. 11. Oxford: Wiley-Blackwell.
4. В сборник вошли ранее опубликованные в журнале эссе Аль-Мохаммада, Осанлоо, Пауса и Хоскинса, Хана и Джорджа, а также интервью с авторами: Al-Mohammad, H. (2012) "A Kidnapping in Basra: The Struggles and Precariousness of Life in Postinvasion Iraq", *Cultural Anthropology* 27(4): 597–614; Osanloo, A. (2006) "The Measure of Mercy: Islamic Justice, Sovereign Power, and Human Rights in Iran", *Cultural Anthropology* 21(4): 570–602; Rouse, C., Hoskins, J. (2004) "Purity, Soul Food, and Sunni Islam: Explorations at the Intersection of Consumption and Resistance", *Cultural Anthropology* 19(2): 226–249; Khan, N. (2006) "Of Children and Jinn: An Inquiry into an Unexpected Friendship during Uncertain Times", *Cultural Anthropology* 21(2): 234–264; George, K. (2009) "Ethics, Iconoclasm, and Qur'anic Art in Indonesia", *Cultural Anthropology* 24(4): 589–621.



«Обычные жизни и большие схемы: антропология повседневной религии»<sup>5</sup>; см. также уже упоминавшуюся работу Филиппо Оселла и Бенджамина Соареса «Ислам, политика, антропология», которая выросла из специального выпуска журнала Королевского антропологического института (2009)<sup>6</sup>.

Мы хотим не просто отмахнуться от концепции «повседневного ислама», а взять ее за отправную точку для более глубокого разговора о ряде важных вопросов, которые, по нашему мнению, являются центральными не только для антропологии ислама, но и для антропологии в целом. Действительно, глобальное исламское возрождение и растущая публичная видимость ислама на Западе вызвали множество дискуссий в академических кругах и за их пределами, что имеет значимые аналитические, эпистемологические и методологические последствия для антропологии и особенно для изучения религии и этики. «Обычная» или «повседневная» этика<sup>7</sup> стала объектом антропологического внимания (в том числе и в этом журнале), и большая часть этих материалов связана с обсуждением основополагающих работ таких антропологов ислама, как Саба Махмуд и Талал Асад, — с их апологетикой или критикой<sup>8</sup>. Майкл Ламбек<sup>9</sup>, например, настаивает на необходимости локализации этики вне религиозной сферы; Джеймс Лэйдлоу<sup>10</sup> призывает подчеркивать сложности и противоречия, присущие этическому обсуждению; а Майкл Лемперт<sup>11</sup>

5. Schielke, S., Debevec, L. (2012) *Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion*. New York: Berghahn Books.
6. Osella, F., Soares, B. "Islam, Politics, Anthropology".
7. Как отмечает Майкл Лемперт, термины «обычный» и «повседневный» в этой литературе в значительной степени взаимозаменяемы: Lempert, M. (2013) "No Ordinary Ethics", *Anthropological Theory* 13(4): 370–393.
8. В книге Джеймса Лэйдлоу «Предмет добродетели» хорошо показано, как на современный «этический поворот» в антропологии оказали непосредственное влияние ведущие в антропологии ислама дискуссии, и значительная часть книги посвящена последним событиям в этой области. Например, его глава «Вопрос свободы в антропологии» в значительной степени представляет собой критическое отношение к работе Сабы Махмуд: Laidlaw, J. (2014) *The Subject of Virtue: An Anthropology of Ethics and Freedom*, pp. 138–178. Cambridge: Cambridge University Press.
9. Lambek, M. (2012) "Religion and Morality", in D. Fassin (ed.) *A Companion to Moral Anthropology*, pp. 341–358. Oxford: Wiley-Blackwell.
10. Laidlaw, J. *The Subject of Virtue: An Anthropology of Ethics and Freedom*.
11. Lempert, M. (2013) "No Ordinary Ethics", *Anthropological Theory* 13(4): 370–393; Lempert, M. (2014) "Uneventful Ethics", *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4(1): 465–472.

---

предостерегает от любой поверхностной локализации или имманентизации этики, в том числе в повседневности.

Этот поворот к обыденной этике нашел свое воплощение в антропологии ислама через идею повседневного ислама. Таким образом, наше эссе представляет собой неявное взаимодействие с вышеупомянутой литературой по повседневной этике, хотя второй термин этой пары («этика») нас интересует меньше, чем первый («повседневность»). Наша цель — не теоретизировать о том, что означает для нас повседневная этика, а скорее исследовать исходные предположения и вытекающие из них определения некоторых явлений как «повседневных». На протяжении всей статьи мы будем утверждать, что концепция повседневности и то, как она была представлена в антропологии ислама, по-видимому, подчеркивает одну из сторон парадигмальных дебатов об агентности/власти и единстве/разнообразии в антропологии, подтверждая творческий потенциал человека вопреки грузу норм и подчеркивая универсальные условия человеческого субъекта. Более того, мы предполагаем, что, помимо простого повторения приверженности принципам агентности и человеческого единства, обращение к повседневному исламу порождает (иногда непреднамеренно) концептуальные, методологические и политические проблемы. Призывы обратиться к «повседневной» или «реальной» жизни мусульман явно или неявно маркируют благочестивых мусульман (или «возрожденцев») как исключительных и, что еще более опасно, «ненастоящих». Как следствие, этот новый подход игнорирует определенные формы мусульманской жизни, обесценивает антропологическое исследование этих иных способов «быть мусульманином», а также переопределяет объект исследования антропологии в совершенно особом ключе. Другими словами, даже если эта наука пытается расширить антропологию ислама, на самом деле она существенно сужает поле исследования. Продолжая эту линию анализа, мы стремимся не только понять, как молчаливая привязанность к набору секулярно-либеральных предпочтений и норм оказывается в основе глубокого политического и эмоционального дискомфорта по отношению к некоторым тенденциям внутри исламского возрождения, но и то, как социально-научные нарративы — в данном случае приверженность концепции повседневности — могут играть ключевую роль в решении вопроса об онтологической истинности, подлинности и, в конечном итоге, человечности различных жизненных миров.

## Исламское благочестие и повседневная этика

Начиная с 1980-х гг. антропология ислама стала уделять особое внимание возрожденческим тенденциям в различных частях мусульманского мира. Значительная часть исследователей первоначально ставили своей целью объяснить, почему мусульманские общества не оправдывают модернистских ожиданий, связанных с усилением секуляризации и снижением религиозности. По мнению некоторых аналитиков, исламское возрождение свидетельствует о теологической несоизмеримости ислама со светским модерном<sup>12</sup>. Другие настаивали на несостоятельности обещаний модерна и ограниченности возможностей вновь образованных национальных государств арабского мира относительно экономической и политической интеграции после обретения независимости<sup>13</sup>. На смену этим исследованиям вскоре пришли работы, в которых проблематизировалось такое одномерное понимание путей модернизации и особенно представление о том, что модернизация обязательно повлечет за собой секуляризацию. Так, например, во влиятельной работе Дейла Эйкельмана и Джеймса Пискатори «Мусульманская политика»<sup>14</sup> утверждается, что возрожденческие тенденции свидетельствуют не столько о разрыве с модернизацией, сколько сами являются ее проявлением, и то, что часто выдается за возвращение к традициям, на самом деле является сложным выражением модернизации. Отвергая устоявшуюся полярность между современностью и религией, исследователи пришли к выводу, что постколониальные преобразования, включая развитие средств массовой информации и массовое образование, скорее способствовали, чем препятствовали различным формам исламского возрождения<sup>15</sup>.

12. Gellner, E. (1992) *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge.

13. Kepel, G. (2012) *Le Prophète et La Pharaon: Les Mouvements Islamistes dans l'Egypte Contemporaine*. Paris: Folio Histoire.

14. Eickelman, D., Piscatori, J. (1996) *Muslim Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

15. См.: Deeb, L. (2006) *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton, NJ: Princeton University Press; Salvatore, A. (2007) *The Public Sphere: Liberal Modernity, Catholicism, Islam*. New York: Palgrave Macmillan. Грегори Старретт, например, утверждает, что массовое образование в постколониальном Египте имело следствием «объективацию» исламской традиции, то есть ее превращение в отдельную и четко очерченную сущность, которую можно использовать для экономического, политического и социального развития. Появившаяся у рядовых мусульман возможность участвовать в дискуссиях об исламе и его роли в обще-

Используя несколько иной подход к отношениям между традицией и современностью, но схожее стремление осмыслить мусульманские субъективности в этической перспективе и с опорой на концепцию Талала Асада<sup>16</sup> об исламе как постоянно развивающейся дискурсивной традиции, другие исследования стали демонстрировать, как процессы модернизации позволяют вновь культивировать старую, «традиционную» этическую чувствительность и авторитетные практики<sup>17</sup>. Именно против такого подхода выступает большая часть новой литературы о повседневном исламе, поэтому представляется целесообразным описать некоторые его основные положения на примере двух образцовых текстов: Сабы Махмуд «Политика благочестия»<sup>18</sup> и Чарльза Хиршкинда «Этический звуковой ландшафт»<sup>19</sup>. Обе работы представляют собой этнографические исследования этических взаимоотношений и повседневной борьбы простых благочестивых мусульман в Каире. Если в работе Махмуд речь идет о благочестивых женщинах, принимающих участие в кружках при мечетях, то в работе Хиршкинда — о мужчинах-горожанах, которые в своих проектах этического самосовершенствования полагаются на аудиокассеты с проповедями. Махмуд и Хиршкинд утверждают, что с помощью различных практик этического самосовершенствования, под которыми они понимают телесные практики самодисциплины, направленные на перестройку набора моральных, чувственных и аффективных диспозиций в соответствии с авторитетными исламскими нормами, их собеседники конструируют себя в качестве добродетельных мусульманских субъектов.

ственно-политической жизни привела в свою очередь к исламскому возрождению в Египте: Starrett, G. (1998) *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt*. Berkeley: University of California Press.

16. Asad, T. (1986) *The Idea of an Anthropology of Islam*. Center for Contemporary Arab Studies. Перевод на русский язык: Асад Т. Идея антропологии ислама // *Islamology*. 2017. № 7(1). С. 41–60.
17. Армандо Сальваторе, например, анализирует, как понятия «ислах» или «маслаха» реконструируются в постколониальном Египте и связываются с понятиями общественного интереса: Salvatore, A. *The Public Sphere: Liberal Modernity, Catholicism, Islam*. Хуссейн Али Аграма также рассматривает, как концепция «хизба» ассимилируется в современных представлениях о государственном суверенитете: Ali Agrama, H. (2012) *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt*. Chicago: University of Chicago Press.
18. Mahmood, S. (2005) *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
19. Hirschkind, Ch. (2006) *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press.

Хотя Махмуд и Хиршкинд не используют повседневность в качестве аналитической рамки, они подробно описывают ежедневные размышления, разговоры и трудности, с которыми сталкиваются эти женщины и мужчины в своем этическом путешествии, и демонстрируют, как они выстраивают постоянное взаимодействие с исламской традицией. Действительно, повседневная жизнь ставит перед ними ряд проблем, требующих принятия этических решений. Стоит ли встречаться с коллегой в кафе, где подают алкоголь? Можно ли женщине одной ехать в такси с водителем-мужчиной? Допустимо ли идти на занятия в мечеть, если муж категорически против этого? Все эти вопросы относятся как к благочестию, так и к повседневности. Кроме того, на все эти вопросы ответы обычно даются со ссылкой на исламский авторитет, традицию толкования священных текстов и, в конечном счете, на Коран и Сунну<sup>20</sup>. Это не означает, что достаточно «буквалистского» прочтения источников или что этические действия сводятся к слепому следованию правилам. Скорее это означает, что противопоставление благочестия и повседневности и сопутствующее ему противопоставление текстовой нормы и индивидуальной практики несостоятельно.

Следовательно, монографии Махмуд и Хиршкинда связаны с более широкими вопросами антропологическим изучения этики и религии. В последующих работах этика определяется как важнейшее условие повседневной жизни и человечности<sup>21</sup>. Эти ис-

20. Джон Боуэн рассматривает схожие вопросы, возникающие у мусульман во Франции. Эти дебаты, как показывает Боуэн, происходят на двух уровнях. На первом, обыденном, французские мусульмане должны определить, как жить, работать, жениться и жертвовать в соответствии с исламскими нормами в немусульманском окружении. Второй уровень, который Боуэн называет метарассуждениями, связан с тем, как лучше думать над вопросами, поставленными на первом уровне, то есть как лучше определить, какие инструменты и традиции мусульмане должны использовать, чтобы понять, как жить, работать, жениться и жертвовать в немусульманском контексте: Bowen, J. (2009) *Can Islam be French? Pluralism and Pragmatism in a Secular State*. Princeton, NJ: Princeton University Press. Лапа Диб и Мона Харб рассматривают аналогичный процесс среди мусульман-шиитов в отношении благочестивых форм досуга в Бейруте: Deeb, L., Harb, M. (2013) *Leisurely Islam: Negotiating Geography and Morality in Shi'ite Beirut*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

21. Das, V. (2010) "Engaging the Life of the Other: Love and Everyday Life", in M. Lambek (ed.) *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*, pp. 376–399. New York: Fordham University Press; Das, V. (2012) "Ordinary Ethics", in F. Didier (ed.) *A Companion to Moral Anthropology*, pp. 133–149. Oxford: Wiley-Blackwell; Lambek, M. (2010) "Towards an Ethics of the Act", in M. Lambek (ed.) *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*, pp. 39–63. New York: Fordham University Press; George, K. "Ethics, Iconoclasm, and Qur'anic Art in Indonesia".

следователи пытаются изменить конфигурацию старых дебатов об этике, показав, что этические соображения являются неотъемлемой частью повседневной жизни и не обязательно опираются на моральные (или религиозные) рамки. Махмуд и Хиршкинд также ставят под сомнение любое строгое разделение этики и повседневной жизни, показывая, что этические обязательства одновременно являются политическими, общественными и индивидуальными. Кроме того, они также показывают несостоятельность понятия имманентной этической сферы и, следовательно, любого разделения областей «религии» и «повседневности»<sup>22</sup>. Это остается важнейшей точкой разграничения в исследованиях по обыденной этике. В отличие от тех ученых, в том числе и мусульманских, которые противопоставляют этику и религию и стремятся подчеркнуть, что люди ведут себя этично вне сферы религии и без ссылки на эксплицитные моральные нормы<sup>23</sup>, Махмуд и Хиршкинд утверждают, что поведение становится этичным в той степени, в какой оно находится в рамках более широкого морального горизонта, обусловленного имплицитными или эксплицитными намерениями самих акторов, так что этическая практика постоянно трансформируется<sup>24</sup>. Этот последний подход оказал влияние на формирование новых направлений в ан-

22. Лемперт подвергает аналогичной критике большую часть работ по обыденной этике, утверждая, что она часто закрепляет «дихотомии малого и большого, микро и макро, имплицитного и эксплицитного» и что нам следует позаботиться о том, «чтобы не разорвать пути, благодаря которым [обыденная этика] вообще кажется банальной»: Lempert, M. "No Ordinary Ethics".
23. Al-Mohammad, H. (2012) "A Kidnapping in Basra: The Struggles and Precariousness of Life in Postinvasion Iraq"; Al-Mohammad, H., Peluso, D. (2012) "Ethics and the 'Rough Ground' of the Everyday: The Overlappings of Life in Post-Invasion Iraq", *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 2(2): 42–58.
24. В своем понимании этики Махмуд опирается на аристотелевскую традицию, которой придерживаются ее собеседники: для них повседневное поведение связано с процессом этического самопреобразования. Хотя она различает мораль и этику, но рассматривает их как взаимосвязанные, проводя различие между этической субстанцией и способами субъективации или техниками «я», предложенными Фуко. Махмуд не рассматривает мораль как набор абстрактных правил, которым подчиняется субъект: «Скорее, система Фуко предполагает, что существует множество различных способов формирования отношений с моральным кодексом, каждый из которых устанавливает определенные отношения между способностями "я" (воля, разум, желание, действие и т.д.) и данной нормой»: Mahmood, S. (2012) "Ethics and Piety", in D. Fassin (ed.) *A Companion to Moral Anthropology*, p. 234. Oxford: Wiley-Blackwell. Таким образом, «движение благочестия имеет сильный индивидуализирующий импульс, требующий от каждого человека принятия набора аскетических практик для формирования нравственного поведения»: Mahmood, S. "Ethics and Piety", p. 235.

тропологии религии в целом и ислама в частности. Авторы ряда недавних исследований обращают внимание на то, как индивиды посредством обычных действий постоянно превращают и переделывают себя в «истинных мусульман». <sup>25</sup> И хотя эти практики (например не сердиться на брата или сестру или быть добрым к соседям) не сразу можно назвать «религиозными» (в отличие, скажем, от ношения платка или пятикратной ежедневной молитвы), они, тем не менее, становятся фундаментальными для той этической субъективности, которую пытаются культивировать в себе многие мусульмане.

Наконец, работы Махмуд и Хиршкинда по этике, в сочетании с проведенной ими денатурализацией конвенций светской мысли и практики, открыли дорогу новым исследованиям, которые попытались раскрыть, как либерализм и секуляризм — а не только ислам — функционируют в качестве моральных пространств, порождающих повседневные практики. Например, в нашем исследовании мы обратились к светскому как пространству специфических норм с сопутствующими формами этического самосовершенствования. Мы утверждали, что, подобно различным формам религиозности, светскость также включает в себя целый ряд этических, социальных, физических и сексуальных диспозиций, поэтому все они должны быть учтены в анализе наравне с политическими диспозициями<sup>26</sup>. Иными словами, радикально локализуя светские понятия, категории

25. Deeb, L., Harb, M. *Leisurely Islam: Negotiating Geography and Morality in Shi'ite Beirut*; Fernando, M. L. (2014) *The Republic Unsettled: Muslim French and the Contradictions of Secularism*. Durham, NC: Duke University Press; Jacobsen, C. (2011) *Islamic Tradition and Muslim Youth in Norway*. Leiden: Brill; Jouili, J. (2015) *Pious Practice and Secular Constraints: Women in the Islamic Revival in Europe*. Stanford, CA: Stanford University Press.

26. Рассматривая светскую критику и санкции против платков, Майанти Фернандо анализирует лежащие в основе светскости нормы пола/гендера, а также вмешательство светской власти в интерпретацию женской телесности: Fernando, M. L. *The Republic Unsettled: Muslim French and the Contradictions of Secularism*; Selby, J., Fernando, M. L. (2014) "Short Skirts and Niqab Bans: On Sexuality and the Secular Body", *The Immanent France: Secularism, Religion, and the Public Sphere*. September 4 [<http://blogs.ssrc.org/tif/2014/09/04/short-skirts-and-niqab-bans-on-sexuality-and-the-secular-body/>, accessed on 16.11.2023]. Аналогичным образом Надя Фадиль рассматривает отказ от платков как эстетику «я», тесно связанную с моральной субъективностью, основанной на либеральных этических нормах: Fadil, N. (2011) "Not-/Unveiling as an Ethical Practice", *Feminist Review* 98: 83–109. Понимая не-покрытые как повседневную практику этического самосовершенствования и естественный способ существования, Фадиль бросает вызов гегемонистской секулярно-либеральной точке зрения на данную практику.



и привязанности, работы Махмуд и Хиршкинда, а до них и Асада<sup>27</sup> позволили ученым сделать секуляризм и светскость не просто фоновым условием их интеллектуальной работы, а объектом наблюдения и анализа.

Подобный эпистемологический поворот имеет долгую историю в антропологии. Однако этнографическое внимание к благочестивому самосовершенствованию, критический анализ соотношения морали и этики, провинциализация светских норм и ценностей вызывали порой весьма бурное неприятие у ряда ученых как внутри, так и вне антропологии<sup>28</sup>. Обращение к повседневному исламу — часть этой реакции. Поэтому в следующих разделах рассматриваются ключевые тексты и основные утверждения, характерные для этого поворота. Наша цель — не обязательно опровержение или критика чрезмерного внимания к исламскому благочестию<sup>29</sup>. Почему «повседневный ислам» стал столь популярной аналитической рамкой для многих антропологов ислама и в чем научная и морально-политическая польза этого интереса?<sup>30</sup>. Нас особенно обескураживает противопоставление

27. Mahmood, S. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*; Mahmood, S. "Ethics and Piety"; Hirschkind, Ch. *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*; Asad, T. (1993) *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press; Asad, T. (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Palo Alto, CA: Stanford University Press.
28. См. Abbas, S. (2013) "The Echo Chamber of Freedom: The Muslim Woman and the Pretext of Agency", *Boundary 2* 40(1): 155–189; Bangstad, S. (2011) "Saba Mahmood and Anthropological Feminism After Virtue", *Theory, Culture & Society* 28(3): 28–54; Gourgouris, S. (2013) "Why I Am not a Postsecularist", *Boundary 2* 40(1): 41–54; Mufti, A. (2013) "Why I Am not a Postsecularist", *Boundary 2* 40(1): 7–19; Robbins, B. (2013) "Why I Am not a Postsecularist", *Boundary 2* 40(1): 55–76.
29. На самом деле мы с пониманием относимся к этой критике: как утверждает Фадиль, идея «платка как идиосинкразии, которую необходимо объяснить» непроизвольно подтверждается даже симпатизирующими исследованиями практики ношения платков. Как она отмечает, «ограничение исследовательской оптики ортодоксальным мусульманским поведением, таким как хиджаб, и оставление без внимания других форм (благочестивого) поведения приводит к тому, что объектом исследования становятся только те практики, которые не соответствуют «светскому образу жизни»»: Fadil, N. "Not-/Unveiling as an Ethical Practice".
30. Хотя мы сосредоточились на работах Самули Шильке и Магнуса Марсдена как наиболее часто упоминаемых сторонников такого обращения к повседневному исламу, наш интерес распространяется и на другие исследования, как: Al-Mohammad, H. (2012) "A Kidnapping in Basra: The Struggles and Precariousness of Life in Postinvasion Iraq"; Al-Mohammad, H., Peluso, D. "Ethics and the 'Rough Ground' of the Everyday: The Overlappings of Life in Post-Invasion Iraq"; Das, V. "Ordinary Ethics"; Debevec, L. (2012) "Postponing Piety in Urban Burkina Faso: Discussing Ideas on When to Start Acting as a Pious Muslim", in *Ordinary Lives and Grand Schemes*:

благочестия и повседневности — один из основных тезисов этого подхода, — ведь как мы уже отмечали выше, повседневная практика и простые мусульмане занимают центральное место и в более ранних исследованиях исламского благочестия и этики. Мы хотим подчеркнуть, что в новых исследованиях повседневность порой выступает не столько эмпирическим объектом наблюдения, сколько нормативной рамкой, позволяющей концептуализировать агентность, в первую очередь как творческое сопротивление (религиозным) нормам. К этому аргументу мы и переходим.

## Практики повседневного сопротивления

Понятие повседневности (*the everyday*) уже давно занимает центральное место в антропологии как один из наиболее привилегированных предметов анализа, позволяющий изучать «неопределенности (*imponderabilia*) реальной жизни», по выражению Бронислава Малиновского<sup>31</sup>. Понятие «повседневность», а также его двойник «обыденность» (*the ordinary*)<sup>32</sup>, лежит в основе попыток понять превратности больших структур путем изучения того,

*An Anthropology of Everyday Religion*. Vol. 18. EASA Series. New York: Berghahn Books; Khan, N. "Of Children and Jinn: An Inquiry into an Unexpected Friendship during Uncertain Times"; Khan, N. (2012) *Muslim Becoming: Aspiration and Skepticism in Pakistan*. Durham, NC: Duke University Press; Mittermaier, A. (2012) "Dreams from Elsewhere: Muslim Subjectivities beyond the Trope of Self-Cultivation", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18(2): 247–265; Simon, G. (2009) "The Soul Freed of Cares? Islamic Prayer, Subjectivity, and the Contradictions of Moral Selfhood in Minangkabau, Indonesia", *American Ethnologist* 36(2): 258–275. Мы не предполагаем однородности этой литературы и признаем, что эти исследования имеют совершенно разные ориентации и аналитические привязки. Тем не менее нас интересует, как во всех этих работах повседневность рассматривается как пространство сложностей и неоднозначностей (в отличие от религиозных институтов и норм), а также какое влияние это имеет на антропологию религии и какие нормативные установки могут лежать в основе такого подхода — пусть даже и непреднамеренно.

31. Во вступительных фрагментах к книге «Аргонавты западной части Тихого океана» Малиновский использует это выражение, настаивая на том, что аналитики должны обращать внимание на «распорядок рабочего дня человека, детали его ухода за телом, способ принятия пищи и ее приготовления; тон разговоров и социальной жизни у деревенских костров, наличие крепкой дружбы или вражды, а также мимолетных симпатий и антипатий между людьми». Эти детали, по его мнению, очень важны для понимания того, как работают и поддерживаются структуры: Malinowski, B. *Argonauts of the Western Pacific*, p. 22.
32. Lambek, M. (2010) *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*. New York: Fordham University Press; Stewart, K. (2007) *Ordinary Affects*. Durham, NC: Duke University Press.

как они отражаются в повседневной речи и практике<sup>33</sup>. Начиная с основополагающей работы Ирвинга Гофмана «Представление себя в повседневной жизни»<sup>34</sup>, в которой рассматриваются различные рамки, используемые индивидами, чтобы «локализовать и сконструировать» себя как социальных субъектов, и заканчивая «Критикой повседневной жизни» Анри Лефевра<sup>35</sup>, призывающей к остранению (*de-familiarization*) повседневности, последняя понимается как пространство противоречий, помогающих нам разгадать способы материализации или оспаривания (или и того и другого) социальных структур или систем. Таким образом, аналитический фокус на микропрактиках порождает структурное напряжение: хотя концепция повседневности направлена на понимание того, как осуществляется власть, она предполагает учет того, что последняя изменчива благодаря именно повседневным итерациям.

Книга Мишеля де Серто «Практика повседневной жизни»<sup>36</sup> остается одной из самых популярных и влиятельных иллюстраций такого подхода. В ней автор обращает внимание на творческую поэтику «простого человека» в его моделях потребления, предлагая микроанализ функционирования власти в ее ежедневных практиках. В то же время стратегии повседневного сопротивления власти опираются на существующие (хотя и не доминирующие) репертуары действия, такие как сказки, мифы, эпические легенды и игры. Таким образом, в описании повседневности де Серто выдвигает на первый план творчество и сопротивление, одновременно вписывая их в существующие нормы и ценности, а не вытесняя их из этих рамок. Де Серто не противопоставляет агентность власти, а переосмысливает агентность как тактическое развертывание

33. Майкл Шерингем утверждает, что интерес к повседневности, сформировавший впоследствии отдельное научное направление, возник в рамках послевоенного французского интеллектуального движения, опиравшегося на сюрреализм и стремившегося децентрализовать и переосмыслить политическую жизнь: Sheringham, M. (2009) *Everyday Life: Theories and Practices from Surrealism to the Present*. Oxford: Oxford University Press. Более подробный обзор теоретического развития концепции «повседневности» в теории культуры см. в: Highmore, B. (2002) *The Everyday Life Reader*. London: Routledge; Kaplan, A., Ross, K. (1987) *Everyday Life*. New Haven, CT: Yale University Press.

34. Goffman, I. (1959) *The Presentation of the Self in Everyday Life*. Rockland, MA: Anchor.

35. Lefebvre, H. (1958) *Critique de La Vie Quotidienne I: Introduction*. Paris: L'Arche.

36. De Certeau, M. (2011) *The Practice of Everyday Life*. Translated by S. Rendall. Berkeley: University of California Press.

власти. Примером такого подхода может служить книга Лилы Абу-Лугод «Завуалированные чувства»<sup>37</sup>, представляющая собой плотную этнографию повседневной жизни бедуинов в Египте. Абу-Лугод прослеживает, как бедуины используют поэзию для артикуляции чувств уязвимости, недопустимых в моральных рамках обычной социальной жизни. Вместо того чтобы представить моральный дискурс как место действия мощных социальных правил, а поэтическое творчество бедуинов — как место их активного творческого сопротивления, Абу-Лугод подчеркивает, что поэзия также является социальной конвенцией, «культурным репертуаром» чувств и действий<sup>38</sup>. Таким образом, она рассматривает ситуацию, в которой поэзия не ограничивается моралью, но также представляет некую самостоятельную социальную конвенцию, в рамках которой проявляется агентность бедуинов. И, что очень важно, Абу-Лугод не изображает бедуинов как противоречивых или непоследовательных субъектов. Напротив, уделяя пристальное внимание сетям понятий, лежащих в основе кодекса чести и поэзии, она пытается «объяснить логику системы [в целом]»<sup>39</sup>. В более поздней этнографии, следуя примеру Абу-Лугод, Лара Диб и Мона Харб исследуют, как мусульмане-шииты в южном Бейруте используют многочисленные моральные рубрики для создания новых форм благочестивого досуга. Они описывают «сложный моральный ландшафт»<sup>40</sup>, в рамках которого молодые люди, «которые не считают свою жизнь обязательно раздвоенной [между религиозными нормами и повседневным досугом]... стремятся объединить развлечения и веру таким образом, чтобы они были более совместимы — стремятся к большей согласованности этих двух вещей в своей жизни»<sup>41</sup>.

Хотя Диб и Харб не выдвигают повседневность на первый план в качестве аналитического понятия, в других недавних антропологических работах обращение к повседневности становится более явным. Самули Шильке является одним из влиятельных сторонников обращения к повседневному исламу, и его эссе «Быть хорошим в Рамадан», посвященное опыту и повседневным прак-

37. Abu-Lughod, L. (2000) *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Updated. Berkeley: University of California Press.

38. Ibid., p. 180.

39. Ibid., p. xxi.

40. Deeb, L., Harb, M. (2013) *Leisurely Islam: Negotiating Geography and Morality in Shi'ite Beirut*, p. 10. Princeton, NJ: Princeton University Press.

41. Ibid., p. 32.

тикам «простых мусульман» в рыбацкой деревне на севере Египта в месяц Рамадан, часто цитируется другими учеными в качестве аналитического ориентира<sup>42</sup>. Хотя Шильке впоследствии опубликовал более обширную монографию на эту тему<sup>43</sup>, мы сосредоточимся на этом эссе, поскольку в нем кратко изложены основные утверждения и обозначены «подводные камни» обращения к повседневному исламу. В своем эссе Шильке описывает Рамадан как время не только для поста и молитвы, но и для праздничных форм общения и веселья, например футбола. Хотя «в целом в Рамадан ощущается повышенная социальная, моральная и благочестивая активность», пишет он, такое «сосредоточение на вознаграждении и благочестии» является временным<sup>44</sup>. За ежедневным постом следуют ночные развлечения и шумное потребление. Более того, сам месяц выделяется из всего остального года: Рамадан — это «время исключительной морали, которая по своей природе будет длиться только до тех пор, пока длится Рамадан... и эта исключительность косвенно узаконивает менее последовательные подходы к религии и морали в течение всего остального года»<sup>45</sup>. Как поясняет Шильке, «это сугубо утилитарное понима-

42. На Самули Шильке ссылаются, в частности: Debevec, L. (2013) "En Attendant Notre Sababu: Discussions sur le Travail, la Vie et L'islam avec les Jeunes Hommes de Bobo-Dioulasso", in K. Wertmann, S.M. Mamine (eds) *La Ville de Bobo-Dioulasso Au Burkina Fasso: Urbanités et Appartenances En Afrique de l'Ouest*. Paris: Karthala. P. 211; Deeb, L., Harb, M. *Leisurely Islam: Negotiating Geography and Morality in Shi'ite Beirut*, pp. 16–17; Laidlaw, J. *The Subject of Virtue: An Anthropology of Ethics and Freedom*, p. 173; Mittermaier, A. "Dreams from Elsewhere: Muslim Subjectivities beyond the Trope of Self-Cultivation", p. 250. Мы остановились на двух его эссе «Быть хорошим в Рамадан» и «Быть неверующим в период исламского возрождения», в которых собраны основные его тезисы, высказанные в более пространственных монографиях и сборниках: Schielke, S. (2009) "Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15(S1): 24–40; Schielke, S. (2012) "Being a Nonbeliever in a Time of Islamic Revival: Trajectories of Doubt and Certainty in Contemporary Egypt", *International Journal of Middle Eastern Studies* 44: 301–320. Хотя монография Шильке, безусловно, этнографически богаче его статей, в ней сохраняются основные проблемы, которые мы здесь обозначили, а именно: представление о религии как о наборе абстрактных правил, противопоставленных повседневной жизни, и понимание салафизма как невозможного и неестественного способа существования.
43. Schielke, S. (2015) *Egypt in the Future Tense: Hope, Frustration, and Ambivalence before and after 2011*. Bloomington: Indiana University Press.
44. Schielke, S. (2009) "Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15 (S1): S24–40.
45. Schielke, S. (2015) *Egypt in the Future Tense: Hope, Frustration, and Ambivalence before and after 2011*, p. 50. Bloomington: Indiana University Press.

ние религии, которое неявно позволяет утвердить Рамадан в качестве нравственного и благочестивого исключения из не слишком идеальной повседневной жизни. Если Рамадан — это время особой награды, когда Бог прощает человеку его прежние грехи, то в остальное время года человек может совершать некоторые грехи и немного отступать от своих обязательств»<sup>46</sup>. Таким образом, заключает Шильке, «способы, которыми большинство людей празднуют Рамадан, не требуют этической субъективности, направленной на совершенствование очищенного, богобоязненного “я”, способного четко разделять добро и зло»<sup>47</sup>. Действительно, Шильке прямо возражает против излишнего внимания к мусульманскому благочестию и того, что он считает «проблематичной тенденцией ставить во главу угла цель этического совершенства»<sup>48</sup>. По его мнению, вместо того чтобы стремиться к этическому совершенству, его собеседники-мусульмане обычно противоречат строгим моральным нормам или уклоняются от них: когда священный месяц заканчивается праздником *‘ид аль-фитр*, те же самые молодые люди, которые молились и постились во время Рамадана, возвращаются к курению гашиша, просмотру порнографии и сексуальным домогательствам к женщинам в общественных парках и на набережных<sup>49</sup>. Поэтому он утверждает, что этнографический фокус должен быть перенаправлен на «амбивалентную природу большинства моральных субъективностей», на «конфликты, двусмысленности, двойные стандарты, переломы и сдвиги»<sup>50</sup>. Это позволяет лучше понять, как религиозные нормы действуют в повседневной жизни, и такой подход Шильке характеризует как внимание к различию ме-

46. Рассуждения Шильке о Рамадане в работе «Египет в будущем» содержат больше нюансов, чем предыдущий вариант статьи, и подчеркивают сложность морали вне Рамадана: Schielke, S. *Egypt in the Future Tense: Hope, Frustration, and Ambivalence before and after 2011*. Как он пишет, «сила морального сдвига праздника заключается не просто в отказе от вредных привычек. Важнее то, что он знаменует собой переход от периода соблюдения правил, в течение которого стираются грехи предыдущего года, к более сложному порядку морали». Тем не менее двойная структура, противопоставляющая время исключительной нравственности (Рамадан) «повседневной темпоральности» (вне Рамадана), продолжает оставаться основой его анализа. Именно на эту дихотомию и направлена наша критика.

47. Schielke, S. “Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians”, p. 29.

48. Ibid., p. 35.

49. Ibid., p. 29.

50. Ibid., p. 38.

жду «большими схемами» и «реальными путями, по которым идут люди»<sup>51</sup>.

Акцент Шильке на амбивалентности, двусмысленности и противоречивости перекликается с точкой зрения других исследователей, которые аналогичным образом стремятся подчеркнуть сложность повседневной религиозности мусульман. Например, Лиза Дебевек пишет об «умеренных» мусульманах в Буркина-Фасо, которые, хотя и признают важность ежедневной молитвы для своей религиозной практики, тем не менее откладывают благочестие на более поздний период своей жизни. Как и Шильке, Дебевек стремится усложнить сложившееся представление о благочестии, принимая во внимание не только те моменты, когда явные моральные цели реализуются, но и те, когда они не достигаются: «Требование, чтобы мусульмане регулярно молились, и обсуждение того, как правильно это делать, являются частью повседневной религиозной жизни в той же мере, что и утверждение об откладывании благочестия до более подходящего момента»<sup>52</sup>. Другие ученые подобным образом пишут о «критическом отношении» мусульман к нормам, которые они стремятся соблюдать<sup>53</sup>, о моментах сомнения, которые являются такой же неотъемлемой частью их жизни, как и моменты веры<sup>54</sup>, о «внутренней напряженности и амбивалентности», которые лежат в основе благочестивого дискурса<sup>55</sup>, или о «переживании неопределенности, напряжения и тревоги», сопровождающих ритуальное исполнение молитвы<sup>56</sup>. Тем самым они подчеркивают, что этическая и нравственная жизнь мусульман отмечена изломами и неудачами, противоречивостью и непоследовательностью. Внимание

51. Schielke, S. *Egypt in the Future Tense: Hope, Frustration, and Ambivalence before and after 2011*, p. 127.

52. Debevec, L. "Postponing Piety in Urban Burkina Faso: Discussing Ideas on When to Start Acting as a Pious Muslim", p. 35.

53. De Jorio, R. (2010) "Between Dialogue and Contestation: Gender, Islam, and the Challenges of the Malian Public Sphere", in F. Osella, B. Soares (eds) *Islam, Politics, Anthropology*, p. 92. Oxford: Wiley-Blackwell.

54. Aishima, H., Salvatore, A. (2010) "Doubt, Faith, and Knowledge: The Reconfiguration of the Intellectual Field in Post-Nasserist Cairo", in F. Osella, B. Soares (eds) *Islam, Politics, Anthropology*, pp. 39–53. Oxford: Wiley-Blackwell.

55. Huq, M. (2010) "Talking Jihad and Piety: Reformist Exertions among Islamist Women in Bangladesh", in F. Osella, B. Soares (eds) *Islam, Politics, Anthropology*, pp. 156–174. Oxford: Wiley-Blackwell.

56. Simon, G. "The Soul Freed of Cares? Islamic Prayer, Subjectivity, and the Contradictions of Moral Selfhood in Minangkabau, Indonesia", p. 270.



к этому «повседневному опыту», по мнению этих ученых, необходимо для полного понимания сложного отношения мусульман к религиозным нормам и противоречивым желаниям, которые постоянно движут мусульманскими субъектами.

Для того чтобы показать, что мусульмане не пропитаны нормативными религиозными требованиями, необходимо подчеркнуть самостоятельность рядовых мусульман. Рассмотрим, например, этнографию Магнуса Марсдена<sup>57</sup>, посвященную мусульманам-читрали на севере Пакистана. В статье, посвященной туристическим практикам молодых мужчин-читрали, путешествующих по сельской местности, Марсден рассматривает эти туры как бегство от строгих (*doxic*) социальных норм или сопротивление им: «Туры читрали — это повседневная социальная практика, которая часто целенаправленно используется людьми, хотя и временно, для того чтобы дистанцироваться от проблем конфессиональных (*sectarian*) и статусных различий, которые пронизывают повседневную деревенскую жизнь»<sup>58</sup>. Более того, в отличие от деревенской жизни, эти туры предлагают читрали пространство для творчества и критической рефлексии:

Туры читрали... культивируют модальность понимания и восприятия мира, основанную не на активном культивировании существующих этических установок, а на осознанном, хотя зачастую и скептическом, любопытстве к гетерогенности... Несмотря на давление, оказываемое на мусульман-читрали с целью заставить их соответствовать исламским доктринальным стандартам, во время своих поездок читрали ожидают друг от друга вопросов и размышлений об условиях их повседневной жизни<sup>59</sup>.

Туры — это временная тактика, направленная против социальных условностей. В своей статье Марсден опирается на свою монографию «Живой ислам» (2005), которая написана с явным желанием показать, что читралийские мусульмане ведут «интел-

57. Marsden, M. (2005) *Living Islam: Muslim Religious Experience in Pakistan's North West Frontier*. Cambridge: Cambridge University Press; Marsden, M. (2010) "A Tour not so Grand: Mobile Muslims in Northern Pakistan", in F. Osella, B. Soares (eds) *Islam, Politics, Anthropology*, pp. 54–71. Oxford: Wiley-Blackwell.

58. Ibid., p. 66.

59. Ibid., p. 68.

лектуально яркую и эмоционально значимую жизнь»<sup>60</sup>. В ней он развивает критическое отношение своих собеседников к возрожденческим тенденциям в регионе. Они делают это не только через интеллектуальные обсуждения, но и через поэзию, танцы, музыкальные выступления, а также через эзотерические обычаи, такие как ношение амулетов, которые реформистские течения считают нелегитимными. Марсден утверждает, что такие практики, как гастроли, поэзия, музыка и танцы, основаны на скептицизме, самоанализе, неоднородности, остроумии, иронии и юморе — ценностях, которые он противопоставляет социальным условностям и однородности, культивируемой возрожденческим исламом.

Различные работы, о которых шла речь выше, представляют повседневность как место творчества, индивидуальности и трансгрессии, пространство, в котором мусульмане обсуждают и, что важно, оспаривают нормативные требования, реализуя набор альтернативных желаний. Повседневные практики, таким образом, предстают как моменты разрыва, *несоответствия* религиозным нормам. Однако такое обращение к повседневности как к пространству случайности или сопротивления может привести к противопоставлению сферы, насыщенной властью и социальными условностями (исламская доктрина и мораль), и сферы, которая их лишена (повседневные практики). В качестве примера можно привести этнографию Марсдена, посвященную читральским турам. «Ландшафт Читрала, — пишет он, — пронизан абстрактными религиозными понятиями, которые предполагают возможность переживания нравственных, бескорыстных и преданных чувств любви к своему возлюбленному — человеческому или божественному»<sup>61</sup>. Он продолжает: «Абстрактные и суфийские представления о потусторонней любви соседствуют с чувствами вожделения, желания и любви, которые, как правило, считаются запретными»<sup>62</sup>. Для Марсдена религия (как моральный дискурс) занимает пространство концептуальной абстракции, в то время как повседневность определяется чувственностью и аффектом, опытом и переживанием, дискурсивно не опосредованными. Такое понимание отделяет индивида от власти и про-

60. Marsden, M. *Living Islam: Muslim Religious Experience in Pakistan's North West Frontier*.

61. Marsden, M. "A Tour not so Grand: Mobile Muslims in Northern Pakistan", p. 61.

62. Ibid., p. 62.

цессов социализации, а дискурсы и нормы — от непосредственного опыта субъекта. Оно игнорирует тот факт, что индивидуальный опыт и действия, даже те, которые нарушают доминирующие нормы, всегда производятся в рамках этих самых дискурсивных норм и властных отношений и опосредованы ими. В конце концов путешествие можно рассматривать не только как бегство от обычаев или деревенских традиций, но и как социальную конвенцию, своего рода традицию, особенно если учесть, что «читрали говорят о своих поездках как об особой возможности оттачивать свою способность реализовывать различные способы социальности и культивировать моральную, эстетическую и интеллектуальную чувствительность»<sup>63</sup>. Действительно, путешествия, как и исполнение музыки, и поэзия, представляются стандартной практикой субъективации, центральной для обучения тому, как быть настоящим читралийским мужчиной. Поездки, музыка и поэзия, как утверждает Марсден, — это не просто временное бегство от норм, а такая же неотъемлемая часть нормативной социальной структуры читрали, как исламская мораль и деревенские социальные условности.

Оппозиция между социальной/моральной нормой и индивидуальной агентностью параллельна оппозиции между религией и другими общественными сферами, включенными в повседневность (например любовь или семья). Исламские традиции и нормативные дискурсы позиционируются как абстрактная, потусторонняя моральная система, в отличие от повседневных практик, которые часто противоречат или не соответствуют ценностям этой системы. Вспомним описание Марсденом пейзажа Читра-ла как «пронизанного абстрактными религиозными понятиями», которые «соседствуют с чувствами вождения, желания и любви»<sup>64</sup>. Марсден не объясняет, почему эти понятия абстрактны, а не реальны, тем более что читрали явно стремятся их проживать и переживать. Религия здесь занимает пространство абстрактного и потустороннего, в то время как похоть, желание и любовь существуют в реальном, повседневном. Дебевек понимает постоянное откладывание молитвы своими собеседниками в схожих терминах: «Конфликт, который люди пытаются отложить, может быть также понят как конфликт между реальным и идеальным мира-

63. Ibid, p. 55.

64. Marsden, M. "A Tour not so Grand: Mobile Muslims in Northern Pakistan", p. 61.

ми жителей Бобо Диулассо»<sup>65</sup>. Различение идеального и реального, абстрактного и повседневного — это попытка «учесть двойственность религии как повседневной практики и нормативной доктрины»<sup>66</sup> и сместить акцент с «нормативных доктрин как основного поля религии», обратив внимание на то, как люди «фактически живут религиозной жизнью»<sup>67</sup>.

Таким образом, Марсден, Дебевек и другие ученые-единомышленники выдвигают на первый план то, что они считают противоречием между тем, что люди говорят (их показная приверженность моральным правилам или «большим схемам»), и тем, что они «на самом деле» делают. В результате они критически относятся к антропологам-этикам, которые «фокусируются на декларируемой цели благочестивой дисциплины, а не на ее реальных результатах»<sup>68</sup>. Ссылка Шильке на «фактический результат» показательна тем, что она указывает на более широкий подход: любой разрыв между моральными правилами и «фактической» практикой рассматривается как свидетельство неэффективности, несостоятельности или отказа от исламских норм, а не как указание на сложности, связанные с проживанием и реализацией этих норм, что только подтверждает различие между моральной системой и индивидуальными агентами, которые живут вне этой системы. Несмотря на то, что внимание к повседневной практике религиозной жизни, безусловно, важно, упоминаемые здесь ученые в итоге просто инвертируют то, что Шильке и Дебевек называют «иерархией первичной и вторичной областей религии»<sup>69</sup>. Отдавая предпочтение «повседневной практике» перед «нормативной доктриной», они воспроизводят оппозицию этих двух областей так же, как великие и малые традиции Роберта Редфилда<sup>70</sup> и высокий и народный ислам Эрнеста Геллнера<sup>71</sup>. На самом деле эти ученые не просто повторяют классические различия,

65. Debevec, L. "Postponing Piety in Urban Burkina Faso: Discussing Ideas on When to Start Acting as a Pious Muslim", p. 45.

66. Schielke, S., Debevec, L. (2012) "Introduction", in S. Schielke, L. Debevec (eds) *Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion*, p. 1. New York: Berghahn Books.

67. Ibid., p. 2.

68. Schielke, S. "Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians", p. 24.

69. Schielke, S., Debevec, L. "Introduction", p. 2.

70. Redfield, R. (1956) *Peasant Society and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

71. Gellner, E. (1981) *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

но и представляют нормативную доктрину и повседневную практику как не связанные между собой и, более того, как противоположные. Однако тот факт, что приверженность той или иной норме не всегда реализуется в жизни, не отрицает значимости самой нормы. Учитывание самых разных склонностей и их оценка — это важнейший элемент любого этического разбирательства. Эффективность норм определяется не только их реализацией, но и сознательной и бессознательной дискурсивной и аффективной привязанностью к ним, независимо от «реальных» практик человека. Тот факт, что собеседники Шильке смотрят порно, не означает, что они не считают такое поведение морально предосудительным. Именно учитывая сложную дискурсивную и аффективную привязанность человека к религиозным предписаниям и практикам, а не только степень их реализации, можно в полной мере оценить их вес и влияние на человека<sup>72</sup>.

Однако в упомянутых выше описаниях повседневного ислама религия предстает как набор абстрактных правил, которые совсем иначе проживаются «на земле», то есть в сфере реального, человеческого, повседневного. Такое раздвоение порождает противоречивые концептуальные и методологические последствия для изучения религии: с одной стороны, религия выступает вне индивидуального поведения как набор абстрактных доктринальных правил, обозначенных в текстах и религиозными авторитетами; с другой стороны, «настоящая» религия обнаруживается именно в индивидуальном, повседневном поведении, фиксируемом этнографом. Таким образом, роль аналитика сводится к учету двусмысленности и противоречивости этического пути мусульман, к тому, чтобы давать голос и придавать легитимность этим,

72. Наша аргументация здесь опирается на основополагающую критику Талала Асада в адрес Эрнеста Геллнера, развитую в работах «Идея антропологии ислама» и «Концепция культурного перевода в британской социальной антропологии»: Asad, T. *The Idea of an Anthropology of Islam*; Asad, T. (1986) "The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology", in C. James, E. G. Marcus (eds) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, pp. 141–164. Berkeley: University of California Press. В обеих работах Асад ставит вопрос о возможностях аналитика расшифровывать и декодировать поведение испытуемых, не обращая внимания на значения и смыслы, приписываемые самим испытуемым. В первом эссе проблематизируется геллнеровская перспектива, которая представляет акторов как вовлеченных в драматическую борьбу без какого-либо учета смыслов и дискурсов, определяющих их поведение. Во втором эссе критически рассматривается работа Геллнера в связи с привилегированным положением, которое антрополог присваивает себе, чтобы расшифровать и декодировать «реальный смысл того, что говорят берберы (независимо от того, что, как им кажется, они говорят)».

казалось бы, подавленным реалиям, обусловленным невыполнимыми требованиями религии. Подобный подход можно найти в работе Дебебек<sup>73</sup>, которая предлагает убедительный рассказ о практике откладывания молитвы на более поздний период жизни. В ее эссе говорится о различных причинах, которые ее собеседники приводят в качестве объяснения такого «отказа» от правильной практики, — от демонических искушений до отсутствия стабильной и устоявшейся жизни. Однако если ее собеседники понимают практику откладывания молитвы как следствие своей духовной или социальной слабости, то Дебебек, похоже, не желает принимать объяснение своих собеседников — можно даже сказать, разрешение этого «противоречия». Она предпочитает рассматривать это как тактический ход — акт сознательной или бессознательной агентности, который помогает ее собеседникам иметь дело с «очень строгими и подробными предписаниями, касающимися правильной жизни мусульманина»<sup>74</sup>. Откладывание молитвы, пишет она, является «успешным решением потенциального конфликта между благочестивыми идеалами и сложной жизнью»<sup>75</sup>. Похоже, Дебебек аналитически стремится восстановить самостоятельность своих собеседников-мусульман, религиозность которых может показаться сомнительной в глазах проповедников и пуристов<sup>76</sup>.

В случае со статьей Шильке о Рамадане мы наблюдаем мало попыток объяснить, как его собеседники представляют себе свое амбивалентное отношение к моральным нормам и их невыполнение. Читатель не получает представления о том, как, например,

73. Debevec, L. "Postponing Piety in Urban Burkina Faso: Discussing Ideas on When to Start Acting as a Pious Muslim".

74. Ibid., p. 44. Мария Лув по-другому описывает аналогичные заявления рядовых мусульман Узбекистана о том, что они мало знают об исламе. Лув берет эти заявления в качестве отправной точки для понимания того, «что значит быть мусульманином в постсоветском Узбекистане, а также для понимания и концептуализации того, какие реалии имеют в виду люди, когда говорят о невежестве и забвении»: Louw, M. (2009) *Everyday Islam in Post-Soviet Central Asia*, p. 19. London: Routledge. Диб и Харб также придерживаются иного подхода, пытаясь понять, как кажущиеся противоречия разрешаются теми, кто их испытывает, как правило, вникая в этические рассуждения своих собеседников и тем самым выходя за рамки противоречия: Deeb, L., Harb, M. *Leisurely Islam: Negotiating Geography and Morality in Shi'ite Beirut*.

75. Debevec, L. "Postponing Piety in Urban Burkina Faso: Discussing Ideas on When to Start Acting as a Pious Muslim", p. 45.

76. Debevec, L. "En Attendant Notre Sababu: Discussions sur le Travail, la Vie et L'islam avec les Jeunes Hommes de Bobo-Dioulasso", p. 231.

объясняют это кажущееся несоответствие молодые люди, которые постятся в Рамадан и смотрят порно в остальное время года. Как эти люди разбираются со своими противоречивыми желаниями? Как они осмысливают то, что Шильке считает противоречивым поведением? Даже когда его собеседники пытаются объяснить свое поведение, Шильке, похоже, отвергает их попытки. Он приводит в пример некоего Мустафу, бывшего салафита, который «теперь регулярно бреется, вернулся к курению, нерегулярно молится и поддерживает контакты с подругами-женщинами таким образом, который салафиты сочли бы неприемлемым»<sup>77</sup>. Сам Мустафа рассматривает свое поведение как временную приостановку благочестия и надеется со временем вернуться к более благочестивому образу жизни. Он не относится к идеалу благочестия двойственно и не отказывается от приверженности к нему; скорее, у него есть чувство прошлого, настоящего и будущего, и он понимает свое поведение в настоящем не как отрицание ориентации на более совершенную жизнь, но как откладывание более строгих практик на будущее. Однако Шильке рассматривает траекторию Мустафы как переход от «приверженности к амбивалентности», как пример «повседневной жизни, наполненной двусмысленностями и противоречиями»<sup>78</sup>. Отсутствие эмпирического подтверждения делает противоречия и амбивалентность внешними, которые не осознаются как таковые самими «повседневными мусульманами».

77. Schielke, S. "Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians", p. 33.

78. В своей более поздней монографии Шильке значительно расширяет аргументацию Мустафы, хотя и не принимает заявления Мустафы о своем салафитском пути как о выборе, утверждая, что он «с самого начала был крайне ограничен. Ни одно из множества других течений исламского благочестия и практики не входило в список его альтернатив. Что еще более важно, все эти варианты были явно исламскими»: Schielke, S. *Egypt in the Future Tense: Hope, Frustration, and Ambivalence before and after 2011*, p. 142. Bloomington: Indiana University Press. Понимание выбора как действия, не ограниченного нормами, вновь появляется у Шильке при обсуждении отказа Мустафы идти против воли матери, которая не хочет, чтобы он женился на разведенной женщине. Шильке понимает отказ Мустафы не как этическую приверженность семье, а скорее как отсутствие «реального выбора» (Ibid., p. 101). Как он пишет, «Мустафа неоднократно искал пространство свободы в своих брачных планах, но сталкивался с препятствиями непреодолимой силы» (Ibid., p. 101). Нет ощущения, что эта «сила» — то есть воля матери — является частью более широкой этической парадигмы, которая обозначает особую приверженность семье, и что решение Мустафы подчиниться матери — это тоже выбор, хотя и сделанный в связи с этическими или моральными обязательствами.



Таким образом аналитик не только фиксирует напряженность и конфликты, возникающие в результате противоречивых требований, но и разрешает некоторые из них, превращая любое расхождение между нормами и практикой либо в тактику, маркирующую человеческую агентность (в случае Дебевек), либо в знак существенной оппозиции между моральной нормой и индивидуальным поведением (в случае Шильке). В любом случае религиозные нормы и повседневные практики оказываются разными сферами: одна — это пространство абстрактных правил, которые невозможно реализовать в полной мере, другая — пространство сложности и «реального» человеческого поведения, где агентность и выбор осуществляются в оппозиции к (религиозным) нормам. В рамках этой бинарности аналитик выступает как авторитет, который в некоторых случаях может даже объективно определить истинность собеседников лучше, чем они сами. Например, утверждение Шильке о том, что Рамадан объективно является временем исключительной нравственности, основано на игнорировании «религиозных авторитетов и простых граждан», которые «утверждают, что Рамадан должен быть временем духовности и нравственной культивации, способствующей формированию целеустремленной мусульманской личности и общества, свободного от пороков и ненужных трат, ориентированного на индивидуальное и коллективное самосовершенствование»<sup>79</sup>. Иными словами, он лишь вскользь упоминает о совершенно ином мусульманском понимании Рамадана, а уже в следующем предложении отвергает эту точку зрения. В то же время отчасти отсутствие необходимости этнографически исследовать, как собеседники могут понимать расхождение между моральным идеалом и реальной практикой — то, что многие антропологи понимают как противоречие, амбивалентность и двусмысленность, — объясняется тем, что это расхождение кажется естественным (на этом мы подробнее остановимся в следующем разделе). Если пост, молитва и сексуальное воздержание — это формы исключительно поведения, относящиеся к сфере религии, то игра в футбол, просмотр порнографии, курение и нерегулярные молитвы — это формы «повседневной» практики, которые не нуждаются в объяснении и теоретизировании, помимо обозначения, во-первых, их эмпирической фактичности и, во-вторых, их статуса как пове-

79. Schielke, S. *Egypt in the Future Tense: Hope, Frustration, and Ambivalence before and after 2011*, p. 50.

дения, которое имплицитно и эксплицитно противостоит доктринальным нормам и тем самым сигнализирует о творчестве, критическом духе и агентности человека.

Наше несогласие с таким подходом, предполагающим различие между нормами и индивидуальными агентами, а также между религией и повседневностью, повторяет старую дискуссию в антропологии между сторонниками теории практики и постструктуралистскими критиками. Шерри Ортнер в эссе, представляющем первую группу, призывает антропологов «рассматривать людей не просто как тех, кто пассивно реагирует и вводит в действие некую “систему”, но как активных агентов и субъектов своей собственной истории»<sup>80</sup>, и сосредоточиться не на «скрытой руке структуры», а на «реальных людях, делающих реальные вещи»<sup>81</sup>. В ответ на это Джейн Ф. Коллиер и Сильвия Дж. Янагисако отмечают, что «акцент на агентности, стратегии и интересах индивидов в практических подходах может легко привести к неявному противопоставлению “практического” и “символического”». Такая схема упускает из виду тот факт, что “практические” проблемы и стратегии людей так же культурно обусловлены, как и так называемые “символические”»<sup>82</sup>. Более того, по их мнению, различие между «символическим» (или структурным/нормативным) и «практическим» делает несимволические практики якобы прозрачными: «Они просто такие, какие они есть»<sup>83</sup>. Это имеет ряд последствий: «Определяя некие действия как символические, мы рискуем поставить перед собой задачу выяснения “истинного” смысла этих действий»; при этом предполагается, что «действия, не обозначенные как символические, имеют очевидные — то есть прагматические и столь же привычные — цели»<sup>84</sup>. Как заметила в свое время Мишель Розальдо, «отделяя символическое от повседневного, антропологи быстро наталкиваются на такие “универсальные” факты, которые соответствуют их предположениям». Критика Розальдо, а также Кольера и Янагисако, как мы видим, в значительной степени относится к антропологии повседневного

80. Ortner, Sh. B. (1984) “Theory in Anthropology since the Sixties”, *Comparative Studies in Society and History* 26(1): 143.

81. Ibid., p. 144.

82. Collier, J. F., Yanagisako, S. (1989) “Theory in Anthropology since Feminist Practice”, *Critique of Anthropology* 9(2): 30.

83. Ibid., p. 31.

84. Ibid., p. 31.

ислама и к ее пониманию того, что является реальным и универсальным. Эта антропология явно выступает против научных исследований, которые, по ее мнению, чрезмерно детерминированы фокусом на нормах. Тем не менее она сама опирается на набор универсализирующих утверждений о том, что представляет собой повседневность, а также на негласное различие между, с одной стороны, исключительными или экстраординарными субъектами, которые имеют сильную приверженность религиозным нормам (обычно называемыми «салафитами»), и, с другой стороны, «обычными» или «повседневными» мусульманами, которые не придерживаются их.

Таким образом, «повседневный мусульманин» предстает как знакомая фигура, поведение которой якобы не нуждается в объяснении и которая в своем амбивалентном, критическом и даже оппозиционном отношении к исламским нормам очень похожа на тех, кто изучает мусульманский мир в основном с позиций секулярно-гуманистического анализа. Даже те антропологи, которые не придерживаются либерально-гуманистических представлений о религии как наборе абстрактных норм, или об агентности как активном сопротивлении нормам<sup>85</sup>, или даже о повседневности как месте «реального», похоже, ссылаются на эту фигуру, когда используют повседневность в качестве аналитической рамки. Например, Навида Хан<sup>86</sup> считает повседневность парадигмальным местом скептицизма, двусмысленности и неопределенности; Вина Дас рассматривает ее как «место встречи и неожиданных возможностей»<sup>87</sup>; Амира Миттермайер, в свою очередь, пишет об «опыте случайности и уязвимости, которым отмечена боль-

85. Навида Хан, например, понимает скептицизм и устремления, присутствующие в повседневной жизни, как сугубо социальные явления, порожденные социальными отношениями и философско-культурными традициями, а не исходящие естественным образом из индивидуального «я»; важно также, что она рассматривает скептицизм не как противоположность религиозной вере, а как внутреннее свойство исламских практик и традиций: Khan, N. *Muslim Becoming: Aspiration and Skepticism in Pakistan*. Размышления Миттермайер о боговдохновенных снах представляют мусульманского субъекта-агента, неотъемлемого от суфийских направлений исламской традиции, который не действует, а скорее находится под действием снов и божественного: Mittermaier, A. "Dreams from Elsewhere: Muslim Subjectivities beyond the Trope of Self-Cultivation".

86. Khan, N. "Of Children and Jinn: An Inquiry into an Unexpected Friendship during Uncertain Times"; Khan, N. *Muslim Becoming: Aspiration and Skepticism in Pakistan*.

87. Das, V. "Engaging the Life of the Other: Love and Everyday Life".

шая часть повседневной жизни»<sup>88</sup>. Таким образом, повседневность предстает как пространство, в котором нормы скорее *не могут* утверждаться, чем (также) воспроизводятся (*in which norms fail to take hold rather than are [also] reiterated*). В этих различных исследованиях повседневность становится не только аналитической, но и нормативной рамкой: как пространство оспаривания, неопределенности и подрыва оно является еще и местом гуманистической возможности. Соответственно, повседневный мусульманин предстает как знакомый гуманистический субъект, очень похожий на своего собеседника-антрополога.

В конкретном геополитическом контексте, в котором мы пишем, возможно, имеет смысл настаивать на таком сходстве, которое бы включило мусульман как «других» в сферу «общечеловеческого». Однако за это стремление к сходству через парадигму повседневности приходится платить, а именно изгнанием исключительного или экстраординарного мусульманина — благочестивого салафита — не только из сферы повседневности, но и, одновременно, из сферы человеческого. Именно к этому процессу мы сейчас и обратимся.

### Невозможность «салафитского» мусульманина

В предыдущем разделе мы обратили внимание на оппозицию между социальной/моральной нормой и индивидуальной агентностью, лежащую в основе поворота к повседневному исламу. Мы сделали это не только потому, что у нас есть ряд теоретических разногласий с этим подходом, но и, что более важно, потому, что мы видим в этой дифференциации тенденцию к натурализации определенных качеств как ценных и фундаментально человеческих и, как следствие, к определению онтологического статуса различных форм мусульманской жизни<sup>89</sup>. Иначе говоря, парадигма повседневности действует здесь как нормативная модальность онтологической дифференциации, различая реальные и нереальные (или невозможные) способы бытия.

В рамках критики явного переизбытка внимания к благочестивому самосовершенствованию Оселла и Соарес предлагают

88. Mittermaier, A. "Dreams from Elsewhere: Muslim Subjectivities beyond the Trope of Self-Cultivation", p. 260.

89. Под онтологией и онтологическим мы понимаем способ бытия или существования (см. Fanon, F. [1986] *Black Skin, White Masks*. Translated by Ch. L. Markmann, London: Pluto Press).

концепцию *Islam mondain*, которую они переводят как «ислам в нынешнем мире». Как они отмечают, «*Islam mondain* не отдает предпочтение исламу перед чем-либо другим, а делает акцент на реальном мире, в котором находятся мусульмане»<sup>90</sup>. Не совсем понятно, как ислам может быть чем-то иным, кроме как жизнью в реальном мире. Тем не менее, исламские традиции — то, на чем сосредоточено исследование благочестия, против чего они выдвигают *Islam mondain*, — не являются, как представляется, реальным миром, в котором живут мусульмане. Для Оселлы и Соареса идея о том, что активно культивируемое благочестие может быть ответом на «реальный мир, в котором находятся мусульмане», и, следовательно, его частью, — бессмысленна. Такая схема опасно близка к распространенной секулярной критике, согласно которой ультраортодоксальные или «салафитские»<sup>91</sup> мусульмане, как часто говорят, «живут в Средневековье», то есть путают одну эпоху с другой. Это также связано с концепцией религии, используемой в антропологии повседневного ислама, о которой говорилось выше и согласно которой религия (в данном случае ислам) существует вне реального пространства и времени, как потусторонняя и абстрактная, в терминах Марсдена.

Что же тогда представляет собой реальный, актуальный мир, пространство и время повседневности? Оселла и Соарес выстраивают ряд удачных оппозиций, формулируя разницу между тем, что они называют «поворотом к благочестию»<sup>92</sup>, и тем видом антропологического анализа (обозначаемого термином *Islam mondain*), который представлен в их сборнике. Ссылаясь на эссе Шильке о Рамадане, они пишут, что в отличие от «некоторых исследований, [в которых] отдается чрезмерное предпочтение последовательности и дисциплинирующей силе ислама... здесь мы узнаем о двусмысленности жизни и повседневной практики молодых египетских мужчин со всеми ее противоречиями и несо-

90. Osella, F., Soares, B. "Islam, Politics, Anthropology", p. 12.

91. Несмотря на то, что термин «салафит» сегодня используется в научном, политическом и медийном дискурсе в отношении ультраортодоксальных и/или вдохновленных ваххабизмом мусульман, мы используем его с осторожностью и обычно для отсылки к терминологии других ученых. Из эстетических соображений мы не используем постоянно отпугивающие кавычки вокруг этого термина, но они всегда подразумеваются. Подробнее об этом термине и причинах нашей осторожности см. в примечании 105.

92. Osella, F., Soares, B. "Islam, Politics, Anthropology", p. 10.

вершенствами»<sup>93</sup>. Если в предыдущих исследованиях акцент делался на определенности, продолжают они, то авторы сборника сосредоточились на сомнениях. Если поворот к благочестию фокусируется на «активном культивировании осуществленных этических установок», то антропология повседневного ислама обращает внимание на практики, способствующие «осознанному, хотя зачастую и скептическому, любопытству к неоднородности», а также на мусульман, которые «рефлексируют и открыто высказываются по религиозным вопросам»<sup>94</sup>. Таким образом, определенные чувства и установки — любопытство, саморефлексия, двусмысленность, противоречивость, несовершенство, сомнение, скептицизм — образуют область повседневности, реального или актуального мира. Оселла и Соарес<sup>95</sup> и Марсден<sup>96</sup> прямо заявляют, что они не навязывают «либеральные светские стандарты ничего не подозревающим нелиберальным субъектам»<sup>97</sup>, что эти ценности возникают из незападных культурных традиций. Мы с этим можем согласиться. Тем не менее нас поражает то, что чувства и установки, образующие повседневность — область реального, — это именно те чувства и установки, которые наиболее ценятся в секулярно-гуманистической традиции. Если одной из целей этих антропологов является разрушение онтологической исключительности, часто приписываемой мусульманам светским Западом (исключительность, по их мнению, подтверждается учеными, изучающими исламское благочестие), то возвращение мусульман в сферу обыденного зависит от демонстрации того, как мусульмане — по крайней мере, «повседневные мусульмане» — культивируют и приветствуют ценности, которые вполне близки секулярной чувствительности.

Эти ценности, чувства и установки не просто универсализируются, но и нормализуются — происходит натурализация, которая противоречит явным призывам этих антропологов учесть разнообразие мусульманской жизни и приводит к онтологической дифференциации между тем, что считается реальным, и тем, что является нереальным или исключительным. Рассмотрим еще

93. Ibid., p. 12.

94. Ibid., p. 13.

95. Ibid.

96. Marsden, M. (2010) "A Tour not so Grand: Mobile Muslims in Northern Pakistan", pp. 54–71.

97. Ibid., p. 68.

раз статью Шильке о Рамадане, который, по его мнению, является исключительным периодом усиленной этической приверженности, позволяющим более гибко относиться к религиозным нормам в течение всего остального года. Рамадан, пишет он, —

это время исключительной нравственности, [которое] демонстрирует и укрепляет верховенство Божьих повелений, представляя собой время, в котором нравственность не ситуативна, а строга, и в котором религиозные обязательства должны быть выполнены. Но в конечном итоге именно временная строгость священного месяца устанавливает и узаконивает гибкий характер норм и этики в течение всего остального года<sup>98</sup>.

Здесь Шильке противопоставляет исключительное время Рамадана, когда моральные правила соблюдаются, времени повседневной религиозности или повседневной практики в остальное время года, когда мораль не строга, а ситуативна, религиозные обязательства не выполняются, а отношения индивидов к нормам и этике оказываются гибкими. Однако сохраняется концептуально-методологическое противоречие, о котором говорилось ранее: религия определяется, с одной стороны, как абстрактные моральные правила, а с другой — как индивидуальная практика, не связанная с этими правилами и даже противостоящая им. Ведь остальное время года, которое не является исключительным, а скорее нормальным, — это не время и пространство религии, а как раз повседневность. Другая составляющая аргументации Шильке (которая повторяется в его более пространной монографии и многими его коллегами) заключается в том, что игра в футбол, развлечения во время Рамадана, скука, поездки за границу, влюбленность, стремление к материальному успеху, хорошее отношение к родителям или просмотр порнографии — все это иллюстрации повседневного поведения, и что мусульмане руководствуются не только религией. Следовательно, эти практики представляют собой нерелигиозную сферу («повседневность»), в то время как другие виды практик (например сексуальное воздержание, молитва или пост) понимаются как религиозные. В рамках антропологии повседневного ислама устанавливается онтологическое отличие области религии (ислама),

98. Schielke, S. "Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians", p. 28.



которая, как это ни парадоксально, ограничивается теми типами поведения, которые признаются и оформляются как дисциплинарные и понимаются как исключительные. Повседневность, напротив, становится местом гибкости, спонтанности, неоднозначности и, в конечном счете, светскости.

Мы видим, что эта онтологическая дифференциация и натурализация в равной степени происходит и при дифференциации типов мусульман. Напомним, что внимание к повседневному исламу возникло как попытка преодолеть чрезмерный акцент на благочестии и этическом самосовершенствовании, как поиск путей «учета взглядов, которые не являются ни четкими, ни последовательными в соответствии с какой-либо большой идеологией, и жизни, которая вполне двусмысленна»<sup>99</sup>. Это якобы позволяет расширить картину и включить в нее тех мусульман, чья жизнь не посвящена этическому самосовершенствованию. И помимо того, что существуют различные способы быть мусульманином, еще одним основанием для расширения аналитических рамок антропологов является репрезентативность: часть проблемы «поворота к благочестию», по мнению его критиков, заключается в том, что, хотя «реальных активистов исламистских или благочестивых движений относительно немного»<sup>100</sup>, сторонники «поворота к благочестию» принимают этих «преданных религиозных активистов за парадигмальных представителей религиозности»<sup>101</sup>. Иными словами, антропологи повседневного ислама стремятся переориентировать внимание с демографически миноритарного благочестивого субъекта на рядовых мусульман, под которыми понимается подавляющее большинство в Египте и других странах. Как пишет Шильке, «мы должны быть осторожны, чтобы не встать на путь от амбивалентности и несовершенства к ясности и приверженности за обычный и типичный... Люди всегда живут сложной жизнью: идентичность человека на практике диалогична, состоит из разных голосов и опыта... Вследствие этого люди часто переходят от одних ролей и идентичностей к другим»<sup>102</sup>.

99. Ibid., p. 24.

100. Schielke, S. "Being a Nonbeliever in a Time of Islamic Revival: Trajectories of Doubt and Certainty in Contemporary Egypt", p. 318.

101. Schielke, S. "Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians", p. 35; Bangstad, S. (2011) "Saba Mahmood and Anthropological Feminism After Virtue", *Theory, Culture & Society* 28(3): 28–54.

102. Schielke, S. "Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians", p. 33.

Этот пассаж из книги Шильке особенно интересен, поскольку показывает, как заявленное стремление к расширению приводит к исключению определенных форм жизни. Шильке начинает с тезиса о том, что ориентация на ясность и благочестивую приверженность не является обычной или типичной — это утверждение о репрезентативности (благочестивый субъект относится к меньшинству); но затем он быстро переходит к аргументам другого рода, а именно к универсалистскому утверждению о *человеческом* субъекте или, как он выражается, «людях» — не некоторых или многих, а именно о *людях*. Он продолжает: «Салафиты, как и все остальные, живут повседневной жизнью, полной двусмысленностей и противоречий»<sup>103</sup>. Далее он пишет: «Благочестие не идет по однолинейному пути. Это амбивалентная практика, которая часто связана с определенными периодами жизни, особенно с теми, которые отмечены кризисами... Это, конечно, общеизвестно в Египте, как, наверное, и везде... Я полагаю, что именно фрагментарность биографий людей, а также амбивалентный характер большинства моральных субъективностей должны стать отправной точкой при изучении морального дискурса и этической практики»<sup>104</sup>. От призыва обратить внимание на разные аспекты мусульманской жизни (что потребовало бы различных аналитических рамок) Шильке перешел к ряду нормативных утверждений: антропологи должны изучать ислам и мусульман совершенно определенным образом, поскольку все формы благочестия подобны друг другу, а мусульмане (как и все люди) везде одинаковы. Методология, предложенная Шильке и другими, — то есть изучение религиозной жизни как амбивалентной и противоречивой — опирается на более сильное нормативное утверждение о человеческой природе («люди»).

Это нормативное утверждение о природе человека порождает, в свою очередь, нормативное утверждение о естественном (то есть должном) отношении к религии и, соответственно, об исключительности мусульманина-салафита. Как мы уже отмечали, такие ученые, как Марсден, Шильке и Дебевек, по-видимому, понимают религию как набор моральных правил и как временную исключительность, то есть в обычных обстоятельствах сильное стремление к выполнению этих моральных правил ограничивается исключительными ритуальными обстоятельствами (напри-

103. Ibid., p. 33.

104. Ibid., p. 36.

мер Рамаданом). Естественное отношение к религиозным правилам — амбивалентное, отсюда и расхождение между моральными правилами и реальным поведением. Такая концептуализация религии приводит к нормализации форм поведения, характеризующихся свободным и гибким отношением к исламским традициям, и к представлению об исключительности поведения, которое ориентировано на строгое соответствие исламским нормам. Центральную роль в этом разграничении мусульманской жизни играет термин «салафит», аналитическое использование которого оспаривается<sup>105</sup>. Он используется для обозначения исключительности, причем не только демографической (как религиозное меньшинство), но и онтологической (как отклонение), то есть как проявление экстраординарных форм религиозности. Таким образом, «салафит» — это не просто аналитический или объяснительный термин, а нормативная категория, определяющая, какие действия, привычки и поведение следует считать спонтанными и, следовательно, естественными, а какие, напротив, являются продуктом жесткого режима изнутри или извне навязанной дисциплины и, следовательно, продуктом идеологии, то есть не «настоящей» религии, а политики<sup>106</sup>.

Действительно, статья Шильке о Рамадане и часть его последующей книги о молодежи в Египте после 2011 г. являются не только критикой салафизма, но и анализом повседневной жизни мусульман. Несмотря на герменевтическое и политическое разнообразие исламского возрождения, Шильке берет фигуру салафита в качестве парадигмы возрождения. По мнению

105. Недавний сборник «Глобальный салафизм» представляет собой наиболее четкую и явную попытку осмыслить феномен салафизма и определить его четкие характеристики как отдельного течения в рамках исламского возрождения: Meijer, R. (2009) *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. New York: Columbia University Press. Однако в своей недавней работе Анри Лазьер радикально историзирует этот термин, утверждая, что *салафи́я* возникла как аналитическая категория в первой половине XX в. во французской востоковедной научной литературе. Хотя этот термин и имел средневековые корни, он использовался не для определения и квалификации отдельных религиозных течений, а скорее для обозначения определенных теологических разногласий. Именно благодаря работам Луи Массиньона этот термин стал самостоятельной категорией, получившей распространение как в арабском мире, так и за его пределами: Lauzière, H. (2010) "The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History", *International Journal of Middle Eastern Studies* 42(3): 384.

106. Синдре Бангстад критикует Махмуд за то, что она не называет своих собеседников салафитами и тем самым скрывает их истинные (и опасные) политические ориентации: Bangstad, S. "Saba Mahmood and Anthropological Feminism After Virtue".

Шильке, салафизм подразумевает приверженность абсолютному совершенству: «Быть “преданным” (*multazim*), согласно словарю возрожденческого ислама, — это не просто подчиняться Божьим повелениям. Это значит воспитать в себе характер, полностью преданный Божьим заповедям во всех отношениях и в каждый момент времени. Это преодоление всех амбивалентностей и формирование всеобъемлющей и последовательной богобоязненной личности»<sup>107</sup>. Однако если «сложность обычно присуща моральной сфере»<sup>108</sup>, то мнимая последовательность, которой требует салафизм, — это невыполнимое требование. Как пишет Шильке в предыдущей статье, требование морального совершенства «не означает, что люди действительно будут жить таким образом, и в этом кроется как сила, так и фундаментальная проблема салафитского идеала религиозности»<sup>109</sup>. Таким образом, салафизм «по своей сути нестабилен, поскольку включает в себя попытку навязать себе самому способ существования, который противоречит тому, как на самом деле устроена человеческая личность и субъективность»<sup>110</sup>.

Здесь бросается в глаза то, что нормативная критика салафизма со стороны Шильке опирается на универсалистско-натуралистическое понимание религиозности и природы человека, о котором говорилось выше. Салафиты, по мнению Шильке, совершают ошибку, полагая, что жизнь человека должна и может быть прожита так, чтобы «моральные правила» и «реальная практика» были максимально согласованы. Но, утверждает Шильке, «люди» так не живут и не могут жить. «Фундаментальная проблема» салафизма заключается в том, что это неестественный образ жизни; салафиты не только неправильно понимают место религии — как абстрактного и потустороннего явления, которое должно оста-

107. Следует отметить, что, несмотря на этнографическое богатство работы «Египет в будущем», этнография салафизма у Шильке довольно неглубокая. Похоже, описание почти полностью опирается на трех бывших салафитских активистов, и хотя он отмечает, что «не все эксперименты с салафитской (или иной) приверженностью являются скоротечными» и что «[многие] люди присоединяются к движению и остаются в нем до конца жизни», мы ничего не узнаем об этих людях: Schielke, S. *Egypt in the Future Tense: Hope, Frustration, and Ambivalence before and after 2011*, p. 146.

108. Ibid., p. 53.

109. Schielke, S. “Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians”, p. 32;

110. Schielke, S. *Egypt in the Future Tense: Hope, Frustration, and Ambivalence before and after 2011*, p. 147.

ваться вне реального и актуального мира повседневной жизни, — но и в корне противоречат самой природе человека. Их пропаганда последовательности, определенности, активного стремления к благочестивой и добродетельной жизни сталкивается со склонностями обычных мусульман, то есть естественными, человеческими склонностями к противоречию, сомнению, любопытству, самоанализу, двусмысленности, несовершенству и скептицизму.

Более того, противоестественность, бесчеловечность салафизма делает его опасным не только для несалафитов, но и для самих салафитов. Шильке пишет:

Салафитский дискурс благочестия с его сильным акцентом на чистоте затрудняет нахождение баланса с различными желаниями... Нет ни возврата к относительно комфортной терпимой двусмысленности жизни для Бога в Рамадан и для себя в остальное время года, нет комфорта и в силу слишком жесткого понимания религии. Поскольку религия не поддается критике, люди могут искать недостатки только в себе... Как следствие, волна салафитской религиозности с ее стремлением к чистоте и совершенству фактически усиливает раздробленность и противоречия в жизни молодых людей<sup>111</sup>.

Итак, главная опасность салафизма — помимо того, что он представляет собой проблему для повседневных мусульман, — заключается в том, что он является саморазрушительным, наносящим психологический ущерб и, в конечном счете, онтологически неустойчивым. Несмотря на прежние утверждения Шильке о том, что двусмысленность является неотъемлемой частью жизни, теперь именно салафиты становятся ответственными за фрагментацию повседневного субъекта. Салафизм, утверждает Шильке, оказывает значительное давление на психику человека, предлагая ему недостижимую модель этического совершенства: «С одной стороны, люди могут придерживаться его, не осознавая в полной мере, и его нереализованность позволяет ему оставаться чистым и простым, в то время как жизнь беспорядочна и сложна. Но, с другой стороны, он может стать серьезным препятствием в жизни людей, аргументом для дебатов, способным завести их в серьезный кризис и тупик»<sup>112</sup>. Мнимое спасение, которое предлагает

111. Schielke, S. "Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians", p. 34.

112. Ibid., p. 32.

салафизм от грязной реальности жизни, в итоге наносит его приверженцам серьезный психический ущерб. При этом салафизм проявляет себя как неустойчивый идеологический проект: «Салафиты, как и все остальные, живут повседневной жизнью, наполненной двусмысленностями и противоречиями... Строгость салафитского благочестия, которая делает его столь привлекательным в неразберихе повседневности, также затрудняет его сохранение перед лицом амбивалентных чувств»<sup>113</sup>. Салафизм, как выясняется, не только неестественен, но и труден для поддержания именно потому, что он неестественен. В долгосрочной перспективе салафизм и благочестивый мусульманский субъект, стремящийся к этическому совершенству, онтологически невозможны.

Повторим, что мы не собираемся защищать салафизм. Критика рассмотренных нами исследований также не вызвана желанием отвергнуть этнографическое качество многих из них или отказаться от концепции повседневности. Как уже отмечалось, эта концепция давно занимает важное и критически значимое место в антропологии. Наше несогласие заключается в том, как это понятие стало использоваться в некоторых работах для эмпирического разграничения практик, рассматриваемых как репрезентативные для повседневной жизни, и тех, которые таковыми не являются. Нас беспокоит то, как такое использование понятия «повседневность» воспроизводит целую цепочку нормативных различий между повседневным и исключительным, реальным и нереальным, естественным и неестественным, человеческим и онтологически невозможным. Вместо того чтобы пролить свет на различные способы, которыми религиозные и другие ограничения и обязательства информируют и структурируют человеческое поведение и как они постоянно обсуждаются, концепция повседневности здесь предполагает, что некоторые практики более естественны, более человечны, чем другие. Тем самым она делегитимизирует и признает неестественными те или иные способы поведения и формы жизни, которые рассматриваются как психологически вредные, онтологически невозможные, являющиеся следствием политической идеологии, а не этики или религии.

113. Ibid., p. 33.

## Заключение

Ученые уже давно утверждают, что субъективные установки антропологов играют центральную роль не только в анализе объектов исследования, но и в их описании и определении. Так, некоторые авторы сосредоточились на том, как авторитетные дискурсы конструируют различные социальные феномены — религию, рациональность, экономику, деревенскую жизнь, — которые подвергаются этнографическому изучению<sup>114</sup>. Другие исследователи обращаются к проблеме культурного перевода, то есть к трудностям перевода определенных концепций, жизненных миров и образов на язык социальных наук<sup>115</sup>. Эта критика позволила проанализировать особые эпистемологические и семиотические установки антропологии (или их отсутствие). Она привела к пониманию того, что различные социальные явления не просто существуют в мире как эмпирические реальности первого порядка, но что, скорее, они всегда уже опосредованы — как для «туземца», так и для антрополога. Наконец, эта критика послужила толчком к постоянному обсуждению дискурсивных и структурных условий, в которых социальные явления превращаются в дискретные объекты наблюдения и анализа. Конечно, обсуждение эпистемологических, семиотических и политических условий проведения антропологических исследований не завершено, и в новых работах продолжается критический анализ роли этнографа в определении объекта исследования, эпистемологической и семиотической релевантности «местных» понятий и категорий, а также словарей и скриптов, с помощью которых мы понимаем и оформляем те или иные явления.

114. Asad, T. (1973) *Anthropology and the Colonial Encounter*. Reading, NY: Ithaca Press; Asad, T. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*; Clifford, J. Marcus, G. E. (1986) *Writing culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press; Hymes, D. H. (1972) *Reinventing Anthropology*. Ann Arbor: University of Michigan Press; Scott, J. W. (1991) "The Evidence of Experience", *Critical Inquiry* 17(4): 773–797; Trouillot, M.-R. (2003) *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*. New York: Palgrave Macmillan.

115. Asad, T. "The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology"; Chakrabarty, D. (2000) *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press; Evans-Pritchard, E. E. *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*; Leenhardt, M. (1979) *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World*. Translated by M. B. Gulati. Chicago: University of Chicago Press; Strathern, M. (1990) *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press.



Данное эссе является частью этого более широкого разговора, и в нем предпринята попытка рассмотреть концептуальные и эпистемологические контуры недавних призывов к изучению «повседневного ислама». Как мы уже отмечали, это направление возникло как критика того, что, по мнению критиков, является чрезмерным вниманием ученых к благочестию и этической нормативности. Сторонники подобной критики стремятся показать, что благочестивый мусульманин — не репрезентативный предмет изучения, и потому обращают внимание на разломы, амбивалентности и непоследовательности в жизни мусульман. Однако акцент на двусмысленности и сопутствующая критика норм опирается, как мы предположили, на особое понимание агентности, которое позиционирует «я» как внешнее по отношению к структуре власти (то есть религии) и независимое от нее. Более того, мы утверждали, что субъекты, практики и этические ориентации, не характеризующиеся непоследовательностью и неоднозначностью, выводятся за пределы повседневности и, как следствие, становятся недостойными этнографического внимания. Как мы показали во второй части статьи, язык повседневности приводит к онтологической дисквалификации сильной приверженности религиозным нормам. Такие термины, как «салафит» или «активист», выполняют скорее нормативную, чем аналитическую функцию: они вытесняют такую приверженность из сферы повседневной жизни, представляя ее как результат политических или идеологических манипуляций. Язык повседневности, как мы заключили, работает не только описательно, раскрывая непредсказуемость жизни, но и нормативно, дисквалифицируя онтологическую обоснованность тех или иных жизненных миров, определяя их как не повседневные и, в конечном счете, как нереальные.

Стоит отметить, насколько эта нормативная лексика отражает ряд секулярно-модерных этико-политических установок. Как пишет Хиршкинд<sup>116</sup> в кратком комментарии к сборнику «Повседневный ислам», выпущенному журналом «Культурная антропология», пространство повседневности «имеет сильное сходство с тем, что принято называть светским, а именно с областью двусмысленности, случайности, скептицизма и прагматической озабоченности, относительно невосприимчивой к силе религиозной

116. Hirschkind, Ch. (2014) "Charles Hirschkind's Commentary on Everyday Islam Curated Collection", *Curated Collections, Cultural Anthropology Online* [[http://www.culanth.org/curated\\_collections/19-everyday-islam/discussions/18charles-hirschkind-s-commentary-on-everyday-islam-curated-collection](http://www.culanth.org/curated_collections/19-everyday-islam/discussions/18charles-hirschkind-s-commentary-on-everyday-islam-curated-collection), accessed on 16.11.2023].

дисциплины и нормативности». Хиршкинд также пронизательно указывает на непреходящее значение критики ориентализма Эдвардом Саидом<sup>117</sup> для изучения ислама и мусульманских обществ. Многие современные антропологи, выступая против традиции ориенталистской науки, которая представляла мусульман жестко привязанными к косному, основанному на текстах набору религиозных норм, настаивают на внимании к практике вместо текста, сомнению вместо уверенности, сопротивлению вместо подчинения нормам. Однако в долгой интеллектуальной тени книги Саида есть определенная ирония, поскольку антиориенталистский жест большей части обсуждаемых здесь исследований порождает не только привычного повседневного мусульманина, но и салафита или мусульманина-активиста — радикального Другого по отношению к секулярному модерну. Действительно, как утверждает Сьюзан Хардинг<sup>118</sup> в своем важном эссе «Репрезентация фундаментализма», секулярно-модерный субъект обеспечивается через «фундаменталиста» и стимулирует появление сопутствующей серии полярностей: вера *versus* сомнение, буквалистское *versus* критическое, отсталое *versus* современное. Хотя Хардинг писала о христианских фундаменталистах в США, ее анализ в равной степени применим и к фигуре салафита. Хардинг пишет, что некоторые «отвратительные» группы не поддаются антиориенталистскому жесту прогрессивных социологов, чьи «инструменты культурной критики лучше подходят для одних “других”, а не для других “других” — в частности, они подходят для культурных “других”, конституируемых дискурсами расы/пола/класса/этничности/колониализма, но не религии». Другими словами, «многие модернистские предпосылки по-прежнему некритически действуют в современных исследованиях политики и культуры... порождая радикально провинциальное (*parochial*) воображение маргиналов, в котором выживают только санкционированные культурные “другие”». Более того, учитывая секулярность эпистемологических установок социальных наук, разрушение «академических представлений о фундаменталистах... может вызвать обвинения в сговоре с “ними”, противниками [светской] современности, прогресса, просвещения, истины и разума»<sup>119</sup>. Не-

117. Said, E. (1979) *Orientalism*. New York: Vintage.

118. Harding, S. F. (1991) “Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other”, *Social Text* 58(2): 373–393.

119. Ibid., p. 375–376.

удивительно, что антропологов, изучающих ультраконсервативных мусульман, обвиняют в том, что первые, в лучшем случае, преуменьшают пагубные последствия салафизма или, в худшем, являются его апологетами<sup>120</sup>.

Однако «поворот к благочестию», как его называют, и более общий поворот к этике в рамках антропологии открыли пути исследования, которые мы как ученые продолжаем считать продуктивными не только для лучшего понимания природы некоторых форм религиозности, но и для критического взгляда на секулярно-либеральные послышки, лежащие в основе большей части нашей жизни, и, как следствие, для лучшего понимания природы некоторых форм светскости. Поэтому отказ некоторых антропологов от рассмотрения салафитов как неуместных и даже бесчеловечных субъектов вызывает у нас особую тревогу в связи с тем, что они отказываются от восприятия и понимания «систематичности и разумности незнакомого, странного или непримиримого»<sup>121</sup>. Этот отказ напоминает о небезопасных отношениях антропологии с так называемым местным знанием и о том, что Мишель-Рольф Труйо<sup>122</sup> назвал «эпистемологическим статусом голоса туземца». Труйо утверждает, что «антропологи никогда не дают изучаемым ими народам права быть столь же осведомленными или, точнее, обладать такими же знаниями о своих собственных обществах, как и этнографы»<sup>123</sup>. В то же время, согласно хвалебному самоописанию дисциплины, антропологию от других социальных наук отличает именно стремление серьезно относиться к голосам коренных жителей. Мы хотим сказать, что эта установка должна сохраняться даже при столкновении с собеседниками, которые изначально могут вызывать у нас отвращение. Более того, серьезное отношение к собеседникам означает их признание в качестве источников знания и теоретиков в своем роде, чье видение может подвергнуть критическому анализу, расстроить и перестроить — а не только подтвердить — наше собственное понимание и теоретическое описание мира. Как утверждает Тим Ингольд, различие между субъективным участием и объектив-

120. Abbas, S. "The Echo Chamber of Freedom: The Muslim Woman and the Pretext of Agency"; Bangstad, S. "Saba Mahmood and Anthropological Feminism After Virtue"; Gourgouris, S. "Why I Am not a Postsecularist"; Robbins, B. "Why I Am not a Postsecularist".

121. Mahmood, S. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, p. 199.

122. Trouillot, M-R. *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*.

123. Ibid., p. 129.

ным наблюдением несостоятельно: участливое наблюдение — это онтологическая установка на то, чтобы учиться у других и вместе с ними, и «заниматься антропологией — значит проходить обучение, как в академии, так и за ее пределами»<sup>124</sup>. Поэтому участливое наблюдение — это «нервирующее» предприятие, которое «сопряжено со значительным экзистенциальным риском»<sup>125</sup>.

Мы признаем, что в период, когда «мусульманский вопрос»<sup>126</sup> превратился в цивилизационную линию разлома, рассказы, в которых подчеркивается инаковость мусульман с целью ухода от доминирующих секулярно-либеральных представлений, иногда могут восприниматься как свидетельство о столкновении цивилизаций. На самом деле, многие из рассмотренных нами антропологов повседневного ислама считают, что они работают против продолжающейся дегуманизации мусульман, подчеркивая сходство, а не радикальные различия, и предлагая объяснение «обыкновенности» мусульман. Однако, как мы утверждали, попытки подчеркнуть схожесть (большинства) мусульман со всеми остальными людьми, чтобы подорвать идею о столкновении цивилизаций, могут привести к тому, что некоторые мусульмане окажутся заблуждающимися, неестественными и даже бесчеловечными. Бен Хаймор во вступительных замечках к книге «Ридер по повседневности» напоминает нам, что акцент на схожести обходится в двойную цену: первая — это нормализация и универсализация собственных ценностей и мировоззрения; вторая — это создание того, что он называет «неявными “другими”», или теми, «кто якобы живет вне обыденности, повседневности»<sup>127</sup>. Казалось бы, антропология ислама оказалась в тупике, когда мусульмане выступают лишь в качестве доказательств в разговоре между западными собеседниками о единстве или многообразии человечества. Мы хотим предложить один из путей решения этой проблемы: найти аналитический язык, не воспроизводящий парадигму «одинаковость/различие», которая, как представляется, является эндемичной для антропологии. Другой путь может заключаться в аналитическом и методологическом развороте, в выяснении

124. Ingold, T. (2014) “That’s Enough about Ethnography!”, *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1): 392.

125. Ibid, p. 389.

126. Norton, A. (2013) *On the Muslim Question*. Princeton, NJ: Princeton University Press.  
Перевод на русский язык: Нортон Э. К мусульманскому вопросу. М.: Издательский дом ВШЭ, 2016.

127. Highmore, B. *The Everyday Life Reader*, p. 1.

того, почему те или иные явления вообще становятся проблемами или «вопросами» («мусульманский вопрос», «еврейский вопрос»).

В заключение мы хотели бы еще раз подчеркнуть, что наше критическое взаимодействие с антропологами повседневного ислама должно быть именно таковым, то есть критическим *взаимодействием*. Хотя мы можем не соглашаться с некоторыми аналитическими и методологическими подходами, мы, тем не менее, разделяем чувство тревоги по поводу неоимпериалистического характера евро-американского взаимодействия с мусульманским миром. Действительно, повседневность может стать отправной точкой для любой этнографии, стремящейся к критическому переосмыслению (*de-familiarization*), именно за счет того, что она делает понятными и жизнеспособными образы, надежды и чаяния, которыми руководствуются в повседневном поведении люди, считающиеся странными, исключительными или экстраординарными, а не просто делает их похожими на «нас». Это стремление уже давно стало стержнем антропологии, и оно остается жизненно важным для любого серьезного рассмотрения мусульманского мира.

*Перевод Александра Кырлежева и Софьи Рагозиной*

## Благодарности

Мы благодарим Александра Каэйро и четырех анонимных рецензентов за внимательное прочтение предыдущих версий этого текста и дельные замечания; Джованни да Кола — за продуктивные редакторские предложения; а также Лару Диб и Самули Шильке — за коллегиальное участие в работе с нашим эссе.

## Библиография / References

- Abbas, S. (2013) "The Echo Chamber of Freedom: The Muslim Woman and the Pretext of Agency", *Boundary 2* 40(1): 155–89.
- Abu-Lughod, L. (2000) *Veiled sentiments: Honor and poetry in a Bedouin society*. Updated. Berkeley: University of California Press.
- Ali Agrama, H. (2012) *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt*. Chicago: University of Chicago Press.
- Aishima, H., Salvatore, A. (2010) "Doubt, Faith, and Knowledge: The Reconfiguration of the Intellectual Field in Post-Nasserist Cairo", in F. Osella, B. Soares (eds) *Islam, Politics, Anthropology*, pp. 39–53. Oxford: Wiley-Blackwell.

- Al-Mohammad, H. (2012) "A Kidnapping in Basra: The Struggles and Precariousness of Life in Postinvasion Iraq", *Cultural Anthropology* 27(4): 597–614.
- Al-Mohammad, H., Peluso, D. (2012) "Ethics and the 'Rough Ground' of the Everyday: The Overlappings of Life in Post-Invasion Iraq", *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 2 (2): 42–58.
- Asad, T. (1973) *Anthropology and the Colonial Encounter*. Reading, NY: Ithaca Press.
- Asad, T. (1986) "The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology", in C. James, E. G. Marcus (eds) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, pp. 141–64. Berkeley: University of California Press.
- Asad, T. (1986) *The Idea of an Anthropology of Islam*. Center for Contemporary Arab Studies.
- Asad, T. (1993) *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Asad, T. (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Palo Alto, CA: Stanford University Press.
- Bangstad, S. (2011) "Saba Mahmood and Anthropological Feminism After Virtue", *Theory, Culture & Society* 28(3): 28–54.
- Bowen, J. (2009) *Can Islam be French? Pluralism and Pragmatism in a Secular State*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Chakrabarty, D. (2000) *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Clifford, J., Marcus, G. E. (1986) *Writing culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Collier, J. F., Yanagisako, S. (1989) "Theory in Anthropology since Feminist Practice", *Critique of Anthropology* 9(2): 27–37.
- Das, V. (2010) "Engaging the Life of the Other: Love and Everyday Life", in M. Lambek (ed.) *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*, pp. 376–399. New York: Fordham University Press.
- Das, V. (2012) "Ordinary Ethics", in F. Didier (ed.) *A Companion to Moral Anthropology*, pp. 133–149. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Debevec, L. (2012) "Postponing Piety in Urban Burkina Faso: Discussing Ideas on When to Start Acting as a Pious Muslim", in *Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion*. Vol. 18. EASA Series. New York: Berghahn Books.
- Debevec, L. (2013) "En Attendant Notre Sababu: Discussions sur le Travail, la Vie et L'islam avec les Jeunes Hommes de Bobo-Dioulasso", in K. Wertmann, S. M. Mamine (eds) *La Ville de Bobo-Dioulasso Au Burkina Fasso: Urbanités et Appartenances En Afrique de l'Ouest*, pp. 211–236. Paris: Karthala.
- De Certeau, M. (2011) *The Practice of Everyday Life*. Translated by S. Rendall. Berkeley: University of California Press.
- Deeb, L. (2006) *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Deeb, L., Harb, M. (2013) *Leisurely Islam: Negotiating Geography and Morality in Shi'ite Beirut*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- De Jorio, R. (2010) "Between Dialogue and Contestation: Gender, Islam, and the Challenges of the Malian Public Sphere", in F. Osella, B. Soares (eds) *Islam, Politics, Anthropology*, pp. 91–106. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Eickelman, D., Piscatori, J. (1996) *Muslim Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Evans-Pritchard, E. E. (1976) *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press.
- Fadil, N. (2011) "Not-/Unveiling as an Ethical Practice", *Feminist Review* 98: 83–109.
- Fanon, F. (1986) *Black Skin, White Masks*. Translated by Ch. L. Markmann, London: Pluto Press.
- Fernando, M. L. (2014) *The Republic Unsettled: Muslim French and the Contradictions of Secularism*. Durham, NC: Duke University Press.
- Gellner, E. (1981) *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gellner, E. (1992) *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge.
- George, K. (2009) "Ethics, Iconoclasm, and Qur'anic Art in Indonesia", *Cultural Anthropology* 24 (4): 589–621.
- Goffman, I. (1959) *The Presentation of the Self in Everyday Life*. Rockland, MA: Anchor.
- Gourgouris, S. (2013) "Why I Am not a Postsecularist", *Boundary 2* 40(1): 41–54.
- Harding, S. F. (1991) "Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other", *Social Text* 58(2): 373–93.
- Highmore, B. (2002) *The Everyday Life Reader*. London: Routledge.
- Hirschkind, Ch. (2006) *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press.
- Hirschkind, Ch. (2014) "Charles Hirschkind's Commentary on Everyday Islam Curated Collection", *Curated Collections, Cultural Anthropology Online* [[http://www.culanth.org/curated\\_collections/19-everyday-islam/discussions/18charles-hirschkind-s-commentary-on-everyday-islam-curated-collection](http://www.culanth.org/curated_collections/19-everyday-islam/discussions/18charles-hirschkind-s-commentary-on-everyday-islam-curated-collection), accessed on 16.11.2023].
- Huff, T. E., Schluchter, W. (1999) *Max Weber and Islam*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Huq, M. (2010) "Talking Jihad and Piety: Reformist Exertions among Islamist Women in Bangladesh", in F. Osella, B. Soares (eds) *Islam, Politics, Anthropology*, pp. 156–174. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Hymes, D. H. (1972) *Reinventing Anthropology*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Ingold, T. (2014) "That's Enough about Ethnography!", *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4(1): 383–395.
- Jacobsen, C. (2011) *Islamic Tradition and Muslim Youth in Norway*. Leiden: Brill.
- Jouili, J. (2015) *Pious Practice and Secular Constraints: Women in the Islamic Revival in Europe*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Kaplan, A., Ross, K. (1987) *Everyday Life*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Kepel, G. (2012) *Le Prophète et La Pharaon: Les Mouvements Islamistes dans l'Égypte Contemporaine*. Paris: Folio Histoire.
- Khan, N. (2006) "Of Children and Jinn: An Inquiry into an Unexpected Friendship during Uncertain Times", *Cultural Anthropology* 21(2): 234–264.
- Khan, N. (2012) *Muslim Becoming: Aspiration and Skepticism in Pakistan*. Durham, NC: Duke University Press.
- Laidlaw, J. (2014) *The Subject of Virtue: An Anthropology of Ethics and Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lambek, M. (2010) *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*. New York: Fordham University Press.
- Lambek, M. (2010) "Towards an Ethics of the Act", in M. Lambek (ed.) *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*, pp. 39–63. New York: Fordham University Press.



- Lambek, M. (2012) "Religion and Morality", in D. Fassin (ed.) *A Companion to Moral Anthropology*, pp. 341–358. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Lauzière, H. (2010) "The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History", *International Journal of Middle Eastern Studies* 42(3): 369–389.
- Leenhardt, M. (1979) *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World*. Translated by M. B. Gulati. Chicago: University of Chicago Press.
- Lefebvre, H. (1958) *Critique de La Vie Quotidienne I: Introduction*. Paris: L'Arche.
- Lempert, M. (2013) "No Ordinary Ethics", *Anthropological Theory* 13(4): 370–393.
- Lempert, M. (2014) "Uneventful Ethics", *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4(1): 465–72.
- Louw, M. (2009) *Everyday Islam in Post-Soviet Central Asia*. London: Routledge.
- Mahmood, S. (2005) *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Mahmood, S. (2012) "Ethics and Piety", in D. Fassin (ed.) *A Companion to Moral Anthropology*, pp. 223–241. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Malinowski, B. (1922) *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge.
- Marsden, M. (2005) *Living Islam: Muslim Religious Experience in Pakistan's North West Frontier*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marsden, M. (2010) "A Tour not so Grand: Mobile Muslims in Northern Pakistan", in F. Osella, B. Soares (eds) *Islam, Politics, Anthropology*, pp. 54–71. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Meijer, R. (2009) *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. New York: Columbia University Press.
- Mittermaier, A. (2012) "Dreams from Elsewhere: Muslim Subjectivities beyond the Trope of Self-Cultivation", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18(2): 247–265.
- Mufti, A. (2013) "Why I Am not a Postsecularist", *Boundary 2* 40(1): 7–19.
- Norton, A. (2013) *On the Muslim Question*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Obeyesekere, G. (1992) *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ortner, Sh. B. (1984) "Theory in Anthropology since the Sixties", *Comparative Studies in Society and History* 26(1): 126–66.
- Osanloo, A. (2006) "The Measure of Mercy: Islamic Justice, Sovereign Power, and Human Rights in Iran", *Cultural Anthropology* 21(4): 570–602.
- Osella, F., Soares, B. (2010) "Islam, Politics, Anthropology", in F. Osella, B. Soares (eds) *Islam, Politics, Anthropology*, pp. 1–22. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Redfield, R. (1956) *Peasant Society and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Robbins, B. (2013) "Why I Am not a Postsecularist", *Boundary 2* 40(1): 55–76.
- Rouse, C., Hoskins, J. (2004) "Purity, Soul Food, and Sunni Islam: Explorations at the Intersection of Consumption and Resistance", *Cultural Anthropology* 19(2): 226–49.
- Sahlins, M. (1987) *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sahlins, M. (1996) *How "Natives" Think: About Captain Cook, for Example*. Chicago: University of Chicago Press.
- Said, E. (1979) *Orientalism*. New York: Vintage.
- Salvatore, A. (2007) *The Public Sphere: Liberal Modernity, Catholicism, Islam*. New York: Palgrave Macmillan.

- Schielke, S. (2009) "Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15(S1): S24–40.
- Schielke, S. (2012) "Being a Nonbeliever in a Time of Islamic Revival: Trajectories of Doubt and Certainty in Contemporary Egypt", *International Journal of Middle Eastern Studies* 44: 301–320.
- Schielke, S. (2015) *Egypt in the Future Tense: Hope, Frustration, and Ambivalence before and after 2011*. Bloomington: Indiana University Press.
- Schielke, S., Debevec, L. (2012) "Introduction", in S. Schielke, L. Debevec (eds) *Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion*, pp. 1–16. New York: Berghahn Books.
- Schielke, S., Debevec, L. (2012) *Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion*. New York: Berghahn Books.
- Scott, J. W. (1991) "The Evidence of Experience", *Critical Inquiry* 17(4): 773–797.
- Selby, J., Fernando, M. L. (2014) "Short Skirts and Niqab Bans: On Sexuality and the Secular Body", *The immanent France: Secularism, Religion, and the Public Sphere*. September 4 [<http://blogs.ssrc.org/tif/2014/09/04/short-skirts-and-niqab-bans-on-sexuality-andthe-secular-body/>, accessed on 16.11.2023].
- Sheringham, M. (2009) *Everyday Life: Theories and Practices from Surrealism to the Present*. Oxford: Oxford University Press.
- Simon, G. (2009) "The Soul Freed of Cares? Islamic Prayer, Subjectivity, and the Contradictions of Moral Selfhood in Minangkabau, Indonesia", *American Ethnologist* 36(2): 258–275.
- Starrett, G. (1998) *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt*. Berkeley: University of California Press.
- Stewart, K. (2007) *Ordinary Affects*. Durham, NC: Duke University Press.
- Strathern, M. (1990) *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press.
- Trouillot, M.-R. (2003) *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*. New York: Palgrave Macmillan.
- Turner, B. S. (1978) *Weber and Islam: A Critical Study*. London: Routledge.



ЕВА РОГААР, СОФЬЯ РАГОЗИНА

## Политика идентичности в отношении новообращенных мусульман в России: доминирующий политический и медийный дискурс и самопрезентация

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-3-4-390-419>

*Eva Rogaar, Sofia Ragozina*

### Identity Politics of Muslim Converts in Russia: Dominant Political and Media Discourse and Self-Representation

**Eva Rogaar** — University of Amsterdam (The Netherlands).  
[evarogaar@gmail.com](mailto:evarogaar@gmail.com)

**Sofia Ragozina** — Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow). [sofiyaragozina@gmail.com](mailto:sofiyaragozina@gmail.com)

*This article is devoted to the phenomenon of conversion to Islam in Russia, as well as the discourses formed around it. We examine the context of the emergence of this phenomenon in the 1990s and trace the dynamics of the formation of the image of Muslim converts as “dangerous”, as well as identify the reasons for the related discourse of securitization. Using the tools of corpus linguistics, we describe some of the linguistic strategies that shape the dominant discourse about Muslim neophytes in Russia. Finally, drawing on a series of interviews with Russian Muslim converts taken in 2010–2014, we analyze how the dominant discourse on Islam influences the self-presentation of*

Исследование С. А. Рагозиной выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-78-00038, «Мусульманские социальные сети в современной России: старые вызовы безопасности, новые идентичности и дискурсы».

*Muslim converts and how their strategy of depoliticizing religious identity is constructed.*

**Keywords:** Islam in Russia, neophytes, Islam in the media, identity.

В ПОСЛЕДНИЕ годы отношения между российским государством и его мусульманскими общинами зачастую сильно политизированы и связаны с вопросами безопасности. Этот процесс усугубляется недавней исторической памятью о конфликтах в регионах с мусульманским большинством на постсоветском пространстве и вблизи него, таких как чеченская и афганская войны. Политизация ислама в России идет параллельно с процессом аккомодации, «форматирования» ислама в рамках дискурса интеграции и национальной идентичности. Так, в попытках решить «мусульманский вопрос» российское государство проводит политическую и культурную категоризацию, направленную на выявление «радикальных», «опасных» мусульман и одновременно отстаивающую унитарную религиозную репрезентацию «хорошего», «традиционного» мусульманского сообщества. В результате, во-первых, при таком подходе игнорируется разнообразие российского мусульманского сообщества, а во-вторых, теряется субъективность и индивидуальная идентичность мусульман как таковых. Это приводит к эссенциализации ислама, к стремлению объяснить действия мусульман исключительно через ислам, что в значительной степени способствует формированию негативного отношения к мусульманскому сообществу.

В российском мусульманском сообществе нет группы, которая бы в большей степени подвергалась влиянию негативных последствий категоризации ислама, чем новообращенные мусульмане. Именно они часто попадают в категорию «опасных», и их самопрезентация тесно связана с доминирующим в России дискурсом о мусульманах, который зачастую содержит элементы исламофобии. Например, СМИ нередко обращаются к проблеме так называемых тюремных джамаатов, которая в том числе фреймируется через проблему мусульман-неофитов<sup>1</sup>. Очевидно, что сообщество новообращенных мусульман в высшей степени не-

1. «Мусульмане молчали только на Пасху». Бывший заключенный о том, как радикальный ислам закрепляется в лагерях и тюрьмах // Lenta.ru. 27.04.2016 [https://lenta.ru/articles/2016/04/27/djamaaty\_v\_turme/, доступ от 22.11.2023]

однородно, и там присутствуют не только представители «немусульманских» этнических групп. Однако ввиду высокой политизированности вопроса, в открытом доступе отсутствуют какие бы то ни было социологически верифицированные данные о количестве новообращенных в ислам, будь то на региональном уровне или в контексте отдельной социальной или этнической группы.

Обращение в ислам стало относительно распространенным явлением в России в 1990-е гг. на фоне больших политических и социальных перемен и «религиозного возрождения» после десятилетий официального советского государственного атеизма. Ислам и строгое следование его правилам давали новообращенным уверенность в завтрашнем дне и возможность решать политические и социальные проблемы. В то же время чеченские войны 1990-х гг. усилили исламофобские настроения в обществе. Новообращенные мусульмане воспринимались как самые «пассионарные» и, соответственно, самые «опасные» мусульмане. Хотя к 2010-м годам контекст обращения в ислам изменился, настороженное отношение к новообращенным не только сохранилось, но и закрепилось в гегемонистском дискурсе об исламе в СМИ и политике. В риторике журналистов, политиков и экспертов новообращенные выступают в качестве основного источника «исламской угрозы». В данном контексте язык самопрезентации новообращенных мусульман часто строится на противопоставлении своей идентичности навязываемым унифицированным представлениям о мусульманах и, в частности, новообращенных.

Отсюда вытекает основной вопрос нашего исследования: какой режим сосуществования этих дискурсов — доминирующего, критического по отношению к мусульманам и миноритарного, «неофитского» — лежит в основе отношения к исламской умме в современной России? На наш взгляд, уникальность российского случая заключается в том, что эти дискурсы вообще не пересекаются. Несмотря на использование антагонистических дискурсивных стратегий — политизации (и секьюритизации), применяемой гегемонистским дискурсом, и деполитизации, применяемой дискурсом обращения, — эти пространства оказываются изолированными друг от друга, по крайней мере, в своих явных формах. Этот коммуникативный разрыв остается парадоксом для современных западных леволиберальных теорий: почему доминирующая некорректная репрезентация мусульман не стимулирует символическую борьбу за истинную репрезентацию со стороны российских новообращенных?

В данной работе мы, во-первых, концептуализируем наши основные теоретические категории, такие как политика идентичности и ее особенности в мусульманском контексте, а также дискурс и гегемония в духе теории Э. Лакло и Ш. Муффа. Во-вторых, используя инструменты корпусной лингвистики, мы выявляем основные языковые стратегии, формирующие доминирующий дискурс о мусульманах в современной России и, в частности, о новообращенных. Мы анализируем процесс секьюритизации политического участия мусульман и то, как он приводит к тому, что новообращенные мусульмане оказываются органичной частью дискурса национальной безопасности. Затем, опираясь на активность новообращенных российских мусульман, мы анализируем влияние доминирующих дискурсов об исламе на самопрезентацию новообращенных и их реакцию на практики признания и непризнания. Наконец, мы обсуждаем идею разорванного публичного пространства и причины, по которым деполитизация идентичности оказывается одной из самых сильных дискурсивных стратегий новообращенных российских мусульман.

### **Политика идентичности и мусульманский активизм: взаимосвязаны или несовместимы?**

В попытке выявить сущностные характеристики политики идентичности как исследовательского концепта (сначала вне мусульманского контекста) мы, во-первых, неизбежно сталкиваемся с категорией коллективной идентичности и проблемой «группизма», подробно описанной Р. Брубейкером. Он определяет группизм как «тенденцию рассматривать ограниченные группы как основные единицы анализа (и как базовые элементы социального мира)»<sup>2</sup>, отмечая ограниченность этого определения. Концепт идентичности также имеет ограниченный эвристический потенциал, так как он может означать либо слишком много и становиться индикатором тождественности членов группы, либо слишком мало и становиться «множественной, нестабильной, текучей, фрагментарной». Какой же выход? Р. Брубейкер акцентирует внимание на процессуальности категорий — только так можно учитывать постоянно изменяющиеся контекстуальные факторы. И если в исследовательском поле социальных наук нам доступен

2. Брубейкер Р. Этничность без групп /пер. с англ. И. Борисовой. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012.

целый ряд приемов, позволяющих «разбить» навязанные рамки групповых категорий (социальная антропология, качественная социология, этнография и т. д.), то для политической практики категоризация, наоборот, является одним из наиболее эффективных инструментов управления различными сообществами.

В одной из своих недавних статей Р. Брубейкер обсуждает и «мусульманский кейс». Основная проблема в исследовании мусульманской идентичности, с его точки зрения, заключается в том, что границы между «категорией анализа» и «категорией практики» оказались размыты. Самоидентификация в качестве «мусульман» является реакцией не только на стигматизацию, но и на категоризацию в публичном дискурсе и частном взаимодействии<sup>3</sup>.

Это приводит к так называемому «методологическому исламу»<sup>4</sup>, когда и следованию за мейнстримом настроенного отношения к мусульманам в публичном пространстве, и, наоборот, попыткам «вернуть мусульман в царство простых людей»<sup>5</sup>, категории мусульманской идентичности уделяется неоправданно много внимания. Этот перекося, в конечном счете, и приводит к стигматизации мусульман. Однако, что гораздо важнее в контексте нашего исследования: Р. Брубейкер не подвергает сомнению реактивную природу мусульманской идентичности (*self-identification is a respond*). Если мы обратим внимание на другие исследования, посвященные политике идентичности в европейских странах, то увидим, что собственно политика идентичности и мусульманский активизм рассматриваются как причинно-следственные категории.

В качестве иллюстрации очень показательно исследование мусульманской политики идентичности в Великобритании, так как в нем собрано большинство общих для подобных работ нарративов. Во-первых, делается акцент на неблагоприятном контексте недоверия мусульманским сообществам, особенно после теракта 9/11 (11 сентября 2001 г.). Огромный массив исследований исламофобии в различных европейских государствах сам по себе сформировал убежденность (и исследовательского сооб-

3. Brubaker, R. (2013) "Categories of Analysis and Categories of Practice: a Note on the Study of Muslims in European Countries of Immigration", *Ethnic and Racial Studies* 361: 3.
4. Ibid., p. 6.
5. Fadil, N., Fernando, M. (2015) "Rediscovering the "Everyday" Muslim: Notes on an Anthropological Divide", *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 5(2): 59–88. См. перевод статьи в этом номере.



щества, и самих мусульман) в том, что исламофобия есть неотъемлемая часть современного европейского публичного пространства. Во-вторых, акцентируется внимание на институциональном аспекте политики идентичности как попытке закрепить установленные дискурсивные границы «правильного ислама». Наконец, делается акцент на неравном распределении ресурсов между представителями мусульманских сообществ и акторами, устанавливающими дискурсивные границы. М. Эль-Шайял даже вводит специальный термин для этого феномена — «разрыв равенства» (*equality gap*): «идея о том, что мусульмане не имеют возможности пользоваться тем же уровнем равенства перед законом, что и другие граждане, не являющиеся мусульманами»<sup>6</sup>. Данная концептуальная схема вписывается не только в широкую программу так востребованных сегодня постколониальных исследований, но и в политическую леволиберальную повестку. По меткому замечанию М. Болониани, любое исследование мусульман в нынешней ситуации становится политическим. Сами исследования становятся «дискурсивной практикой, которая является частью социального конструирования значений»<sup>7</sup>. Ведь в конечном счете цель подобных исследований — выявить несправедливость в распределении символических ресурсов, сложившуюся в отношении мусульман.

Несмотря на сильный ценностный посыл исследований мусульманской политики идентичности, мы, тем не менее, можем выявить ее некоторые имманентные характеристики. Во-первых, политика идентичности всегда инициируется акторами, транслирующими доминирующий дискурс, то есть теми, у кого больше символических ресурсов в данном обществе. Иерархичность отношений между субъектом и объектом может оцениваться по-разному: справедливо или несправедливо в рамках коммуитаристских концепций, эффективно или неэффективно в рамках политико-управленческих концепций, однако в любом случае политика идентичности всегда предполагает наличие и субъекта, и объекта. Во-вторых, политика идентичности всегда эксклюзивна, так как имеет дело с коллективными идентичностями. Речь идет об артикуляции критериев включения/невключения в сообще-

6. Elshayyal, Kh. (2018) *Muslim Identity Politics. Islam, Activism and Equality in Britain*, p. 5. I. B. Tauris.
7. Bolognani, M. (2007) "Islam, Ethnography and Politics: Methodological Issues in Researching amongst West Yorkshire Pakistanis", *Social Research Methodology* 10(4): 291. 279–293.

щество и прочерчивании дискурсивных границ. Наконец, политика идентичности всегда публична. Так или иначе, всегда речь идет о некоем коммуникативном процессе между акторами доминирующего дискурса (например государстве, которое инициирует ту или иную политику идентичности) и «объектами», на кого направлена политика идентичности.

Поэтому субъективация (понимаемая здесь как процесс возвращения агентности) — естественная реакция мусульман, проявляющаяся в стремлении стать участником этого коммуникативного пространства. Так на Западе появляется феномен мусульманского гражданского активизма, и мы видим целую палитру моделей поведения. Например, одни могут стремиться встроиться в продвигаемую государством категоризацию («быть хорошими мусульманами»); в качестве примера можно привести деятельность бывшего имама главной французской мечети (*Grande mosquée de Paris*) Далила Бубакера по продвижению повестки умеренного ислама<sup>8</sup>. Другие могут сами выступать авторами новаторских концепций сосуществования ислама и европейских ценностей — речь идет о многочисленных концепциях «европейского ислама». Кроме того, отдельные мусульмане могут артикулировать плюрализм мнений внутри мусульманского сообщества в противовес навязываемой гомогенизации: таковы, например, активисты квир-мусульманского сообщества, лидеры мусульманских феминистических организаций. Так или иначе для европейских мусульман политика выступает как «созидательное средство» быть услышанными в общем коммуникативном политическом пространстве. Из такого описания может сложиться некая идеалистическая картина абсолютно свободного публичного пространства, равного гражданства и одержавшего победу мультикультурализма. Но в этой же логике можно рассматривать и проявления радикального экстремизма — носители этого дискурса также выступают против навязываемых рамок, но действуют в нелегальном пространстве. В таком случае акторы доминирующего дискурса стремятся артикулировать негативные коннотации политического участия мусульман и четче обозначить дискурсивные границы «правильного» и «неправильного» ислама.

8. Chemin, A. (2006) “Dalil Boubakeur, le musulman idéal”, *Le Monde*, 20 février [https://www.lemonde.fr/societe/article/2006/02/20/dalil-boubakeur-le-musulman-ideal\_743156\_3224.html, accessed on 22.11.2023].

Если же мы обратимся к российскому кейсу, то увидим почти исключительно второй вариант — участие мусульман в политике рассматривается преимущественно в негативном ключе. Причин тому можно перечислить много — от исторической травмы чеченских войн до низкой конкурентности в современной российской политической системе. Однако это не значит, что, например, отсутствует запрос на позитивный образ ислама. Скорее наоборот: он инструментализируется в чрезвычайно востребованном концепте «традиционного ислама», основанного на принципах лояльности государству, патриотизме и умеренности<sup>9</sup>. Почему же предметом нашего исследования стали мусульманские неофиты? Потому что их действия наиболее ярко демонстрируют, как «само-деполитизация» становится эффективным ответом на политику идентичности, основанной на некорректной репрезентации. Неофиты в своей «новой идентичности» всячески дистанцируются от навязываемой им политической компоненты, чаще всего сводящейся к радикализму. Деполитизация в этом смысле выступает как попытка нормализовать самих себя и даже преодолеть тот самый «методологический ислаимизм», так как религиозная составляющая их идентичности отходит на второй план, и ее продуктивнее рассматривать в контексте других идентичностей.

### **Методологические заметки: «гегемонистский дискурс» и корпусная лингвистика и антропология ислама**

Концепция «гегемонистского дискурса» подробно разработана бельгийскими постструктуралистами Э. Лакло и Ш. Муфф. Основной тезис их теории состоит в том, что дискурс первичен по отношению к социальной реальности, фиксация тех или иных смыслов и значений предопределяет действительность. Центральными понятиями этой теории выступают элемент, момент и артикуляция. Дискурс представляет собой набор «моментов», смыслов и значений, артикулированных в определенном контексте и моменте времени. Процесс придания этих смыслов называется артикуляцией. Пространство вне дискурса называется «полем дискурсивности», в котором заключены «элементы» — значения, которые мог бы иметь каждый знак, находя-

9. Alexeev, I., Ragozina, S. (2017) "From 'Good' to 'Right' Islam: The Categories and Concepts in the Modern Russian Analytics and ideology Language", *Islamology* 7(1): 88–105.

щийся сейчас в дискурсе (то есть являющийся элементом). Таким образом, непрекращающийся процесс артикуляции обуславливает постоянную изменчивость дискурса: действующие субъекты стремятся превратить «элементы» в «моменты» путем артикуляции нового значения. Бесконечность воспроизводимого процесса артикуляции связана также с его незавершенным характером: «частичность этой фиксации происходит из открытости социального, что в свою очередь приводит к переполненности каждого дискурса бесконечным полем дискурсивности»<sup>10</sup>. Поскольку любой знак всегда сверхдетерминирован, существует множество конкурирующих дискурсов. Поэтому неизбежна и «интервенция гегемонии», в ходе которой один из дискурсов неизбежно «побеждает»<sup>11</sup>.

Методика корпусной лингвистики позволяет операционализировать выбранную теоретическую рамку: например, она предоставляет инструменты для выявления основных артикулированных «моментов» дискурса, а также позволяет констатировать их принадлежность именно к доминирующему дискурсу на основе количественного анализа частоты употребления того или иного языкового феномена. В самом широком своем значении корпусная лингвистика представляет собой изучение языка, основанное на примерах его использования в реальной жизни<sup>12</sup>. Корпусные лингвисты часто проверяют или обобщают свои количественные результаты с помощью статистики, поскольку частотность того или иного лексического явления необходима для последующей описательной аналитики. В то же время частотность — не единственное, что имеет смысл для исследования. Например, некоторые исследователи настаивают на том, что значимые паттерны могут быть не только результатом математического алгоритма поиска, но и «интуитивного сканирования».

В части анализа публичного образа мусульман данное исследование продолжает проект по изучению медийного дискурса об исламе в современной России, начатый в 2010 г. Эмпирическую базу исследования составили материалы шести российских общедоступных газет («Российская газета», «Коммер-

10. Laclau, E., Mouffe, C. (2001) *Hegemony and Socialist Strategy. Towards Radical Democratic Politics*, p. 113. London, New York: Verso.

11. Ibid., p. 136.

12. McEnery, A., Wilson, A. (1996) *Corpus Linguistics*. Edinburgh University Press.

сант», «Комсомольская правда», «Московский комсомолец», «Независимая газета» [включая приложение НГ-Религии], «Новая газета») за период с 2010 по 2017, так или иначе обращающихся к теме ислама<sup>13</sup>. На основе проведенного анализа были сделаны выводы о доминировании исламофобских элементов и политизации ислама в российском публичном пространстве, выявлена ключевая дихотомия «традиционный vs радикальный ислам»<sup>14</sup>.

Привлечение дополнительных материалов позволяет рассмотреть довольно подробно изученный медийный дискурс об исламе в более широком контексте. Так, анализ отдельных материалов законодательных и исполнительных органов власти позволяет выявить дополнительные влиятельные источники формирования негативного образа ислама.

Наиболее продуктивным аспектом исследования представляется обращение к риторике самих мусульман. Приводимые здесь фрагменты интервью с мусульманами-неофитами стали результатом полевой работы, проводимой в 2010–2014 гг. Совмещение текстологического анализа нормативных установок доминирующего дискурса об исламе в публичном пространстве с методами социальной антропологии позволяет сделать попытку преодоления упомянутого выше «методологического исламизма», который имеет место быть в вопросах изучения ислама и мусульман. В задачи данного исследования не входит рассмотрение всех аспектов идентичности новообращенных мусульман (что, конечно, должно стать предметом отдельного подробного рассмотрения, а именно проблемы избытка ислама в современной антропологии ислама, обозначенной С. Шильке<sup>15</sup>), однако анализ языка самопрезентации даже по вопросам политического и гражданского участия открывает широкую эпистемологическую перспективу.

13. Подробно методология исследования описана здесь: *Рагозина С.А.* Политический образ ислама (на материале центральных российских печатных СМИ, 2010–2017). Диссертация на соискание ученой степени кандидата политических наук. М.: Институт философии РАН, 2019.
14. *Рагозина С.А.* Защищая «традиционный» ислам от «радикального»: дискурс исламофобии в российских СМИ // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2018. №2. С. 272–299.
15. Подробнее см. перевод его статьи в этом номере: *Шильке С.* Переосмысливая антропологию ислама: как соотнести большие схемы и повседневность // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2023. № 41. С. 308–346.

## **Политически активный значит опасный: негативная онтология политического участия мусульман**

Причины настороженного отношения к мусульманским неофитам в России следует рассматривать в более широком контексте криминализации политического участия мусульман. Если на Западе точкой невозврата в восприятии ислама является теракт 11 сентября 2001 г., что подтверждается многочисленными исследованиями<sup>16</sup>, то Россия оказалась в меньшей степени подвержена влиянию данного фактора. Гораздо более существенное влияние оказали события «второй чеченской войны» и опосредованно распад Советского Союза. В начале 2000-х гг. активизировалась риторика о ведущей роли «внешнего фактора» в происходящих на Кавказе событиях.

Первым его вариантом была угроза «экспорта ваххабизма». В аналитических материалах Государственной Думы 2001 года говорится, что «после декабря 1994 г. Россия фактически впервые открыто столкнулась с террористическими действиями влиятельных сил, связанных с исламским миром»<sup>17</sup>. Там же говорится об активизации мусульманских стран в вопросе финансирования различных организаций российских мусульман. Врагом номер один для мусульман Северного Кавказа была объявлена Саудовская Аравия и связанные с ней многочисленные организации, для республик Центральной Азии — «Братья-мусульмане»<sup>18</sup>: именно они с точки зрения экспертов были ответственны за «осуществление грандиозного плана, направленного против России»<sup>19</sup>. Стоит отметить, что в начале 2000-х гг. в связях с внешними силами подозревались едва ли не все представители мусульманского сообщества. «С начала 90-х годов северо-кавказские националисты,

16. См. например: Jackson, L. (2010) "Images of Islam in US Media and their Educational Implications", *Educational Studies* 46: 3–24; Eroukhmanoff, C. (2015) "The Remote Securitisation of Islam in the US post-9/11: Euphemisation, Metaphors and the "Logic of Expected Consequences" in Counter-Radicalisation Discourse", *Critical Studies on Terrorism* 8(2): 246–265; Ogan, C., Willnat, L., Pennington, R., Bashir, M. (2014) "The Rise of anti-Muslim Prejudice: Media and Islamophobia in Europe and the United States", *The International Communication Gazette* 76(1): 27–46.

17. Аналитический вестник «Терроризм в современном мире: некоторые факты, организации, причины» (часть II). 2001. Вып. 38 [<http://iam.duma.gov.ru/node/8/4606/16223>, доступ от 24.10.2023].

18. Организация запрещена в РФ.

19. Аналитический вестник «Терроризм в современном мире: некоторые факты, организации, причины» (часть II).

суфии и местные фундаменталисты начали получать финансовую поддержку из мусульманских стран, а также от международных исламистских организаций и вайнахской диаспоры»<sup>20</sup>.

Дискурсивный потенциал «угрозы ваххабизма» сохраняется и по сей день. Однако, если в начале 2000-х гг. употребление термина «ваххабизм» было оправдано социально-политическими реалиями, когда на территории Северного Кавказа действительно распространялся «экспортный вариант» этой идеологии, то с течением времени термин стал использоваться по инерции, а всех боевиков стали называть и зачастую до сих пор называют «ваххабитами».

Идеи о внешнем характере угрозы легли в основу убеждения в том, что, во-первых, имманентной чертой деятельности определенных мусульманских организаций является их зависимость от внешних источников финансирования, что автоматически делает их врагами России, во-вторых, ислам ассоциируется с терроризмом, в-третьих, решение данной проблемы возможно лишь насильственными методами. В начале 2000-х гг. на фоне открытых боевых действий с «ичкерийскими сепаратистами», а с 2007 г. с исламистами из «Имарата Кавказ»<sup>21</sup> эти идеи пользовались большой популярностью. Однако они не потеряли своей популярности и после 2009 г., когда официально была завершена контртеррористическая операция.

Другие варианты внешней угрозы связаны с активной деятельностью на территории России ряда конкретных международных радикальных неправительственных организаций<sup>22</sup>. Деятельность обеих организаций запрещена на территории России. Ряд российских правозащитных организаций выступают против этих решений, говоря о ненасильственной деятельности этих организаций. Они также акцентируют внимание на том, что данные решения легитимировали кампании против мусульман, не имеющих отношения к радикальной деятельности, многие из которых продолжают и сегодня. Однако в российском публичном дискурсе правозащитные организации скорее ассоциируются с образом «пятой колонны», а не борцов за справедливость, и потому образ «Хизб Ат-Тахрир» и «Такфир валь-Хиджра» как источни-

20. Там же.

21. Организация запрещена в РФ.

22. Например, «Хизб Ат-Тахрир аль-Ислами» и «Такфир валь-Хиджра» — организации запрещены в РФ.



ков террористической опасности извне распространяется гораздо эффективнее, чем как жертва российских контролирующих и силовых структур.

Что касается мусульманских партий, то они запрещены, как и любые другие, основанные «по признакам профессиональной, расовой, национальной или религиозной принадлежности»<sup>23</sup>. Несмотря на это, стоит отметить, что в Государственной Думе высказывалось мнение в поддержку создания мусульманских партий. Депутат А. В. Чуев (фракция «Родина») на одном из заседаний Государственной Думы 4-го созыва в 2006 г. во время обсуждения Закона «О политических партиях» высказал идею о том, что существуют «исламско-демократические идеологии», которые могут не противоречить закону, но создание партий с такой идеологией будет противоречить Конституции. В результате граждане вынуждены голосовать не за партию, которая отражает их взгляды, а за иную партию. Однако эта идея не нашла поддержки в депутатском корпусе<sup>24</sup>. Превалирует противоположная точка зрения: «...даже самое незначительное признание экстремистов дает им политическую идентичность и усиливает их влияние среди масс. Отказ от этой практики снизит эффективность их деятельности. Как показывает история, помощь правительства и признание экстремистов в качестве субъектов права влияет на рост их популярности в обществе. Однако со временем они начинают работать против официальных структур, которые прямо или косвенно содействовали их формированию и деятельности. Иными словами, речь идет об опасности появления нового популярного актора политического процесса и изменении расклада политических сил»<sup>25</sup>.

Несмотря на то, что это отрывок из материалов 2001 г., он не потерял актуальности и по сей день. Деятельность радикальных организаций политического ислама по-прежнему рассматривается как фактор дестабилизации в ряде регионов России. Не последнюю роль играет также и фактор их внешнего финанси-

23. Федеральный закон «О политических партиях» от 11.07.2001 № 95-ФЗ [[https://www.consultant.ru/document/cons\\_doc\\_LAW\\_32459/](https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_32459/), доступ от 24.10.2023].

24. Подробнее см.: Стенограмма заседания 08 ноября 2006 г., № 191(905) // Государственная Дума. Официальный сайт [<http://transcript.duma.gov.ru/node/816/>, доступ от 24.10.2023].

25. Аналитический вестник «Терроризм в современном мире: некоторые факты, организации, причины» (часть I). 2001. Вып. 38 [<http://iam.duma.gov.ru/node/8/4607/16229>, доступ от 24.10.2023].

рования. Стоит отметить, что тема политического участия мусульман не только не является центральной в публичных дискуссиях, но и в какой-то степени табуирована. В то же время на Западе, напротив, набирает популярность концепция так называемого «политического салафизма»<sup>26</sup>, когда включение радикальных элементов в политику рассматривается как один из вариантов снижения социальной напряженности и опасности экстремистской деятельности. Российское государство не может позволить себе «пойти на уступки» тому, кого само объявило врагом. Даже частичная декриминализация деятельности радикальных исламских организаций не рассматривается в качестве альтернативы силовому противодействию.

Это подкрепляется и ставшим рутинным помещением проблем мусульманской политики и политического участия мусульман в дискурс безопасности. В результате анализа эмпирической базы текстов центральных российских газет, описанной в разделе по методологии, мы установили, что нарратив угрозы безопасности является центральным для освещения различных аспектов политического участия мусульман. В медийном дискурсе мусульмане в политике репрезентированы в первую очередь через деятельность нелегальных организаций, если же организация действует в легальном поле, то делается акцент на радикальной составляющей ее деятельности. В таблице<sup>27</sup> ниже представлен рейтинг «популярности» исламских организаций в российской прессе:

|                         |       |
|-------------------------|-------|
| Талибан                 | 1379  |
| Хезболла                | 1347  |
| Хамас                   | 1275  |
| Имарат Кавказ + джамаат | 1264  |
| Джабхат Ан-Нусра        | 1 007 |
| Братья-мусульмане       | 982   |
| Аль-Каида               | 917   |
| Хизб ут-Тахрир          | 417   |
| Боко Харам              | 255   |
| Аш-Шабаб                | 160   |

Очевидно, что частотность обращения к этим темам можно объяснить тем, что именно они часто выступают в качестве инфоповодов: «Хезболла» и «Джабхат Ан-Нусра» в контексте сирийской гражданской войны, Талибан в контексте собы-

26. См. например: Al-Anani, K., Malik, M. (2013) "Pious Way to Politics: the Rise of Political Salafism in Post-Mubarak Egypt", *Digest of Middle East Studies* 22(1): 57–73.

27. Упомянутые в таблице организации запрещены на территории РФ.

тий в Афганистане, а Имарат Кавказ в контексте происходящего в российских республиках Северного Кавказа. Однако полное отсутствие позитивного опыта участия мусульман в политике как раз и свидетельствуют о формировании доминирующего дискурса, а легальное политическое участие мусульман остается неартикулированным элементом. Деятельность всех этих организаций описывается одинаково как экстремистская, террористическая, исламская и исламистская. В данном контексте словосочетание «исламская партия» или «исламская группировка» приобретает негативную коннотацию, превращаясь в своего рода негативный маркер, свидетельствующий о секьюритизации ислама. И существенной характеристикой любой (так как сформированный образ экстраполируется и в более широком публичном пространстве) мусульманской организации становится готовность использования насильственных методов борьбы для достижения поставленных политических целей.

Отдельно стоит отметить, что определение «ваххабитский» используется только в российском контексте, когда речь идет о джамаатах, основанных в разных субъектах России. Под джамаатами, как правило, понимаются небольшие вооруженные группы, использующие исламскую риторику для легитимации собственной нелегальной деятельности. Определение «оргпреступная» также используется только в российском контексте и прямо указывает на нелегальный характер их деятельности. Проблема радикализации ислама и необходимости противодействия экстремизму рассматривается и в контексте обращения к деятельности организации «Имарат Кавказ». Таким образом, пространство политических действий для российских мусульман ограничено «радикальной сферой», которая однозначно маркируется как незаконная. Доминирующий дискурс исключает саму возможность участия мусульман в легальном политическом процессе.

### **Малограмотные и неискушенные: новообращенные мусульмане в СМИ**

На фоне общей тревожности, которую вызывает активность мусульман, как правило, стереотипно трактуемая как опасная, новообращенные мусульмане вызывают особую настороженность. Во-первых, стоит отметить, что в подавляющем числе случаев слово «неофит» употребляется в косвенном падеже: говорится либо о большом «числе неофитов», либо о некоем воздействии,

которому они подверглись. Если они и выступают в качестве субъекта действия, то чаще всего речь идет о совершенных ими терактах. Во-вторых, в образе неопита акцент сделан на психической нестабильности данной категории мусульман, иногда граничащей с безумием. Они описываются как малограмотные, взбелезившиеся, несообразительные, неискушенные. В отдельных случаях наблюдается медикализация дискурса о новообращенных мусульманах и «неопитство» предстает как болезнь, для описания которой используется медицинская терминология.

Среди молодых явно наблюдается неопитский синдром. Происходит переоценка ценностей. Кто сегодня носит хиджабы? Их надевают те же самые девушки, которые еще три года назад были приверженцами европейского стиля в одежде<sup>28</sup>.

Есть такой синдром неопита, который у православных обычно проходит со временем, а у русских мусульман обычно не проходит<sup>29</sup>.

Мы проходим сейчас кризис неопитства. Те, кто недавно поверил в Бога, считают, что оскорбление Бога приближается к оскорблению его самого<sup>30</sup>.

Стоит отметить, что схожее с «неопитами» семантическое поле характерно и для «мусульманских проповедников». Собственно, они и становятся причиной появления неопитов, «промывая мозги» и «призывая к джихаду».

Мусульманки среди неопитов вызывают особое внимание. Тема «женщины в исламе» репрезентируется преимущественно через проблематику традиционной исламской одежды. Никаб и хиджаб, с одной стороны, представляются как угроза общественному спокойствию, а с другой, как агрессивное подчеркивание своей инаковости, недопустимое в обществе, где мусульмане являются меньшинством.

28. Мельников А., Мальцев В. Нет Пророка в чужом отечестве // Независимая газета. 01.12.2010.

29. Светлова Е. Ислам славянской национальности // Московский комсомолец. 08.02.2011.

30. «А теперь что — уголовное дело заведут, если женщина без платка войдет в церковь?» Политики и религиозные деятели оценили законопроект // Московский комсомолец. 27.09.2011.

- Вы гуляли по улицам? Видели, сколько мусульманских платков? Я вот не ношу кокошник, потому что здесь свои порядки, свои законы. (Слова эмигрантки из России в Швеции.)<sup>31</sup>

- Но в никабах по Москве ходить нельзя! Вас на каждом шагу будет останавливать милиция для проверки документов! Вам будут угрожать люди на улицах! Могут и побить! (Слова продавщицы в магазине исламской одежды, которая пыталась отговорить журналисток «МК» от покупки никаба для «спецзадания редакции» по изучению реакций окружающих на девушек в никабах.)<sup>32</sup>

Кстати, в заголовке этой статьи никаб представляется как «облачение радикальных мусульманок», что также ориентирует читателя на соответствующее восприятие материала.

Сведение проблем новообращенных мусульманок исключительно к вопросам ношения хиджаба ограничивает их образ исключительно исламской повесткой и, как следствие, способствует стигматизации ислама, представляющего ригидной мировоззренческой системой. Стоит отметить, что данная проблема также встраивается и в востребованный в российских СМИ антиевропейский нарратив. Хиджаб выступает в роли символа невозможности интеграции мусульман в европейское сообщество, и отдельные зарисовки призваны «предупредить», к какой патовой ситуации может привести транслируемая несовместимость ценностей ислама и европейской демократии:

Вот оно, светлое будущее европейского сообщества. Молодые мусульманские женщины, прожившие большую часть жизни в Голландии, подчас не способны элементарно объяснить, что им нужно, продавцам в магазинах. Словарный запас у них — на уровне Элочки-людоедки! Но хуже всего, что некоторые исламские традиции идут вразрез с законодательством страны, но и на это власти закрывают глаза<sup>33</sup>.

Наконец, стоит отметить, что сам процесс распространения ислама и роста числа его приверженцев вызывает также насторожен-

31. Снегирев Ю. Странная толерантность // Российская газета. 28.05.2013.

32. Не носили б вы, бабы, никабы... // Московский комсомолец. 11.02.2011.

33. Фитисова А. «Беженцы, берите, что дают»: в Голландии зреет бунт против мигрантов // Московский комсомолец. 28.10.2015.

ное отношение, что, например, можно отметить в ходе анализа контекстов употребления термина «исламизация». Она представляется как проблема серьезного масштаба. Достигается это за счет ее описания в терминах некоего неотвратимого природного бедствия: усилившаяся, постепенная, активная, тотальная, ползучая, решительная, мягкая, ускоренная, стремительная; также говорится о *волне* и *русле* исламизации. Заслуживает внимания и словосочетание «мусульманский город», которое употребляется в контексте исламизации и воспроизводит метафору стихийного бедствия: подразумевается превращение европейских городов в города с преобладающим мусульманским населением.

Таким образом, переход в ислам в доминирующем дискурсе артикулируется исключительно как политическое действие. В условиях стигматизации мусульманского политического участия секьюритизируется не только ислам в целом, но и все мусульмане посредством политизации их деятельности. Причем в логике этого дискурса закономерно выглядит объективация мусульман и формируемый так образ «молчаливого большинства». Категория мусульманской идентичности редуцируется, сужаясь только до политической сферы. В следующей части будет подробно описано, как сами мусульманские неопиты объясняют свой опыт перехода в ислам. Тематический репертуар здесь не сводится к политике, демонстрируя многосоставный характер мусульманской идентичности. Скорее наоборот: радикальная деполитизация и намерение максимально дистанцироваться от навязываемых рамок — вот один из основных нарративов, наблюдаемых в современном процессе формирования исламской идентичности у мусульманских неопитов в России.

### **Язык самопрезентации и деполитизация среди российских новообращенных мусульман**

Рассматривая распространенные негативные стереотипы в отношении новообращенных российских мусульман, важно подчеркнуть, что, хотя эти стереотипы и затрагивают случаи, которые действительно имеют место, они являются крайностями; они, конечно, не представляют большинство новообращенных, а радикализация и насилие, конечно, не являются неотъемлемыми характеристиками обращения в ислам. Радикализация тесно связана с индивидуальным опытом, и вместо того, чтобы обобщать и считать, что это неизбежно происходит с каждым новообращенным,

важно понять, почему это происходит и какую поддержку можно оказать. Большинство новообращенных, однако, способны адаптироваться к новой реальности и идентичности, активно изучают свою религию и стремятся быть полезными своим близким, мусульманской общине и российскому обществу в целом.

Хотя образ мусульман и, в частности, новообращенных, в современной России негативен и сильно политизирован, а мусульмане испытывают серьезные ограничения в своей деятельности, в отличие от многих европейских стран, для мусульман в России не характерно стремление к эмансипации и признанию через «большую политику». В 1990-е гг. после распада СССР значительной популярностью пользовались такие мусульманские политические организации, как «Партия исламского возрождения» и «Союз мусульман России», однако их влияние было недолгим, и особенно с 2000-х гг. участие мусульман в партийной политике снизилось, стало слабым и разрозненным. В 2011 г. коалиция мусульманских активистов подписала так называемую «Исламскую гражданскую хартию», в которой излагались проблемы, с которыми сталкиваются мусульмане в России, и их требования о равных правах и отношении к ним. Однако, кроме протестных акций, коалиция не смогла добиться каких-либо ощутимых изменений.

Хотя можно спорить о том, что власти намеренно преследуют новообращенных россиян более жестко, чем урожденных мусульман, современное российское государство имеет более широкую цель: ограничить деятельность всех активных сообществ в обществе, начиная от политической оппозиции и заканчивая социальными проектами. То, что многие мусульмане достаточно громко и активно заявляют о себе в социальной сфере, уже само по себе является достаточным основанием для привлечения внимания государственных и законодательных органов, а в отношении новообращенных этнических русских этот эффект еще сильнее. Несмотря на то, что они составляют лишь небольшую группу в российской мусульманской общине, новообращенные мусульмане зачастую весьма заметны, они, как правило, более открыто и активно исповедуют свою религию, чем мусульмане, принявшие ислам по рождению. Поэтому неудивительно, что российские мусульмане сталкиваются с ограничительными мерами гораздо чаще, чем урожденные мусульмане.

В следующем разделе более подробно рассматривается отношение новообращенных мусульман к своему опыту обращения в ислам и выделяется ряд способов, с помощью которых домини-



рующие дискурсы об исламе формируют самопрезентацию новообращенных и их реакцию на практики признания и непризнания. Тематический репертуар, как у же было сказано выше, не ограничивается политикой и призван продемонстрировать многогранность мусульманской идентичности; действительно, радикальная деполитизация и стремление дистанцироваться от навязанных рамок являются одними из основных элементов нарративов новообращенных мусульман в России в процессе формирования их новой идентичности.

### **Российские новообращенные мусульмане как мусульмане и как русские**

Как уже говорилось выше, СМИ и «эксперты» обычно представляют новообращенных российских мусульман либо опасными, либо совершенно пассивными, не являющимися ни настоящими мусульманами, ни настоящими русскими. Однако в своих собственных нарративах новообращенные активно пытаются разрушить эти образы. Они активно стремятся обрести легитимность в своих общинах и в обществе в целом, бросая вызов распространенному мнению о том, что они не принадлежат к мусульманам и что их существование представляет угрозу для российского общества. Поскольку они в чем-то отличаются от своих единоверцев, родившихся в исламе, некоторые социально активные новообращенные считают важным признать эти различия, научиться ориентироваться в них и использовать их в интересах своей общины и общества в целом.

Вместо того чтобы отрицать свою идентичность как русских в исламе, некоторые новообращенные стремятся прямо опровергнуть идею о несовместимости русской и мусульманской идентичностей, о том, что в исламе нельзя быть «настоящим» русским и что единственное, о чем думают и говорят новообращенные мусульмане, — это ислам. Хороший пример — Света, молодая художница из Санкт-Петербурга, озабоченная социальными проблемами. Света не считает нужным кардинально менять свой образ жизни, она продолжает поддерживать дружеские отношения с немусульманами и получать удовольствие от многих вещей, которые ей нравились раньше. И хотя Света вспоминала, что в первый период после обращения в ислам она постоянно говорила об этом, в последующие годы она делала это более умеренно, и у нее было много подруг-мусульманок,

с которыми она обсуждала широкий круг интересов и с которыми она не так часто говорила об исламе. Как социально активная молодая женщина, она задумала один из следующих художественных проектов, направленных на привлечение внимания к проблеме шизофрении<sup>34</sup>.

Одним из предыдущих проектов Светы была фотовыставка о новообращенных российских мусульманах. Этим проектом она хотела показать широкой аудитории, что «настоящие русские тоже могут принять восточную религию»<sup>35</sup>. В этой коллекции Света изобразила молодых российских мусульман как с исламскими предметами, так и с типично русскими: фарфоровой тарелкой с лошастью, брошью из палеха, куклой-матрешкой. Ее цель — показать многослойность персонажей,

психологию поколения, стиль мышления, национальный характер, который никуда не делся, несмотря на хиджаб и изучение арабского языка<sup>36</sup>.

Таким образом, Света стремилась продемонстрировать, что мусульманская и российская идентичность не противоречат друг другу и что этнические российские мусульмане способны сочетать в себе и то и другое. Показав связь этих молодых новообращенных мусульман с наиболее яркими символами каждой из культур, Света продемонстрировала, что они прекрасно их осознают и органично объединяют.

Другие новообращенные еще больше подчеркивают нравственный и философский подтекст выбора этническими русскими ислама. Например, Ксения, журналистка из Казани, считает, что встреча с русскими, принявшими ислам, может способствовать осознанию этническими русскими того, что не обязательно быть православным христианином, чтобы быть настоящим русским; по словам Ксении,

каждый раз, когда я подчеркиваю, что я русская мусульманка, или называю свое русское имя, это напоминание о том, что любой человек путем духовных исканий может выйти на эту тропу моноте-

34. Света, интервью автора, 27 декабря 2014 г.

35. Там же.

36. Там же.

изма, не отрекаясь от своих корней. Мы перечеркиваем этот устоявшийся в некоторых умах знак равенства между религией и нацией<sup>37</sup>.

Она также утверждала, что сочетание ислама и русского менталитета окажет большое положительное влияние на неоднозначную «русскую душу» и на Россию как страну.

С одной стороны, русскому человеку присущи воля, храбрость, великая щедрость, вечное стремление к свободе. С другой, — как писал Салтыков-Щедрин — «Если я усну, а проснусь через сто лет и меня спросят, что сейчас происходит в России, я отвечу: пьют и воруют».

Роль ислама в России — это дисциплинировать распоясанную душу. Приложив лучшие качества русского человека к моральным основам ислама можно получить здоровое, нравственно полноценное общество<sup>38</sup>.

Хотя не все новообращенные стремятся к открытому выделению себя, Ксения подчеркивает, что те, кто стремится, —

это молодые, активные люди из творческой, интеллектуальной среды, которые заметны прежде всего не ярко выраженной национальной идеей, а скорее какими-то успехами в плане публицистики или других сферах жизни, которые, несомненно, укрепляют позиции российского ислама<sup>39</sup>.

Некоторые новообращенные российские мусульмане открыто говорят о своей русскости из прагматических соображений. Например, московская журналистка Галина Бабич подчеркивает важность понимания того, что нереально и не нужно ожидать от русских, что после принятия ислама они органично впишутся в среду прирожденных мусульман. Помимо того, что многие новообращенные россияне чувствуют сильную связь со своей российской идентичностью, они также сталкиваются со многими схожими вопросами и проблемами. Бабич, принявшая ислам в 2002 г., многократно обращалась к этим вопросам во время ра-

37. Ксения, интервью автора, 17 июня 2014 г.

38. Там же.

39. Там же.

боты с различными общинами. В своей статье в «Независимой газете» она пишет, что в процессе обращения в ислам и в последующие годы новообращенные проходят период адаптации, в ходе которого они заново определяют себя как мусульман. В течение этого периода, который обычно длится от двух до четырех лет, многие новообращенные проходят через стресс и вынуждены преодолевать многочисленные трудности. Им приходится «противостоять толпам недовольных прохожих, шокированных родственников, бытовых и политических исламофобов»<sup>40</sup>, а также с проблемами поиска своего места в религиозной общине и осознания себя мусульманином. Бабич объясняет, что многим новообращенным трудно справиться с множеством мнений, обычаев и ожиданий, с которыми они сталкиваются, и они все еще не уверены в том, что значит быть «хорошим мусульманином».

### **Новообращенные мусульмане как «мост» между российским обществом и его мусульманами**

Помимо личного пути примирения своей идентичности как этнического русского с идентичностью мусульманина и поиска своего пути в жизни и в обществе в качестве мусульманина, многие новообращенные российские мусульмане стремятся использовать свое положение на благо общины и общества в целом. Многие стремятся использовать свои знания и опыт для того, чтобы служить своеобразным «мостом»: способствовать взаимопониманию и диалогу между культурами и религиями и тем самым укреплять ресурсы и системы поддержки, а также решать проблемы ксенофобии и радикализации.

Например, Зейнаб Нестерова, общественная активистка из Санкт-Петербурга, приняла ислам в 2000 г. С середины 2000-х гг. она принимала активное участие в работе исламского культурного центра «Источник» (Санкт-Петербург) до момента его закрытия в 2015 г. Эта организация была основана в 2005 г. молодыми образованными мусульманскими активистами разных национальностей: этническими русскими, уроженцами России и постсоветского пространства, а также мусульманами с Ближнего Востока. Их целью было обучение принципам ислама, а также тому, как жить в соответствии с исламскими принципами в со-

40. Бабич Г. Правоверные без уммы // НГ. 15.12.2010. [[https://www.ng.ru/ng\\_religii/2010-12-15/6\\_umma.html](https://www.ng.ru/ng_religii/2010-12-15/6_umma.html)]

временном обществе. Центр привлек большое количество постоянных посетителей, смог объединить мусульман разных школ, а Нестерова и ее соорганизаторы стремились оказать поддержку молодым мусульманам, чтобы предотвратить их обращение к салафизму. Члены культурного центра также занимались просветительской работой в Санкт-Петербурге как внутри мусульманской общины, так и за ее пределами. Они участвовали в благотворительных инициативах по всему городу, организовывали открытые для мусульман мероприятия, направленные на улучшение имиджа ислама в Петербурге, проводили экскурсии и курсы, помогающие петербургским мусульманам, а также мигрантам с Кавказа и из Средней Азии лучше интегрироваться в город<sup>41</sup>.

Дмитрий «Хамзат» Черноморченко, известный мусульманский активист из Нового Уренгоя, принявший ислам в 2001 г., — еще один пример российского мусульманина, внесшего значительный вклад в межрелигиозный и внутрирелигиозный диалог и улучшение положения мусульман в обществе. Вскоре после своего обращения в ислам Черноморченко стал активным членом мусульманской общины Нового Уренгоя, которая была основана в 1996 г. и стремилась объединить членов самых разных исламских течений. Вместе с другими членами общины Черноморченко организовывал многочисленные религиозные мероприятия в Ямало-Ненецком округе. В 2003–2011 гг. являлся председателем религиозной организации «Нур-Ислама» (Новый Уренгой), был официальным представителем муфтия Духовного управления мусульман Азиатской части России Нафигуллы Аширова в Ямало-Ненецком автономном округе. Мусульманская община в Новом Уренгое действовала активно до конца 2000-х гг., после чего стала объектом критики со стороны властей (община «Нур-Ислама» подозревалась в экстремистской деятельности), и Черноморченко был вынужден покинуть город, а затем и страну. В 2011 г., уже в эмиграции, он основал популярную новостную интернет-платформу «Голос Ислама», которая позиционирует себя как «единственное независимое политическое издание для мусульман постсоветского пространства»<sup>42</sup>. По словам самого Черноморченко, он и его команда предоставляют возможность мусульманским жур-

41. Зейнаб Нестерова, интервью автора, 4 апреля 2019.

42. «Голос ислама» // Яндекс-дзен [<https://dzen.ru/golosislama>, доступ от 24.10.2023]. Доступ к интернет-сайту «Голос ислама» заблокирован решением Генпрокуратуры.

налистам, активистам, религиозным лидерам и другим людям обмениваться мнениями в доступном формате<sup>43</sup>. В 2016 г. сайт был заблокирован на территории России; спустя полгода Черноморченко удалось добиться разблокировки, однако по данным на октябрь 2023 г. сайт недоступен. Черноморченко стал «героем» книги Р.А. Силантьева «100 самых известных “русских мусульман”» (2015), где тот описывается как «основатель исламистского сайта “Голос Ислама”», а община мечети «Нур Ислама» — как «центр вербовки террористов федерального масштаба»<sup>44</sup>.

Некоторые организации специально занимаются поддержкой мусульманских женщин, и на постсоветском пространстве, особенно начиная с 2000-х гг., появилось множество мусульманских женских организаций. В качестве примера можно привести московский Международный женский клуб «Аиша», основанный в 2012 г. Организация была создана с целью просвещения женщин и детей в области ислама, проведения мероприятий, встреч, экскурсий и досуга, а также участия в просветительских инициативах и общественной работе. С момента своего создания «Аиша» активно занимается развитием и популяризацией образа мусульманки в современном обществе. Посредством работы и взаимодействия с представителями власти, общественными и социальными организациями проведено и реализовано множество проектов, направленных на адаптацию и социализацию мусульманок, а также женщин-мигрантов<sup>45</sup>. Значительную часть руководства и членов организации составляют женщины-мусульманки. Основатель и первый президент организации Лариса «Аиша» Полосина, сама принявшая ислам россиянка, в одном из интервью заявила, что женщины, принявшие ислам, часто сталкиваются с трудностями на первых этапах своего обращения, и утверждала, что такая организация, как «Аиша», незаменима, поскольку она дает им поддержку и уверенность, предоставляет достоверные знания об исламе и помогает создать семью<sup>46</sup>.

43. Дмитрий Черноморченко, переписка с автором, 6 мая 2014 г.

44. Силантьев Р.А. 100 самых известных «русских мусульман». — Екатеринбург: Екатеринбургская епархия, Миссионерский отдел, 2016 [https://azbyka.ru/otechnik/religiovedenie/100-samyh-izvestnyh-russkih-musulman/#o\_4].

45. О нас // Международный женский клуб «Аиша» [http://aishaclub.ru/index.php?do=static&page=o-nas, доступ от 10.09.2023].

46. «Аиша» — лучик света в темном царстве // Инфо-ислам. 29.07.2012 [http://www.info-islam.ru/publ/statji/aisha\_luchik\_sveta\_v\_temnom\_carstve/5-1-0-15979, доступ от 10.09.2023].

Более свежим и ярким примером деполитизации новообращенных мусульман является московская Ассоциация психологической помощи мусульманам (АППМ), основанная в 2017 г. Ольгой «Алией» Павловой, этнопсихологом, принявшей ислам в 2013 г. Цель организации — развитие направления исламской психологии для решения проблемы радикализации среди мусульман; оказание основанной на исламе психологической поддержки мусульманам, переживающим сложный период в жизни<sup>47</sup>. Для этого Ассоциация активно создает национальные и международные сети, проводит исследования и изучает существующую литературу в области исламской психологии, готовит новых специалистов в области исламской психологии в Российской Федерации и за ее пределами, расширяет ресурсы для нуждающихся мусульман, а также делится своими знаниями и достижениями с широкой аудиторией<sup>48</sup>. Хотя исследования и поддержка организации распространяются на всех мусульман, ее руководство и аффилированные с ней члены осознают, что новообращенные мусульмане особенно уязвимы, когда речь идет о проблемах личности, социальной изоляции и отчуждении в процессе формирования новой религиозной идентичности. Именно поэтому общие проблемы, с которыми сталкиваются новообращенные мусульмане, являются одной из постоянных тем работы Ассоциации психологической помощи мусульманам<sup>49</sup>.

## Заключение

Доминирующие политические и медийные дискурсы представляют новообращенных российских мусульман не как «истинных русских» и не как «истинных мусульман», а как вечных аутсайдеров, представляющих угрозу для российского общества. Наиболее распространенной и эффективной реакцией на политику идентичности и неправильное представление о новообращен-

47. Психология для мусульман. Интервью с Ольгой Павловой // Daptar. 21.05.2021 [<https://daptar.ru/2021/05/21/islam-psy/>, доступ от 10.09.2023].

48. Цели, задачи, направления Ассоциации психологической помощи мусульманам // Ассоциация психологической помощи мусульманам [<http://islampsiholog.ru/celi-zadachi-napravleniya-associacii-psixologicheskoy-pomoshhi-musulmanam/>], доступ от 10.09.2023].

49. Ольга Павлова — о вере без проблем. Российскими мусульманами всерьез займется психологи // ИА IslamNews. 03.10.2017 [<https://islamnews.ru/news-olga-pavlova-o-vere-bez-problem-ross>, доступ от 10.09.2023].



ных мусульманах в России является «само-деполитизация». Хотя решение стать мусульманином невозможно рассматривать вне политического контекста, новообращенные мусульмане, тем не менее, предпочитают дистанцироваться от откровенно политической составляющей в своей новой идентичности, поскольку она легко может быть заклеена как радикальный ислам. Деполитизация в этом контексте выступает как попытка нормализации и преодоления тенденций к «методологическому исламизму». Дискурсы и деятельность многих новообращенных мусульман в России демонстрируют, что российская и мусульманская идентичности не противоречат друг другу и могут органично сосуществовать, тем самым бросая вызов устоявшимся представлениям о том, что значит быть русским или мусульманином. Более того, многие новообращенные мусульмане стремятся использовать свой кросс-культурный опыт для участия в деятельности, приносящей пользу их общинам и обществу в целом.

## Библиография / References

### *Полевые материалы*

Света, интервью Евы Рогаар, 27 декабря 2014 г.

Ксения, интервью Евы Рогаар, 17 июня 2014 г.

Зейнаб Нестерова, интервью Евы Рогаар, 4 апреля 2019.

Дмитрий Черноморченко, переписка с Евой Рогаар, 6 мая 2014 г.

### *Материалы СМИ*

«А теперь что — уголовное дело заведут, если женщина без платка войдет в церковь?»  
Политики и религиозные деятели оценили законопроект // Московский комсомолец. 27.09.2011.

«Аиша» — лучик света в темном царстве // Инфо-ислам. 29.07.2012 [[http://www.info-islam.ru/publ/statji/aisha\\_luchik\\_sveta\\_v\\_temnom\\_carstve/5-1-0-15979](http://www.info-islam.ru/publ/statji/aisha_luchik_sveta_v_temnom_carstve/5-1-0-15979), доступ от 10.09.2023].

Бабич Г. Правовверные без уммы // Независимая газета. 15.12.2010.

Мельников А., Мальцев В. Нет Пророка в чужом отечестве // Независимая газета. 01.12.2010.

Не носили б вы, бабы, никабы... // Московский комсомолец. 11.02.2011.

Ольга Павлова — о вере без проблем. Российскими мусульманами всерьез займутся психологи // ИА IslamNews. 03.10.2017 [<https://islamnews.ru/news-olga-pavlova-o-vere-bez-problem-ross>, доступ от 10.09.2023].

Психология для мусульман. Интервью с Ольгой Павловой // Daptar. 21.05.2021 [<https://daptar.ru/2021/05/21/islam-psy/>, доступ от 10.09.2023].

Светлова Е. Ислам славянской национальности // Московский комсомолец. 08.02.2011.

Снегирев Ю. Странная толерантность // Российская газета. 28.05.2013.

Фитисова А. «Беженцы, берите, что дают»: в Голландии зреет бунт против мигрантов // Московский комсомолец. 28.10.2015.

#### Литература

Аналитический вестник «Терроризм в современном мире: некоторые факты, организации, причины» (часть I). 2001. Вып. 38 [<http://iam.duma.gov.ru/node/8/4607/16229>, доступ от 24.10.2023].

Аналитический вестник «Терроризм в современном мире: некоторые факты, организации, причины» (часть II). 2001. Вып. 38 [<http://iam.duma.gov.ru/node/8/4606/16223>, доступ от 24.10.2023].

Брубейкер Р. Этничность без групп / пер. с англ. И. Борисовой. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012.

Рагозина С. А. Защищая «традиционный» ислам от «радикального»: дискурс исламофобии в российских СМИ // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 2. С. 272–299.

Рагозина С. А. Политический образ ислама (на материале центральных российских печатных СМИ, 2010–2017). Диссертация на соискание ученой степени кандидата политических наук. М.: Институт философии РАН, 2019.

Силантьев Р. А. 100 самых известных «русских мусульман». — Екатеринбург: Екатеринбургская епархия, Миссионерский отдел, 2016 [[https://azbyka.ru/otechnik/religiovedenie/100-samyh-izvestnyh-russkih-musulman/#0\\_4](https://azbyka.ru/otechnik/religiovedenie/100-samyh-izvestnyh-russkih-musulman/#0_4)].

Стенограмма заседания 08 ноября 2006 г., № 191(905) // Государственная Дума. Официальный сайт [<http://transcript.duma.gov.ru/node/816/>, доступ от 24.10.2023].

Федеральный закон «О политических партиях» от 11.07.2001 № 95-ФЗ [[https://www.consultant.ru/document/cons\\_doc\\_LAW\\_32459/](https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_32459/), доступ от 24.10.2023].

#### Field research

Sveta, interview by Eva Rogaar, 27 December 2014.

Kseniia, interview by Eva Rogaar, 17 June 2014.

Zeinab Nesterova, interview by Eva Rogaar, 4 April 2019.

Dmitrii Chernomorchenko, perepiska s Evoi Rogaar, 6 May 2014.

#### Media sources

“‘A teper’ chto — ugovornoe delo zavedut, esli zhenshchina bez platka voidet v tserkov’? Politiki i religioznye deiateli otsenili zakonoproekt” [“And now what — a criminal case will be opened if a woman without a headscarf enters a church?” Politicians and religious figures assessed the bill], *Moskovskii komsomolets*, 27 September 2011.

“‘Aisha’ — luchik sveta v temnom tsarstve” [“‘Aisha’ — a ray of light in a dark kingdom], *Info-islam*. 29 July 2012 [[http://www.info-islam.ru/publ/statji/aisha\\_luchik\\_sveta\\_v\\_temnom\\_carstve/5-1-0-15979](http://www.info-islam.ru/publ/statji/aisha_luchik_sveta_v_temnom_carstve/5-1-0-15979), accessed on 10.09.2023].

Babich, G. (2010) “Pravovernnye bez ummy” [The faithful without the Ummah], *Nezavisimaia Gazeta*, 15 December.

Fitisova, A. (2015) “Bezhtentsy, berite, chto daiut’: v Gollandii zreet bunt protiv migrantov” [“Refugees, take what you are given”: a revolt against migrants is maturing in Holland], *Moskovskii komsomolets*, 28 October.

- Mel'nikov, A., Mal'tsev, V. (2010) "Net Proroka v chuzhom otechestve" [No Prophet in someone else's fatherland], *Nezavisimaia Gazeta*, 1 December.
- "Ne nosili b vy, baby, nikaby..." [You should not wear niqabs, babas...], *Moskovskii komsomolets*, 11 February 2011.
- "Ol'ga Pavlova — o vere bez problem. Rossiiskimi musulmanami vserez zaimutsia psikhologi" [Olga Pavlova — about faith without problems. Russian Muslims will be seriously engaged in psychologists], *IA IslamNews*, 03 October 2017 [<https://islamnews.ru/news-olga-pavlova-o-ver-bez-problem-ross>, dostup ot 10.09.2023].
- "Psikhologiya dlia musul'man. Interv'iu s Ol'gai Pavlovai" [Psychology for Muslims. Interview with Olga Pavlova], *Daptar*, 21 May 2021 [<https://daptar.ru/2021/05/21/islam-psy/>, dostup ot 10.09.2023].
- Snegirev, Iu. (2013) "Strannaia tolerantnost'" [Strange tolerance], *Rossiiskaia Gazeta*, 28 May.
- Svetlova, E. (2011) "Islam slavianskoi natsional'nosti" [Islam of Slavic nationality], *Moskovskii komsomolets*, 08 February.

#### Literature

- Al-Anani, K., Malik, M. (2013) "Pious Way to Politics: the Rise of Political Salafism in Post-Mubarak Egypt", *Digest of Middle East Studies* 22(1): 57–73.
- Alexeev, I., Ragozina, S. (2017) "From 'Good' to 'Right' Islam: The Categories and Concepts in the Modern Russian Analytics and ideology Language", *Islamology* 7(1): 88–105.
- Analiticheskii vestnik "Terrorizm v sovremennom mire: nekotorye fakty, organizatsii, prichiny" (chast' I)* [Analytical Bulletin "Terrorism in the modern world: some facts, organizations, reasons" (part I)] (2001) Vyp. 38 [<http://iam.duma.gov.ru/node/8/4607/16229>, accessed on 24.10.2023].
- Analiticheskii vestnik "Terrorizm v sovremennom mire: nekotorye fakty, organizatsii, prichiny" (chast' II)* [Analytical Bulletin "Terrorism in the modern world: some facts, organizations, reasons" (part II)] (2001) Vyp. 38 [<http://iam.duma.gov.ru/node/8/4606/16223>, accessed on 24.10.2023].
- Bolognani, M. (2007) "Islam, Ethnography and Politics: Methodological Issues in Researching amongst West Yorkshire Pakistanis", *Social Research Methodology* 10(4): 279–293.
- Brubaker, R. (2012) *Etnichnost' bez grupp* [Ethnicity without borders]. M.: Izd. dom Vysshei shkoly ekonomiki.
- Brubaker, R. (2013) "Categories of Analysis and Categories of Practice: a Note on the Study of Muslims in European Countries of Immigration", *Ethnic and Racial Studies* 36(1): 1–8.
- Elshayyal, Kh. (2018) *Muslim Identity Politics. Islam, Activism and Equality in Britain*, p. 5. I. B. Tauris.
- Eroukhanoff, C. (2015) "The Remote Securitisation of Islam in the US post-9/11: Euphemisation, Metaphors and the 'Logic of Expected Consequences' in Counter-Radicalisation Discourse", *Critical Studies on Terrorism* 8(2): 246–265.
- Fadil, N., Fernando, M. (2015) "Rediscovering the 'Everyday' Muslim: Notes on an Anthropological Divide", *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 5(2): 59–88.
- Federal'nyi zakon "O politicheskikh partiakh" ot 11.07.2001 N 95-FZ* [Federal Law "On Political Parties" of 11.07.2001 N 95-FZ] [[https://www.consultant.ru/document/cons\\_doc\\_LAW\\_32459/](https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_32459/), accessed on 24.10.2023].

- Jackson, L. (2010) "Images of Islam in US Media and their Educational Implications", *Educational Studies* 46: 3–24.
- Laclau, E., Mouffe, C. (2001) *Hegemony and Socialist Strategy. Towards Radical Democratic Politics*, p. 113. London, New York: Verso.
- McEnery, A., Wilson, A. (1996) *Corpus Linguistics*. Edinburgh University Press.
- Ogan, C., Willnat, L., Pennington, R., Bashir, M. (2014) "The Rise of anti-Muslim Prejudice: Media and Islamophobia in Europe and the United States", *The International Communication Gazette* 76(1): 27–46.
- Ragozina, S. A. (2018) "Zashchishchaia 'traditsionnyi' islam ot 'radikal'nogo': diskurs islamofobii v rossiiskikh SMI" [Protecting "traditional" Islam from "radical" one: the discourse of Islamophobia in the Russian media], *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 2: 272–299.
- Ragozina, S. A. (2019) *Politicheskii obraz islama (na materiale tsentralnykh rossiiskikh pechatnykh SMI, 2010–2017)* [Political image of Islam (on the material of the central Russian print media, 2010–2017)]. Dissertatsiia na soiskanie uchenoi stepeni kandidata politicheskikh nauk. M.: Institut filosofii RAN.
- Silant'ev, R. A. (2016) *100 samykh izvestnykh "russkikh musul'man"* [100 most famous "Russian Muslims"]. Ekaterinburg: Ekaterinburgskaia eparkhiia, Missionerskii ot-del [[https://azbyka.ru/otechnik/religiovedenie/100-samyh-izvestnyh-russkih-musulman/#o\\_4](https://azbyka.ru/otechnik/religiovedenie/100-samyh-izvestnyh-russkih-musulman/#o_4), accessed on 24.10.2023].
- "Stenogramma zasedaniia 08 noiabria 2006 g., N 191(905)" [Transcript of the meeting on November 08, 2006, N 191(905)], *Gosudarstvennaia Duma. Ofitsial'nyi sait* [<http://transcript.duma.gov.ru/node/816/>, dostup ot 24.10.2023].

ФЕДОР СМЕТАНИН

## Производство «исламского» как маркер границ «чужого» пространства в городских нарративах (на примере Иркутска)

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-3-4-420-448>

*Fedor Smetanin*

### Production of “Islamic” as Marker of the Boundaries of “Other” Space in Urban Narratives (the Case of Irkutsk)

**Fedor Smetanin** — Irkutsk State University, Tomsk State University of Control Systems and Radioelectronics (Irkutsk, Tomsk, Russia). [f-smetanin@mail.ru](mailto:f-smetanin@mail.ru)

*The article examines the practices of marking urban space as “Islamic” by Muslims and non-Muslims. The purpose of the study is to test the hypothesis that “religious” spaces are perceived by city residents as forming a border situation between “their” and “foreign” cities, and the idea of this border is supported by both Muslims and non-Muslims. It is assumed that labeling an area as “Islamic” provokes symbolic conflicts over the “right to the city”. Belonging to Islam is considered by local residents as a marker of an expansive “alien” space, which has the ability to transform the surrounding territories into similar ones. In urban narratives, the factor of belonging to Islam leads to competition between various urban subjects. For example, between representatives of Muslim communities and residents of houses close to religious sites or “migrant” infrastructure, also often labeled as “religious”. The study is based on semi-structured interviews and observations on the territory of the Irkutsk mosque and in the surrounding areas. It has been established that by producing religious space, Muslim activists, migrants and “indigenous” Muslims label urban objects as Islamic. They place advertising signs with reli-*

Статья подготовлена в рамках гранта Российского научного фонда № 22-78 10075 «Сравнительный анализ неформальных практик интеграции внутренних и трансграничных мигрантов в современных сибирских региональных столицах (на примере Иркутска, Красноярска и Томска), <https://rscf.ru/project/22-78-10075/>».

*gious symbols and Arabic inscriptions, include sound effects, change the style of buildings from secular to Islamic, etc. These considerations, in turn, legitimize for Muslim activists the “right to the city,” which in this case is expressed in the establishment of new rules in the form of religious ethics for all actors included in the context of a given space — Muslims and non-Muslims.*

**Keywords:** Islam, urban space, Muslim leaders, mosque, migration.

## Введение

В 90-х гг. XX в. после распада СССР начался процесс десекуляризации, ставший частью постсоветского феномена институционализации религии. В результате возобновления легитимности исламских институтов в бывших советских республиках, в том числе в Российской Федерации, актуализировались процессы конструирования религиозного городского пространства. Это было связано с поиском мусульманами идентичности. Этот поиск проходил в контексте «немусульманского» пространственного и социального контекста, попытки определения «себя» в любой окружающей немусульманской культуре<sup>1</sup>.

Значимым местом для личного самоопределения мусульманина, особенно среди «немусульманского» общества, являются мечети. Мечети (слово происходит от арабского масджид), в рамках постсоветского процесса реисламизации, начинают быть «вновь исламскими» — они становятся центрами просветительской, административной и духовной жизни. Это происходит в рамках городского пространства, на протяжении десятилетий «вычищавшегося» от любых религиозных контекстов, что приводит к рефлексии относительно функций и смыслового наполнения места, пересборке деятельности религиозного комплекса.

В среде мусульман на первый план выходит фактор религиозного лидерства имама и мечети как административного центра. Мечети и имамы воспринимаются как ключевые факторы формирующихся «мусульманских» пространств как верующими «местными», так и мигрантами, которые начинают играть все большую

1. Руа О. Глобализированный ислам: в поисках новой уммы. М.: Фонд Марджани, 2018.

роль в этих процессах<sup>2</sup>. Мечети становятся узлами мусульманских горизонтальных сетей, содействуя накоплению прихожанами-мигрантами разных форм капитала, необходимого для успешной интеграции. Мусульмане начинают воспринимать мечеть и окружающие ее территории как потенциальное «убежище»<sup>3</sup>. Сформированное религиозное пространство становится точкой консолидации сообществ, которая может обеспечить поддержку единоверцам, столкнувшимся с социальной изоляцией, дискриминацией и с другими характерными для трансграничных мигрантов и для местных мусульман проблемами<sup>4</sup>. Объемы помощи могут зависеть от этнической принадлежности, социального класса, пола и доверенных групп населения, приближенных к религиозным деятелям.

В этот процесс активно включаются активисты из числа мигрантов-мусульман, которые начинают воспринимать мечеть как административный и ресурсный центр, помогающий им преодолеть ситуацию социальной уязвимости<sup>5</sup>. Вокруг мечети формируется соответствующая сетевая структура, границы распространения которой воспринимаются мусульманами как границы религиозного и, одновременно, «своего» пространства. В российских городах мечети становятся крайне важной опорой для мигрантов-мусульман, поскольку они нередко принимают на себя ряд общественных функций, особенно важных для мигрантов, таких как неформальное регулирование правовых отношений, утверждение набора легальных с точки зрения ислама практик, помощь попавшим в трудную ситуацию. Западная историография, изучая религиозное городское пространство, в основном сосредоточена на геттоизации и уникальности исламских исторических кварталов<sup>6</sup>.

2. Халид А. Ислам после коммунизма: Религия и политика в Центральной Азии / Пер. с англ. А. Б. Богдановой. М.: Новое литературное обозрение. 2010; Сметанин Ф. А. Религиозные лидеры как акторы производства исламских пространств Томска // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2022. № 2(57). С. 180–190.
3. Werbner, P. (1996) "Stamping the Earth with the Name of Allah: Zikr and the Sacralizing of Space among British Muslims", *Cultural Anthropology* 3(11): 310–311 (309–338).
4. Kalra, V. S. (2000) *From Textiles Mills to Taxi Ranks*. Aldershot.
5. Yarlykapov, A. (2019) "Divisions and Unity of the Novy Urengoy Muslim Community", *Problems of Post-Communism*: 1–10.
6. Yasmin, I. (2009) "Veiled in the City: The Politics of Form in the Urban Space", *Journal of Arab and Muslim Media Research* 2: 23–38; Herz, K., Munsch, C. (2019) "Dimensions of Multiplicity: New Perspectives on Turkish Muslim Community Centres in Germany as Relational Space", *Journal of Muslims in Europe* 8(2): 159–177; Kahera,



Большое влияние на формирование воображаемых границ между исламскими акторами в городе стала оказывать конкуренция. Социальный капитал мусульманских активистов способствовал возникновению сообществ, воспроизводящих «представления об исламе», в которых доминирует административная власть в виде имама и пространство, исторически описываемое как исламское<sup>7</sup>. Мусульмане создают новые религиозные пространства, чтобы совершать практики, становятся неформальными исламскими лидерами, выстраивают через миграцию новые стратегии соблюдения религиозных и практических норм. Со временем между мусульманами — мигрантами и «местными» возникает конкуренция за ресурсы, концентрируемые в мечетях, а также — за право формировать конвенции относительно приемлемости тех или иных религиозных практик. Мигрантская городская инфраструктура маркируется и воспринимается горожанами как мигрантское или этническое пространство<sup>8</sup>. Трансграничные мигранты начали активно встраиваться в существующие религиозные пространства, привнося в них новые практики, прежде не совершавшиеся или «забытые» проживающими здесь мусульманами<sup>9</sup>. В результате в пределах религиозных сетей возникает вопрос о том, а имеют ли приезжие мусульмане такие же права на производство пространств, как и «местные»? Обладают ли созданные мигрантами-мусульманами и «местными» мусульманами пространства одинаковым статусом? При этом сторонние наблюдатели рассматривают как «мигрантов» и как «чужаков» всех мусульман, вне зависимости от того, приезжие они или местные. То есть для местных религиозный маркер становится признаком чуждости вне зависимости от страны происхождения

A. (2007) "Two Disparate Ways of Islamizing. Public Spaces", *Space and Culture* 4(10): 384–396.

7. Sun, J., Zhang, S., and Jic, M. (2019) "Revisiting the Impacts of Tourism from the Perspective of Social Space Production: an Ethnological Study of the Muslim Community in Sanya, Hainan Province, China", *Current Issues in Tourism*: 1–18.
8. Дятлов В. И. Россия: в предчувствии чайнатаунов // Этнографическое обозрение. 2008. № 4. С. 6–16; Дятлов В. И., Григоричев К. В. Сибирь: динамика этнизации городского пространства переселенческого общества // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2014. № 10. С. 8–19.
9. Капустина Е. Рынок исламских товаров и услуг в Дагестане: Практики потребления и общественные дискуссии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 2. С. 176–202; Глянц А. Принадлежность к мусульманской общности в Дагестане: анализ институтов и практик // Антропологический форум. 2018. № 36. С. 154–182.

этих мусульман. При этом внутри самого мусульманского сообщества возникает вопрос о том, как относиться к мигрантам-единоверцам и их претензиям за «право на город». Местные же нередко воспринимают «мусульманское» маркирование пространства как оспаривание их «права на город», как попытку экспансии.

В данной статье взаимодействие между акторами немусульманами и мусульманами, приезжими и «местными» рассматривается через призму концепта «права на город» (на примере Иркутска), что в понимании Д. Харви означает «право на изменение себя, при этом изменяя город»<sup>10</sup>. Пространства, в пределах которых разворачивается конкуренция между исламскими лидерами, активистами-мигрантами и группами немусульман, находятся в ситуации фронта<sup>11</sup>. Многие исследователи пишут об инфраструктуре как о «точке взаимодействия „местных“ и „приезжих“»<sup>12</sup>. Под этим подразумевается одновременно состояние перехода городского пространства от секулярного к «исламскому» (в представлении «местных» немусульман — жителей прилегающих к мечетям и формируемой ими инфраструктуре домов, общественныхников) и перехода от «правильного исламского» к «неправильному исламскому» в представлении «местных» верующих<sup>13</sup>.

Объектом исследования является городское исламское пространство центрального района Иркутска. Предметом исследования служат практики выстраивания границ мусульманских пространств местными и мигрантами. Цель исследования — на примере Иркутска проверить гипотезу о том, что исламские пространства, возникшие в «постсоветском» городе в ходе реисламизации, рассматриваются горожанами как территория «пограничья», разделяющая город на «свой» и «чужой». Причем представление об этой границе поддерживается как мусульманскими, так и немусульманскими акторами. Иркутск был выбран, во-первых, в силу того, что этот город является крупным транспортным хабом. Во-вторых, Сибирь значительно реже западных регионов

10. Харви Д. Социальная справедливость и город. М.: Новое литературное обозрение, 2018.

11. Григоричев К.В., Дятлов В.И., Тимошкин Д.О., Брызгина Д.Е. Базар и город: люди, пространства, образы. Иркутск: Оттиск, 2019.

12. Деминцева Е., Пешкова В. Мигранты из Средней Азии в Москве // Demoscope Weekly. 2014. С. 1–32.; Григоричев К.В. Базар и город: «китайский» рынок как точка сборки городского пространства // Этнические рынки в России: пространство торга и место встречи. Иркутск: Изд-во ИГУ. 2015. С. 86–105.

13. Харви Д. Социальная справедливость и город. С. 418.

России попадает в поле зрения исследователей воздействия религиозного фактора на формирование городских пространств.

Мигранты меняют инфраструктуру, ее связи с пространством и «городскими мобильностями»<sup>14</sup>. Этот феномен можно назвать разновидностью кластеризации городской инфраструктуры<sup>15</sup>. Термин «религиозные» кластеры (как мигрантские или не мигрантские) можно применить к исследуемому полю, поскольку их нельзя отнести ни к компактному, ни к дисперсному расселению, они «вкраплены» в местный поселенческий массив, постоянно пересекаются и взаимодействуют с местными сообществами. Наталья Мухаметшина пишет, что в мигрантский кластер включены объекты городского хозяйства, на которых наиболее активно используется труд мигрантов, а также примыкающие к ним жилые кварталы, в которых относительно высок удельный вес мигрантского населения, и объекты инфраструктуры, в которых наряду с местным населением обслуживают мигрантов. «Кластеры» формируются стихийно в силу как объективных обстоятельств (близость к работе, более доступное для съема либо приобретения в собственность жилье), так и субъективных факторов (стремление селиться и работать рядом со «своими»). «Кластеры» не имеют четких культурных маркеров, поскольку в ареале одного «кластера» могут быть сосредоточены представители различных этнических групп<sup>16</sup>.

Подобные «мигрантские» пространственные кластеры становятся предметом многочисленных социально-антропологических исследований, посвященных мигрантским и исламским сообществам<sup>17</sup>. Исследуется и влияние активистов из числа мигрантов

14. Grigorichev, K.V. (2016) "Migrant Localities: 'Gated Spaces' or 'Access Points?'" , *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences* 9: 783–794; Брызгина Д.Е. «Китайские» рынки и городские мобильности: система общественного транспорта в повседневности города (на примере Иркутска) // Сибирские исторические исследования. 2017. № 1. С. 138–148.
15. Брызгина Д.Е., Джанызакова С.Д., Нам И.В., Садырин А.А., Сметанин Ф.А. Трудовые мигранты из Центральной Азии в сибирском городе: инфраструктура, занятость, повседневность, досуг // Демографическое обозрение. 2019. Т. 6. № 4. С. 31–52; Авдашкин А.А. Мигрантские кластеры в российском городе (на примере Челябинска) // Социологические исследования. 2022. № 1. С. 76–83.
16. Мухаметшина Н.С. «Мигрантские» кластеры в социальном пространстве города // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2014. Т. 16. № 3(2). С. 638–642.
17. Рагозина С.А. От «наблюдаемого ислама» к дискурсивной традиции: о ключевых концепциях западной антропологии ислама // Этнографическое обозрение. 2020. № 4. С. 167–185; Сметанин Ф.А. Роль мусульманского духовенства в формировании

на производство исламских пространств и пересборку социальных границ. «Пространство», вслед за А. Лефевром, мы определяем как место репрезентации человеческих отношений, выстроенных социальных сетей, идентичности и капитала. Пространство содержит их репрезентации в зданиях, памятниках, произведениях искусства»<sup>18</sup>. Динамические отношения между капиталом, религией и идентичностью иницируют «производство пространства» города.

Исследование построено на 17 полужформализованных глубинных интервью, собранных автором в г. Иркутске в 2019–2023 гг. и 30 часах наблюдения. Часть респондентов были подобраны методом снежного кома, интервью у других были взяты во время наблюдения. В число респондентов входили имамы, их заместители, локальные религиозные активисты, торговцы религиозными товарами, немусульманские активисты, проживающие в квартале рядом с мечетью. Кроме того, составлена выборка из материалов 1990-х и 2000-х гг., собранных в личном архиве автора. В них содержатся новости о событиях и конфликтах вокруг как мусульманских, так и немусульманских деятелей, а также воспоминания некоторых очевидцев.

### **Описание конструирования мусульманами пространства города**

Иркутск является крупным административно-торговым центром, расположенным на Транссибирской магистрали. После распада СССР город стал перевалочным пунктом для мигрантов, как внутренних, так и трансграничных. В 2000 г. в Иркутскую область из стран Центральной Азии въехал 661 человек. В 2017 г. только из Таджикистана приехало уже 1122 человека, из Узбекистана — 580 и из Кыргызстана — 354. В дальнейшем количество мигрантов здесь только увеличивалось, и в 2019 г. из Таджикистана

нии общинно-территориальных отношений (на примере Томска) // Вестник ТГУ. История. 2015. № 5(37). С. 143–149; Сметанин Ф. А. Религиозные лидеры как акторы производства исламских пространств Томска // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2022. № 2(57). С. 180–190.

18. Лефевр А. Производство пространства. М.: Strelka Press, 2015. С. 47; Бедаш Ю. Концепция социального пространства Анри Лефевра // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2012. № 11(126). С. 219–224; Soja, E. W. (2000) *Postmetropolis: Critical Studies of Cities and Regions*. Oxford: Blackwell.

приехало 1290 человека, из Узбекистана — 1099, из Кыргызстана — 1071 человек<sup>19</sup>.

Иркутская мечеть, которая стала для мигрантов культурным, правовым и инфраструктурным центром, была построена татарскими купцами Шафигуллиными, переселенцами с Поволжья, в конце XIX в. на окраине города, на улице Саломатовской (ныне Карла Либкнехта). С 1930-х гг. мечеть перестала быть «официальным» религиозным объектом, в советское время в ней располагались различные кружки, и помещение использовалось под хозяйственные нужды. Проведение исламских практик в мечети возобновилось только в начале 1990-х гг. Мечеть находится рядом с иркутским центральным рынком, торговыми центрами и спальными районами, которые сегодня стали частью, воспринимаемой как «мигрантская» инфраструктура<sup>20</sup>. В настоящее время руководит мечетью имам Фарид-хазрат Мингалеев. После назначения на должность имама мечети в 1997 г., в 2005 г. он организывает Байкальский муфтият. Благодаря реставрации здания и приватизации всего земельного участка вокруг мечети он становится главным «официальным» актором, вокруг которого складываются мусульманские экономические и социальные сети в Иркутске. Как глава единственного в регионе духовного управления, Фарид-хазрат Мингалеев заключает договоры, посещает в качестве муфтия другие регионы, например Томск, к нему приезжают другие имамы на конференции и семинары.

Между тем внутри и вне религиозного комплекса мечети в 90-х гг. начали появляться исламские активисты — неформальные муллы, не зависящие от имама. Они стали заниматься организацией своих религиозных пространств, непосредственно рядом с мечетью. После проведения капитального ремонта в здании мечети первым строением стал «чеченский домик», построенный на деньги представителей чечено-ингушской диаспоры. «Чеченский домик» находится за зданием мечети и представляет собой одноэтажное кирпичное строение. В нем по четвергам и воскресеньям проходят зикры, организованные вирдом (братством) Кунта-хаджи. Участвуют в зикре чеченцы и ингуши. Они отделились от основной части мусульман и проводят большую часть своих встреч вне мечети. Со временем им

19. Гарифуллин А. С., Павлинова Р. Н., Руденкин Д. В., Старостин А. Н. Мусульмане на Дальнем Востоке России: история и современность. Казань, 2020. С. 370.

20. Григоричев К. В., Дятлов В. И., Тимошкин Д., Брызгина Д. Е. Базар и город: люди, пространства, образы.

было разрешено оставить за чечено-ингушской диаспорой эту пристройку для проведения зикра. Рядом с домом сделаны деревянные настилы, образующие помост, на котором можно совершать намаз или проводить зикр в летнее время.

Кроме дома для зикра началось возведение новых сооружений. По проекту, согласованному с администрацией города, было построено двухэтажное здание напротив мечети. Согласно планам руководства муфтията, оно должно выполнять вспомогательные религиозные функции, например быть школой для мусульман. В здании открылось кафе (недостроенное), работает учебная группа по тафсиру (толкованию текста Корана) для мальчиков и девочек, а представители муфтията Дагестана обучают там всех желающих арабскому языку<sup>21</sup>.



**Рис. 1. Торговцы с рынка возле Иркутской Соборной мечети в пятничный день. Фото автора**

21. Полевые материалы автора (ПМА). Личный архив автора. 14.07.2019.



Мусульмане занимаются обустройством не только внутреннего двора, но и территорий рядом с мечетью. Торговцы, собирающиеся у мечети, раскладывают товар, пользующийся спросом и связанный с религиозными потребностями, — духи, благовония, коврики, религиозную литературу. Много выпечки, фруктов и овощей. При этом часть атрибутики, используемой и продаваемой, приносят с рынка цыгане-мусульмане. Они раскладывают вокруг себя тот же самый реквизит, что и на рынке. Здесь, возле ограждения мечети, заранее распределены точки для торговли.

Мусульмане, постоянно посещающие мечеть, уже знакомы с практиками вокруг и внутри религиозного пространства. Торговля происходит каждую пятницу, в назначенное время, примерно за час до Джума-намаза. Люди начинают съезжаться на машинах, включают правый поворотник и перегораживают проезжую часть для возведения ларьков. Из-за нехватки места многие не успевают прийти внутрь мечети и молятся на деревянных стеллажах на улице под навесом либо на газоне возле религиозного комплекса<sup>22</sup>. Внутри мечети стараются приглашать, как правило, самых авторитетных и старших по возрасту людей. Имам и его помощники, озабоченные деятельностью религиозных объектов, не могут контролировать все религиозное пространство в полной мере. Они не могут контролировать, кто и как часто туда приходит. Поскольку имам не говорит на языках мигрантов, он не может общаться со всеми мусульманами, посещающими мечеть<sup>23</sup>. Даже некоторые татары-мусульмане не говорят с имамом, поскольку посещают мечеть только по праздникам. Местная мечеть не является для них объектом исторического наследия, они в нее не ходили с самого детства или посещали «очень давно».

Мигранты формируют в городе ряд локальностей, сконцентрировавших в себе экономические практики, связанные с обслуживанием миграционных потоков и поддерживающие их. Одним из ключевых «мигрантских» пространств Иркутска стали появившиеся в 1990-х гг. рынки, нередко имеющие «этнические» маркеры — «китайский», «таджикский» и т.п.<sup>24</sup> Органично встроившись в существующее экономическое поле, формируя вокруг себя

22. Полевые материалы автора (ПМА). Личный архив автора. 14.07.2019.

23. Полевые материалы автора (ПМА). Личный архив автора. 15-17.07.2019.

24. Тимошкин Д. О. Выживание, экзотика, пустота: эволюция постсоветского открытого рынка в городских нарративах // Социологический журнал. 2018. Т. 24. № 4. С. 54–74.



— — — — —

рынка. Здесь работают многие посещающие мечеть мигранты-мусульмане, совершающие на территории рынка религиозные практики, продающие товары, снабженные «исламскими» маркерами, например халяльное мясо.

Под совершение практик намаза приспособляются два типа зданий на территории рынка. Первые — это здания крытого типа, рыночные площади рядом с торговыми центрами. Примером является Шанхай-сити, где многие мусульмане размещаются прямо за прилавком, достают коврик для намаза и начинают совершать моления, предварительно закрыв свой павильон от посторонних глаз. Те, кто не имеют комфортной крытой территории и торгуют на улице, совершают намаз в контейнерах за территорией рынка, подальше от посторонних. Здесь нужно отметить, что процессы происходят на территории логистического узла, расположенного в центре города, то есть месте постоянного контакта местных и мигрантов, мусульман и немусульман. «Пограничное» состояние торговцев, как мигрантов, так и местных, повышенный уровень мобильности привели к тому, что вся территория рынка воспринимается как маргинальная. Повышенная мобильность мигрантов ощущается теми, кто более статичен и в социальном, и в территориальном плане, как «оскорбление их представлений о том, каким должен быть городской центр»<sup>26</sup>.

Мусульмане, работающие на рынке, собираются на намаз с теми, кто работает рядом — как правило, это выходцы из одного региона. Есть киргизские одноэтажные крытые ряды на рынке, таджикские ряды, на которых работают мигранты из различных регионов Таджикистана. Например, во время Джума-намаза они разделяются примерно по 6-12 человек и идут делать намаз около контейнера, в котором хранится товар или расположена торговая точка, или внутри него. Администрация рынка под никому не известным предлогом запретила собираться вблизи грузовых контейнеров, в которых привозят товары на рынок, однако не все выполняют это требование<sup>27</sup>.

Еще одним типом пространств, маркированных как «исламские», в центре Иркутска рядом с мечетью становятся «халяльные» кафе. Например, в одном из кафе таджикской кух-

26. Григоричев К.В., Дятлов В.И., Тимошкин Д., Брызгина Д.Е. Базар и город: люди, пространства, образы. С. 136.

27. Полевые материалы автора (ПМА). Личный архив автора. 15-17.07.2019.

ни работают люди из одного региона или города, устроившиеся в заведение через знакомых или родственников. Оно имеет свою торговую марку под брендом «халяль». Для подтверждения халяльности своего бизнеса и его благонравия хозяин кафе участвует в жизни мечети и совершает практики пожертвования (садака) на обеспечение ее деятельности. При этом имам мечети сам часто проводит мероприятия в кафе и посещает их для сотрудничества с бизнесом. Работники интерпретируют посещение места имамом как признак «халяльности», поскольку они знают, что единых стандартов халяль-продукции не существует и каждый может маркировать свою продукцию как «халяльную»<sup>28</sup>. Исключение составляет массовая продукция завода, которая имеет только собственные технические условия (ТУ) в соответствии с требованиями пищевой промышленности и потребительскими нормами. Халяльные кафе маркируются как «среднеазиатские» или восточные. Жирная пища, обилие мяса в меню, дешевизна блюд привлекают сюда посетителей всех категорий. Кафе обозначаются визуальной атрибутикой, такой как стилизованные под арабскую вязь русские буквы и предметы исламской одежды.

Кроме халяль кафе, открываются многие исламские халяльные магазины с помощью прямой родни или родственников. Так, например, мужчина мусульманин с Северного Кавказа открыл исламский магазинчик. Его жена, в исламской одежде, после вхождения в помещение легализует посетителей как братьев и через *face control* легитимизирует нахождение человека в религиозном пространстве. Особым уважением пользуется образ «истинного мусульманина»: как визуальное (его этническое происхождение), так и формальное сходство с мумином (верующим мусульманином. — прим. авт.), связанное с ответами на вопросы «по-мусульмански». К примеру, на вопрос «Как ваши дела?» нужно ответить как мусульманин, например, «Альхамду лиЛлях» (правильно будет «Аль-Хамду ли-Ллях», это означает «Слава Богу»). Есть еще множество вариантов, чтобы выразить свое согласие или недовольство, главное, чтобы слова подходили по смыслу и было понятно, что человек в курсе и является верующим мусульманином.

28. Полевые материалы автора (ПМА). Личный архив автора. 15.07.2019.



Рис. 3. Халяль кафе «Омар Хайям». Фото автора

### **Производство границ исламского пространства в нарративах мусульман и немусульман**

Уже в середине 1990-х гг. в наблюдениях респондентов мигранты описывались как составляющие большинство в мечети. Они описывались как люди, которые имеют взгляд на место и роль ислама в жизни человека отличный от взгляда местных мусульман татарского происхождения. Мусульманская община города уже на тот момент была гетерогенным сообществом (узбеки, таджики, киргизы, татары, чеченцы и т.д.). Это были сезонные рабочие — таксисты, продавцы, строители, повара и т.д. Их участие выражалось в постоянных пожертвованиях, помощи в проведении праздников, реконструкции здания, обуче-

нии всех желающих основам ислама. Все они совершали пожертвование — садаку, на религиозные нужды в том числе. Эта традиция относится не только к тем, кто давно проживает в городе, но и к сезонным мигрантам, постоянно приезжающим в Иркутск.

Что касается деятельности духовной организации, руководимой в основном татарами, то некоторые группы, сплотившиеся вокруг неформальных мусульманских лидеров, занимали по отношению к руководству мечети автономную позицию. В основном это были азербайджанцы, узбеки, чеченцы, киргизы и т.д., по разным причинам и в разное время прибывшие в Иркутск. Их автономия проявлялась, в частности, в том, что они начинали конкурировать с «официальной» администрацией мечетей за ресурсы и влияние. Примером проявления конкуренции с «официальными» лидерами мечети, как правило, татарами, было активное участие представителей азербайджанского сообщества во время подготовки празднования 100-летия Соборной мечети в 1997 году. Председателем оргкомитета по подготовке к юбилею был назначен Б.А. Агаев, руководивший азербайджанским сообществом. Бекбалу Агаева пригласили на эту должность, учитывая его умение находить со всеми общий язык, пригласили как хорошего посредника и организатора, способного привлекать ресурсы для ремонта<sup>29</sup>. Поначалу деятельность азербайджанской организации выражалась в решении проблем с властью для вновь прибывших мигрантов-азербайджанцев, в помощи по устройству их на работу, в поиске компромиссов между торговцами-предпринимателями, вступившими между собой в конкуренцию за ресурсы. Само сообщество меняло название и руководителей. Сначала оно называлось «Тебриз», в 1993-1994 гг. было переименовано в «Даяг», а после утверждения на должности председателя Бекбалы (Бориса) Агаева стало называться «Азербайджанское национально-культурное общество “Бирлик”»<sup>30</sup>. Состав активистов практически не менялся, в основном это были предприниматели, торговцы и рабочие рынков Иркутска. Среди мусульманских активистов возникла внутренняя конкуренция за авторитетность, за материальные и людские ресурсы, необходимые для того, чтобы

29. Полевые материалы автора (ПМА). Личный архив автора. 26.06.2021.

30. Ситуация вокруг Соборной мечети от 18 июня 2001 г., г. Иркутск: [печатный источник]. Иркутск, 2019. Личный архив автора.

стать среди других мусульман более влиятельными и уважаемыми. Из-за нерешенных проблем с милицией и налоговой службой городская власть начала «холоднее» относиться к азербайджанскому сообществу и его активистам.

Вопросы с властью решались не так быстро, как этого хотелось бы членам сообщества. Весной 1998 г. в результате рейда правоохранительных органов задержали группу азербайджанцев во главе с руководителем сообщества<sup>31</sup>. Это был первый конфликт между мечетью и группами мусульман-мигрантов. После проблем с милицией и смены руководства местная пресса указывала на то, что

криминальные разборки в начале 2000-х гг. стали причиной угасания влияния азербайджанцев на местную мечеть. Между руководителями азербайджанского НКО и чеченскими бандитами возник конфликт в рамках пердела влияния среди кавказцев<sup>32</sup>.

Решением конфликта стало радикальное устранение активистов азербайджанского сообщества.

На ул. Партизанскую, 135, где располагался офис активистов, приехали неизвестные и кинули пару гранат в помещение. По свидетельству новостных источников, погибли председатель Т. Захидов и известные в диаспоре Хатим Сулейманов и Джабар Зейналов<sup>33</sup>.

По информации респондентов, сам бывший руководитель АзНКО Б. Агаев

погиб позже, временно отстранившись от дел сообщества, однако вернулся к руководству после покушений и был убит позднее на пороге своего дома<sup>34</sup>.

31. Гедвило Г. Культурные организации азербайджанцев в Иркутске. История формирования и место во внутриобщинных отношениях // Диаспоры. 2001. № 1. С. 157.

32. Пушкарев Е., Выборлев В. Кавказская война в Иркутске. Убит главный миротворец // Агентство Федеральных Расследований. 2002 [<https://flb.ru/info/14076.html>, доступ от 12.05.2021].

33. Шляхов В. В Сибири хрен редьки не слаще // Проза.ру. М. 2016 [<https://proza.ru/2016/03/22/1427>, доступ от 28.12.2020].

34. Респондент, интервью. 19 нояб. 2020 г. Иркутск, 2020. 1 flash-накопитель. Личный архив автора.



В начале 2000-х гг. приезжие мусульмане начали активно заниматься деятельностью внутри религиозного пространства мечети. Они участвовали в финансировании нужд мусульман, делали немалые благотворительные взносы. На тот период времени главную и лидирующую позицию среди мусульман занимали неформальные лидеры из числа чеченцев и ингушей. Вокруг мечети наблюдалась конкуренция между внутренними мигрантами с Кавказа и местными татарами. Собираясь во дворе мечети, они поднимали вновь вопрос о смене имам-хатыба. Главными действующими лицами в конкуренции за религиозное пространство мечети выступали, с одной стороны, некоторые чеченцы и ингуши в лице братьев Кодзоевых, с другой — имам и сформировавшаяся вокруг него группа некоторых татарских активистов. Нужно отметить, что участие в делах мечети иркутские чеченцы и ингуши не афишировали, но в медийных и исторических источниках сохранилась одна история, повествующая о том, как один из братьев Кодзоевых, Тимур, в 1999 г. проявил себя на политическом поприще. Он выдвинул свою кандидатуру на выборах в депутаты от другого региона<sup>35</sup>, обещав, что совершенно не будет вмешиваться во внутренние дела Иркутска, мечети и в работу имама в частности. К тому времени так сложились обстоятельства, что подошло время смены руководства в Духовном управлении. На одном из собраний имам предлагал в председатели Тимура Кодзоева. После выборов Тимур стал ощущать себя полноценным председателем управления. По словам одного из наблюдателей, «он начинает “качать права”, поссорился с помощником имама, Динуром Ахметовым, между ними произошла драка»<sup>36</sup>. После этого Динур перестал заниматься делами Духовного управления. На вопрос, не собирается ли Тимур выполнить условие — оставить пост председателя организации — он ответил, что его выбрали, и теперь он является председателем. Тимур собирался и дальше заниматься политической деятельностью. Но 15 июня 2001 г. на него было совершено покушение, в результате которого он погиб<sup>37</sup>.

Кроме мусульманских сообществ внутренних и трансграничных мигрантов, в конкуренцию за «право на город» включаются

35. Шляхов В. В Сибири хрен редьки не слаще.

36. Личные записи респондента (г. Иркутск). Иркутск, 2019. Личный архив автора.

37. Ситуация вокруг Соборной мечети от 18 июня 2001 г., г. Иркутск: [печатный источник]. Иркутск, 2019. Личный архив автора.



немусульманские акторы, постоянно проживающие на прилегающих к мечети территориям. Первые конфликты возникли уже в начале 2000-х гг. В практике зикра мусульмане воспевают Аллаха и поминают своих святых в многократном произношении. Многим жителям не нравился шум, исходящий от помещения, и звуки, издаваемые теми, кто проводил зикры в помещении рядом с мечетью. Ночной зикр проводился три раза в неделю, начиная с десяти часов вечера и заканчиваясь далеко за полночь. В связи с поздним расписанием зикра случались неприятные инциденты.

Известен случай, когда из противоположного дома в дверь мечети неким лицом был совершен выстрел, от которого никто не пострадал. Сторож нажал тревожную кнопку и вызвал милицию. По предварительным данным, стрелок должен был находиться на чердаке пятиэтажки, расположенной напротив мечети<sup>38</sup>.

Современные данные о конфликтах в конце 2010-х гг. дают несколько иную картину. Мигранты-мусульмане постепенно продолжили осваивать пространство внутри двора мечети. Первый вопрос возник о хозяйственной постройке рядом с мечетью, когда застройщики возвели не двух, а трехэтажную постройку, хотя по проекту там должно быть 2 этажа. На имама и духовное управление неустановленные активисты подали в суд. По решению суда здание было признано незаконным. Проблема заключалась в несоблюдении требований к этажности (три этажа) и в том, что они не имели права строить ничего кроме религиозных зданий на этой территории. Суд вынес решение снести постройку целиком<sup>39</sup>. Октябрьский районный суд г. Иркутска в 2018 г. признал всю территорию вокруг мечети памятником истории и культуры города. Однако на судебные требования не последовало никакой реакции со стороны представителей мечети.

Кроме того, мусульмане стали осваивать прилегающие к мечети территории. После принятия решения о разделении территории между жилым и религиозным комплексом, во дворе появилась детская площадка. Раньше там находились деревянные

38. Стенограмма эфира телерадиокомпании АС Байкал ТВ от 11 июля 2002 г.: [печатный источник]. Иркутск, 2019. Личный архив автора.

39. В Иркутске хотят снести постройки на территории мечети [<https://www.baikal-daily.ru/news/19/377064/>, доступ от 28.02.2021].

бараки. Со временем они обветшали и их необходимо было снести. С одной стороны бараков находится двор мечети, а с другой бараки прилегают к жилому комплексу по ул. Ямской, образуя при пересечении с ул. К. Либкнехта жилой комплекс «Новый город — 2».



**Рис. 4. Детская площадка во дворе по ул. Ямской. Фото автора**

Постепенно руководители мусульманских сообществ и национальных организаций начали высказывать мнение насчет того, что территорий и мест, сосредоточенных вокруг мечети, стало не хватать. Прихожанам необходимо пространство для совершения намаза, администрации нужна стоянка для машин. Кроме того, во время Джума-намаза в мечеть приезжают мигранты-мусульмане, которые работают в такси и в сервисах грузоперевозок, а также мусульмане с рынка и близлежащих к нему территорий. Многие из них очень мобильны и могут приехать в назначенное время намаза. Парковка около мечети совсем маленькая и не вмещает большое количество машин, приезжающих к религиозному комплексу. Посетителям удобно ставить машины во дворах рядом с мечетью. Они стоят вдоль дороги и всех тротуаров, находящихся поблизости. Соответственно, это затрудняет коммуникации внутри дворов и выезд местных жителей. Ситуация «провоцирует»

со стороны «местных» немусульман множество негативных комментариев в адрес посетителей мечети.



**Рис. 5. «Жилая зона» рядом с мечетью Иркутска. Фото автора**

Через описание исламских маркеров «местные» жители начинают воспринимать мигрантов как «чужих». Примером становится нарратив «захвата территории». «Захват» осуществляется с помощью религиозных практик, связанных с мечетью. Непривычный звук, запах и цвет, наложенные на городское пространство, расцениваются наблюдателями как признак экспансии, расширения «чужих» территорий. С 1990-х гг. азан (религиозная практика мусульман призыва к совместной молитве. — прим. авт.) осуществлялся исключительно в дневное время по пятницам перед Джума-намазом. Сначала была одна служба (Джума-намаз), позднее азан стали транслировать с помощью граммофона каждый день, начиная с утреннего времени. Это обязательное требование перед намазом. Поскольку периодичность намазов увеличилась, а в догматике ислама намаз проводится пять раз в день, то частота звуковых практик также участилась.

Это не понравилось некоторым гражданам близлежащих жилых кварталов. Они стали жаловаться, что вечером не могут уло-

жить ребенка спать, так как призыв к молитве будит детей. Утренний азан также влияет на сон взрослых, пробуждая раньше времени и нарушая этим привычный для них режим. Администрация города знает об этой проблеме, поскольку инициативная группа жителей из близлежащих домов неоднократно ходила на прием к мэру города.

Имам мечети в свою очередь говорит, что проблемы решаются, граммофоны и громкоговорители с мечети убрали, и он приглашает местных жителей на праздники. В свою очередь, активисты одного из домов утверждают, что никто их не приглашает, ни на какой диалог представители мечети идти не собираются:

Нет, никто не пошел нам навстречу. Знаете, что? Мы хотим отгородиться и поставить ворота. Мы с этим требованием обращались к мечети, ввиду того, что постоянно происходят у них религиозные службы, праздники. Были перекрытия, в прошлом году, по-моему, в апреле месяце. Были перекрыты все въезды и выезды с улицы Партизанской. Сюда, в наш двор по улице Ямская. Там три ряда стояло машин, я сама лично видела. Люди снимали видео сверху, такой поток машин был, что они «сплошняком» стояли. Кто-то вызывал скорую помощь. Не могли проехать, люди «нерусские» бросают свои машины, идут молиться. Оставляют мусор где попало, где увидят место, там и кидают. Они не разбирают ни дорог, ничего, так было заполнено. В этом году такая же ситуация, это происходит каждый год. Мало того, здесь уже новые активисты, кто-то там пишет, везде пишут. Я одно письмо писала в прошлом году точно по этому делу. Поставить машины некуда, мало того, они оттуда выходят не только с мечети после службы, долго все это дело происходит. Они, извините меня, писают прямо в наши урны, которые стоят около домов. И там у нас небольшой парк с тренажерами, стоят лавочки, салон красоты рядом. Мы разговаривали с ними, что они мешают. А как они говорят — это ужас. Внаглую выходят и здесь на площадке «мочатся». У них окна на эту сторону выходят. Это все мешает нам жить, миграционный центр рядом. Он находится тоже по Ямской, дом 1/2 с той стороны<sup>40</sup> (имеется в виду частный консультативно-правовой центр по вопросам миграционного законодательства. — прим. авт.).

40. Респондент, интервью. Дата: 20 июля 2019 г. Иркутск, 2019. Личный архив автора.

Несмотря на то, что многие мигранты снимают жилье в данном жилом комплексе, немусульманские активисты — жители прилегающих к мечети домов не признают их «своими», всех мигрантов-мусульман считая маргиналами, «пришельцами извне». По словам респондентов:

Понимаете, мы «отбили» у мечети спортивный кусочек. У нас там был (неразборчиво) и мечеть хотела этот кусочек забрать под стоянку для машин, представляете? Мы вышли на Бердникова (мэр Иркутска. — прим. авт.) и он нам выделил это место под спортивную площадку. А что мечеть может сделать? Говорят, что 13-й дом обращался к ним, потому что, когда они выходят из мечети, очень много оставляют мусора. Вроде как они стали за собой немного убирать. Но по нашему комплексу это незаметно<sup>41</sup>.

Еще одним примером производства религиозных границ и смешивания их с этническими границами в восприятии окружающих мечеть акторов может служить взаимодействие между мечетью и бизнесами, ориентированными на мигрантов. Одним из таких бизнесов является банк «Мол булак» — микрокредитная компания, открывшая свой первый офис в 2010 г. в Екатеринбурге. Уже в следующем, 2011 г., было открыто множество офисов банка, в том числе в Иркутске. Компания пользуется популярностью среди граждан, недавно получивших гражданство РФ, а также граждан Таджикистана, Кыргызстана и Узбекистана<sup>42</sup>.

Популярность банка «Мол булак» в Иркутске обеспечивается выгодным расположением организации на пути между рынком и мечетью. Офис банка открылся в доме, который находится совсем рядом с религиозным комплексом мечети. Мигрант может быстро и практически без отрыва от работы оформить для себя удобный кредит, выдаваемый мигранту под процент, а также получить субсидию в размере 15 тысяч рублей на оформление документов. Реклама организации позиционирует его как банк для мигрантов, в то же время проценты с каждого рубля уходят в детские дома и, таким образом, игнорируются претензии религиозной организации. В каноническом исламе считается, что проценты — это грех. Поэтому «Мол булак» формально не собирает

41. Респондент, интервью. Дата: 20 июля 2019 г. Иркутск, 2019. Личный архив автора.

42. Миссия компании [<https://www.molbulak.ru/loans/about/>, доступ от 04.10.2023].

проценты у людей, списывая пени (то есть просроченные деньги) на благотворительность. То есть сама банковская организация не является исламской, однако она привержена «религиозной этике и нормам», поскольку существует рядом с религиозным институтом. Для мусульманских активистов нет заинтересованности в ее деятельности, хотя они постоянно перемещаются теми путями, которыми ходят мигранты в мечеть или на рынок. Один из информантов, выходец из Таджикистана, говорит, что в основном в «Мол булак» обращаются узбеки. Узбеки, в свою очередь, утверждают, что многие туда ходят, но «они про это не знают». Таким образом, для самого «благочестивого» мусульманина становится «постыдным» и «запретным» обращаться в подобного рода организации. Этот пример показывает встраивание в немусульманскую инфраструктуру дискурса исламских этических контекстов. Дискурс конкуренции мусульманского и немусульманского формируется для сохранения исламской этики и воздержания от постыдных контактов с «запретным».

Конфликты за право на город, как было показано, в некотором смысле разделяют мусульманские сообщества. То есть мигранты и местные мусульмане вступают в противодействие за право на город, причем местные мусульмане могут оказываться на стороне местных немусульман, в некоторых моментах смешивая религиозные и этнические границы. Для наблюдателей — местных немусульман — фактически религиозное, этническое и мигрантское сливаются в одно целое. При этом отношения внутри мусульманского сообщества намного сложнее. Первопричиной конфликтов в городской среде является привнесение новых религиозных практик мигрантами. Это расценивается местными мусульманами как маркер чуждости — в этом случае религиозные различия становятся поводом для этнической/пространственной сегрегации.

## **Заключение**

В результате изучения исламского пространства и прилегающих территорий в Иркутске была подтверждена гипотеза автора о том, что религиозное маркирование городских пространств приводит к возникновению ситуации конфликта за «право на город». Граница пространств проходит не только между мусульманами и немусульманами, но и между мусульманами-мигрантами и «местными» мусульманами. Причем для немусульман все



три идентичности (религиозная, этническая и пространственная) сливаются в одну, а для мусульман она выражена через этническую сегрегацию.

Поскольку мечеть и прилегающая к ней территория остались в ведении имама и узкого круга его помощников, первым фактором в установлении пограничья являются местные религиозные сообщества, существующие в городе. Лидеры мусульман распоряжаются материальными ресурсами и получают за это прибыль. Право на город оспаривают трансграничные мигранты, активно встраиваясь в существующие религиозные пространства и создавая новые. При сосредоточении ресурсной базы вокруг мечети и центрального района Иркутска право на город реализуется, в соответствии с исламской этикой, через застраивание окружающего пространства мусульманскими сервисами или заведениями, так или иначе связанными с мусульманами.

Исламское пространство начинает распространяться на прилегающие спальные районы, задавая основные пути развития мусульманских сетей — в сторону вовлечения в сети мигрантские сервисы, кафе, магазины и т.д. Влияние мигрантов, по мнению немусульман, приводит к «замещению» привычного образа жизни «местных жителей». Все действия мигрантов в глазах активистов нарушают окружающий порядок как на территории религиозного комплекса, так и в городе в целом. При этом активисты игнорируют тот факт, что мусульмане являются полноправными членами городского сообщества.

Изменение структуры религиозной власти и упорядочение деятельности организации вокруг территории религиозного комплекса приводит к необходимости легализации исламских практик большинства мусульман как полноправных акторов. Поэтому начинается курирование имамом бизнеса и других сфер деятельности мусульман на территории исламского пространства города — мечети и прилегающих территорий. Только там мусульмане могут справиться со статусной маргинализацией: в других локальностях города мигранты заранее ставят в положение социальной «пограничности»<sup>43</sup>. С распространением религиозных практик в городских массивах местные жители активизируются и создают свои границы, а процессы реисламизации их актуали-

43. Григоричев К. В., Тимошкин Д. О. Базар в движении: Иркутский открытый рынок как точка концентрации мобильностей // Регионалистика. 2019. Т. 6. № 1. С. 26–39.



зируют. Религиозное маркирование стимулирует формирование ситуации фронта как состояния смешивания разных смыслов, которые присваиваются пространству. Пространство «советского» города, получая религиозные маркеры, становится объектом борьбы за право на город между носителями различных идентичностей, которые наделяют оспариваемое пространство разными, иногда взаимоисключаемыми смыслами. Причем помимо этого фронт смешивает еще и идентичности — религиозную (мусульманин или не мусульманин), пространственную (мигрант — не мигрант), этническую (татарин, чеченец и т.д.). Как отмечают иркутские исследователи,

выдумка может оказывать на городское пространство столь же серьезное влияние, что и социальный миф на группу, которая в нем представлена. Он может повлиять на то, как люди используют город, на его текстуру, отчасти определяя и поведение его жителей<sup>44</sup>.

Кроме мечети, объектами взаимодействия мигрантов являются агентство микрозаймов, близлежащий рынок и торговый центр. Мечеть, как и рынок, находится в Центральном районе. Благодаря этому географическому фактору религиозный комплекс оказывается довольно часто посещаемым, так как через него проходят пути, соединяющие другие объекты района. Мечеть и исламские пространства часто определяются «местными» как территория, не соответствующая тому, каким должно быть городское пространство Иркутска. В рассказах некоторых жителей возникает образ закрытого, постоянно меняющегося сообщества, чреватого непредсказуемым развитием событий<sup>45</sup>. Мечеть, рынок, исламские и мигрантские сервисы становятся метафорой изменчивости городского пространства.

## Библиография / References

*Полевые материалы (личный архив автора)*

Личные записи респондента, г. Иркутск, 2019.

44. Григоричев К.В., Дятлов В.И., Тимошкин Д.О., Брызгина Д.Е. Базар и город: люди, пространства, образы. С. 135.

45. Тимошкин Д.О. «Рынок уехал, “шанхайка” осталась»: открытый вещевой рынок в Иркутске как метафора освоения символического пространства города // Журнал социологии и социальной антропологии. 2017. Т. 20. № 1. С. 64.

- Полевые материалы автора (ПМА). Личный архив автора. 14.07.2019, 15–17.07.2019, 26.06.2021.
- Респондент, интервью. 20.07.2019, 19.11.2020, г. Иркутск.
- Ситуация вокруг Соборной мечети от 18 июня 2001 г., г. Иркутск: [печатный источник]. Иркутск, 2019.
- Стенограмма эфира телерадиокомпании «АС Байкал ТВ» от 11 июля 2002 г.: [печатный источник]. Иркутск. 2019.

### Литература

- Авдашкин А. А. Мигрантские кластеры в российском городе (на примере Челябинска) // Социологические исследования. 2022. № 1. С. 76–83.
- Бедаш Ю. Концепция социального пространства Анри Лефевра // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2012. № 11(126). С. 219–224.
- Брызгина Д. Е. «Китайские» рынки и городские мобильности: система общественного транспорта в повседневности города (на примере Иркутска) // Сибирские исторические исследования. 2017. № 1. С. 138–148.
- Брызгина Д. Е., Джанызакова С. Д., Нам И. В., Садырин А. А., Сметанин Ф. А. Трудовые мигранты из Центральной Азии в сибирском городе: инфраструктура, занятость, повседневность, досуг // Демографическое обозрение. 2019. Т. 6. № 4. С. 31–52.
- Гарифуллин А. С., Павлинова Р. Н., Руденкин Д. В., Старостин А. Н. Мусульмане на Дальнем Востоке России: история и современность. Казань, 2020.
- Гедвило Г. Культурные организации азербайджанцев в Иркутске. История формирования и место во внутриобщинных отношениях // Диаспоры. 2001. № 1. С. 148–160.
- Глянц А. Принадлежность к мусульманской общности в Дагестане: анализ институтов и практик // Антропологический форум. 2018. № 36. С. 154–182.
- Григоричев К. В. Базар и город: «китайский» рынок как точка сборки городского пространства // Этнические рынки в России: пространство торгового и места встречи. Иркутск: Изд-во ИГУ. 2015. С. 86–105.
- Григоричев К. В., Дятлов В. И., Тимошкин Д. О., Брызгина Д. Е. Базар и город: люди, пространства, образы. Иркутск: Оттиск, 2019.
- Григоричев К. В., Тимошкин Д. О. Базар в движении: Иркутский открытый рынок как точка концентрации мобильностей // Регионалистика. 2019. Т. 6. № 1. С. 26–39.
- Деминцева Е., Пешкова В. Мигранты из Средней Азии в Москве // Demoscope Weekly. 2014. С. 1–32.
- Дятлов В. И., Григоричев К. В. Сибирь: динамика этнизации городского пространства переселенческого общества // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2014. № 10. С. 8–19.
- Дятлов В. И. Россия: в предчувствии чайнатаунов // Этнографическое обозрение. 2008. № 4. С. 6–16.
- Капустина Е. Рынок исламских товаров и услуг в Дагестане: Практики потребления и общественные дискуссии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 2. С. 176–202.
- Лефевр А. Производство пространства. М.: Strelka Press, 2015.
- Мухаметшина Н. С. «Мигрантские» кластеры в социальном пространстве города // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2014. № 3(2). С. 638–642.

- Рагозина С.А. От «наблюдаемого ислама» к дискурсивной традиции: о ключевых концепциях западной антропологии ислама // Этнографическое обозрение. 2020. № 4. С. 167–185.
- Ряа О. Глобализированный ислам: в поисках новой уммы. М.: Фонд Марджани, 2018.
- Сметанин Ф.А. Религиозные лидеры как акторы производства исламских пространств Томска // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2022. № 2(57). С. 180–190.
- Сметанин Ф.А. Роль мусульманского духовенства в формировании общинно-территориальных отношений (на примере Томска) // Вестник ТГУ. История. 2015. № 5(37). С. 143–149.
- Тимошкин Д. О. Выживание, экзотика, пустота: эволюция постсоветского открытого рынка в городских нарративах // Социологический журнал. 2018. Т. 24. № 4. С. 54–74.
- Тимошкин Д. О. «Рынок уехал, “шанхайка” осталась»: открытый вещевой рынок в Иркутске как метафора освоения символического пространства города // Журнал социологии и социальной антропологии. 2017. Т. 20. № 1. С. 64.
- Халид А. Ислам после коммунизма: Религия и политика в Центральной Азии / Пер. с англ. А.Б. Богдановой. М.: Новое литературное обозрение. 2010.
- Харви Д. Социальная справедливость и город. М.: Новое литературное обозрение, 2018.

### *Field materials (personal archive of the author)*

- Personal notes of the respondent, Irkutsk, 2019.
- Field materials of the author. 14.07.2019, 15–17.07.2019, 26.06.2021.
- Respondent, interview. 20.07.2019, 19.11.2020, Irkutsk.
- The situation around the Sobornaya mosque of June 18, 2001, Irkutsk: [printed source]. Irkutsk, 2019.
- Transcript of the broadcast of the television and radio company AS Baikal TV dated July 11, 2002: [printed source]]. Irkutsk, 2019.

### *Literature*

- Avdashkin, A.A. (2022) “Migrantskie klasteri v rossiiskom gorode (na primere Cheliabinsk-a)” [Migrant Clusters in a Russian City (the Case of Chelyabinsk)], *Sotsiologicheskie issledovaniia* 1: 76–83.
- Bedash, Iu. (2012) “Kontseptsiiia sotsial’nogo prostranstva Anri Lefevra” [The concept of social space by Henri Lefebvre], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta* 11 (126): 219–224.
- Briazgina, D. E. (2017) “‘Kitaiskie’ rynki i gorodskie mobil’nosti: sistema obshchestvennogo transporta v povsednevnosti goroda (na primere Irkutsk-a)” [“Chinese” markets and urban mobility: The public transport system in the everyday life of the city (the example of Irkutsk)], *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 1: 138–148.
- Briazgina, D. E., Dzhanyzakova, S. D., Nam, I. V., Sadyrin, A. A., Smetanin, F. A. (2019) “Trudovye migranty iz Tsentral’noi Azii v sibirskom gorode: infrastruktura, zaniatost’, povsednevnost’, dosug” [Labor migrants from Central Asia in a Siberian city: Infrastructure, employment, everyday life, leisure], *Demograficheskoe obozrenie* 4(6): 31–52.
- Demintseva, E., Peshkova, V. (2014) “Migranty iz Srednei Azii v Moskve” [Migrants from Central Asia in Moscow], *Demoscope Weekly*: 1–32.

- Diatlov, V.I. (2008) "Rossiia: v predchuvstvii chainataunov" [Russia: In anticipation of Chinatowns], *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 6–16.
- Diatlov, V.I., Grigorichev, K.V. (2014) "Sibir': dinamika etnizatsii gorodskogo prostranstva pereselencheskogo obshchestva" [Siberia: Dynamics of ethnicization of the urban space of the resettlement society], *Izvestiia Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Serii: Politologiya. Religiovedenie* 10: 8–19.
- Garifullin, A., Pavlinova, R., Rudenkin, D., Starostin, A. (2020) *Musul'mane na Dal'nem Vostoke Rossii: istoriia i sovremennost'* [Muslims in the Russian Far East: History and modernity]. Kazan'.
- Gedvilo, G. (2001) "Kul'turnye organizatsii azerbaidzhantsev v Irkutske. Istoriia formirovaniia i mesto vo vnutriobshchinnnykh otnosheniakh" [Cultural organizations of Azerbaijanis in Irkutsk. History of formation and place in intra-community relations], *Diaspory* 1: 148–160.
- Gliants, A. (2018) "Prinadlezhnost' k musul'manskoi obshchnosti v Dagestane: analiz institutov i praktik" [Belonging to the Muslim community in Dagestan: Analysis of institutions and practices], *Antropologicheskii forum* 36: 154–182.
- Grigorichev, K. ., Timoshkin, D.O. (2019) "Bazar v dvizhenii: Irkutskii otkrytyi rynek kak tochka kontsentratsii mobil'nostei" [Bazaar in motion: Irkutsk open market as a point of concentration of mobility], *Regionalistika* 1(6): 26–39.
- Grigorichev, K.V. (2015) "Bazar i gorod: 'kitaiskii' rynek kak tochka sborki gorodskogo prostranstva" [Bazaar and city: The "Chinese" market as a point of assembly of urban space], *Etnicheskie rynki v Rossii: prostranstvo torga i mesto vstrechi*, pp. 86–105. Irkutsk: Izd-vo IGU.
- Grigorichev, K.V. (2016) "Migrant Localities: 'Gated Spaces' or 'Access Points'?", *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences* 9: 783–794.
- Grigorichev, K.V., Diatlov, V.I., Timoshkin, D.O., Briazgina, D.E. (2019) *Bazar i gorod: liudi, prostranstva, obrazy* [Bazaar and city: People, spaces, images]. Irkutsk: Ot-tisk.
- Herz, K., Munsch, C. (2019) "Dimensions of Multiplicity: New Perspectives on Turkish Muslim Community Centres in Germany as Relational Space", *Journal of Muslims in Europe* 8(2): 159–177.
- Kahera, A. (2007) "Two Disparate Ways of Islamizing. Public Spaces", *Space and Culture* 4(10): 384–396.
- Kalra, V.S. (2000) *From Textiles Mills to Taxi Ranks*. Aldershot.
- Kapustina, E. (2016) "Rynek islamskikh tovarov i uslug v Dagestane: Praktiki potrebleniia i obshchestvennye diskussii" [Market of Islamic goods and services in Dagestan: Consumption practices and public discussions], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 2: 176–202.
- Khalid, A. (2010) *Islam posle kommunizma: Religiia i politika v Tsentral'noi Azii* [Islam after communism: Religion and politics in Central Asia]. M.: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Kharvi, D. (2018) *Sotsial'naia spravedlivost' i gorod* [Social justice and the city]. M.: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Lefevr, A. (2015) *Proizvodstvo prostranstva* [Production of space]. M.: Strelka Press.
- Mukhametshina, N.S. (2014) "'Migrantskie' klasteri v sotsial'nom prostranstve goroda" ["Migrant" clusters in the social space of the city], *Izvestiia Samarskogo nauchnogo tsentra Rossiiskoi akademii nauk* 3(2): 638–642.
- Ragozina, S.A. (2020) "Ot 'nabludaemogo islama' k diskursivnoi traditsii: o kliuchevykh kontseptsiiakh zapadnoi antropologii islama" [From "observed Islam" to the

- discursive tradition: On the key concepts of Western anthropology of Islam], *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 167–185.
- Roy, O. (2018) *Globalizirovannyi islam: v poiskakh novoi ummy* [Globalized Islam: in search of a new ummah]. M.: Fond Mardzhani.
- Smetanin, F. A. (2015) “Rol’ musul’manskogo dukhovenstva v formirovanii obshchinnno-territorial’nykh otnoshenii (na primere Tomska)” [The role of the Muslim clergy in the formation of communal-territorial relations (using the example of Tomsk)], *Vestnik TGU. Istorii* 5(37): 143–149.
- Smetanin, F. A. (2022) “Religioznye lidery kak aktory proizvodstva islamskikh prostranstv Tomska” [Religious leaders as actors in the production of Islamic spaces in Tomsk], *Vestnik arkheologii, antropologii i etnografii* 2(57): 180–190.
- Soja, E. W. (2000) *Postmetropolis: Critical Studies of Cities and Regions*. Oxford: Blackwell.
- Sun, J., Zhang, S., Jic, M. (2019) “Revisiting the Impacts of Tourism from the Perspective of Social Space Production: an Ethnological Study of the Muslim Community in Sanya, Hainan Province, China”, *Current Issues in Tourism*: 1–18.
- Timoshkin, D. O. (2017) ““Rynok uekhal, ‘shankhaika’ ostalas”: otkryti veshchevoi rynok v Irkutske kak metafora osvoeniia simvolicheskogo prostranstva goroda” [“The market has left, the ‘Shanghaika’ remains”: An open clothing market in Irkutsk as a metaphor for the development of the symbolic space of the city], *Zhurnal sotsiologii i sotsial’noi antropologii* 1(20): 64.
- Timoshkin, D. O. (2018) “Vyzhivanie, ekzotika, pustota: evoliutsiia postsovetского otkrytogo rynka v gorodskikh narrativakh” [Survival, exoticism, emptiness: The evolution of the post-Soviet open market in urban narratives], *Sotsiologicheskii zhurnal* 4(24): 54–74.
- Werbner, P. (1996) “Stamping the Earth with the Name of Allah: Zikr and the Sacralizing of Space among British Muslims”, *Cultural Anthropology* 3(11): 309–338.
- Yarlykapov, A. (2019) “Divisions and Unity of the Novy Urengoy Muslim Community”, *Problems of Post-Communism*: 1–10.
- Yasmin, I. (2009) “Veiled in the City: The Politics of Form in the Urban Space”, *Journal of Arab and Muslim Media Research* 2: 23–38.

ИГОРЬ ПАНКОВ

## Антропология религиозной организации: пример прихода мечети «Ихлас» в Татарстане

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-3-4-449-490>

*Igor Pankov*

### **Anthropology of Religious Organization. A Case of the Ihlas Mosque's Parish in Tatarstan**

**Igor Pankov** — International Center for Islamic Studies, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russia). [pankov@almaqam.ru](mailto:pankov@almaqam.ru)

*How can a culture based on principles of openness and inclusion be formed in an organization? We will study the experience of the team of Insaf-hazrat, the imam-khatib of the regional mosque Ihlas (sincerity). The basic values of the leaders of the mahalla (community) served for constructing closed relationships among fellow believers and creating corporate culture with the elements that are characteristic of efficient innovative market companies. Under the new conditions, with the use of modern means of communication and social networks, the mosque has quickly accrued the status of a spiritual, social and cultural center, going beyond local boundaries. The article presents the results of the Ihlas's mosque parish organizational ethnography which relies on Edgar Schein's conceptual framework of theory of organizational culture. According to Schein's theory the deciphering of organizational culture phenomena should be carried out by "slow" qualitative research methods in three stages, corresponding to the three levels of the organizational culture formation model: artifacts, espoused values, and basic underlying assumptions. We then relate some elements of this mosque's corporate culture to the so-called "green" ideal type within the typology of the Clare Graves's spiral development theory.*

**Keywords:** corporative culture, parish, *mahalla*, imam-hatib, Tatarstan, organizational ethnography, Edgar Schein, Clare Graves.

## 1. *Ифтар* и другие артефакты<sup>1</sup>. Первый уровень исследования корпоративной культуры

**В** ПОСЛЕДНЮЮ треть месяца *рамадан* на вечерний намаз *ахшам* в мечети собирается людей больше обычного. Приходят заранее. Наливают воду в пластмассовый стакан из кулера, кладут в ладошку несколько фиников и садятся ждать *азан* (призыв на молитву). В этом году<sup>2</sup> значительно легче держать *уразу* (пост), время сдвинулось и часы поста сократились, но, так или иначе, шестнадцать часов без еды и воды дают о себе знать, поэтому все с нетерпением ждут выхода *муэдзина* (читающего *азан*) и начала *азана* — сигнала об окончании ежедневного поста. *Бабаи* (мужчины пожилого возраста) что-то негромко обсуждают, устроившись на скамейке рядом с вешалкой для верхней одежды и *чапанов* (халатов). Молодежь снует около кулера с водой и коробки с финиками, в их обязанности входит забота о пожилых прихожанах.

Судя по времени, уже пора. Из кабинета имам-хатыба выходит *муэдзин*, молодой *шакирд* (студент) мечети Рафгат, накидывает *чапан* и спортивной походкой спешит к *михрабу* (место ведущего молитву). Слышится звук подключения микрофона. «Раз, раз, — пауза, — *Аллаху акбар, Аллаху акбар...*», — затянул красивую мелодию *азана* Рафгат. Все, день поста закончился, можно начинать!

После молитвы все неспешно перемещаются в соседнее здание. По ступенькам поднимаются на второй этаж в *ифтархану* (зал для вечернего приема пищи — *ифтара*) прихода. Снимают перед порогом обувь, проходят в зал и рассаживаются за длинными столами. Помещение небольшое, разместиться могут не более 100 человек. Поэтому в планах команды Инсаф-хазрата, имам-хатыба мечети, построить отдельную *ифтархану* слева от входа в мечеть, там вполне достаточно места, и даже нашлись те, кто готов помочь со строительством.

1. В широком смысле артефакты — это все созданное человеком, не присущее природе. В данном случае речь идет об очевидных проявлениях культуры. См. *Шейн Э. Организационная культура и лидерство* / Пер. с англ. под ред. В. А. Спивака. СПб: Питер, 2002. С. 33.
2. Исследование корпоративной культуры прихода мечети «Ихлас» проводилось в течение двух полевых выездов в Республику Татарстан в 2022 и 2023 гг.



В этот раз я не застал Инсаф-хазрата<sup>3</sup> на мероприятиях *рамадана*. В течение всего священного месяца он во главе группы паломников на святой земле совершает *умру* (малое паломничество). *Ифтаром* руководит его помощник имам Сальман-хазрат, правая рука Инсафа. Они вместе учились в исламском институте в Казани, а теперь совместно руководят приходом в поселке Сидоровка, микрорайоне на окраине города Набережные Челны. Имамы — лидеры *махалли*<sup>4</sup>, люди молодые и хорошо образованные. Ведут курсы по арабскому языку, *таджвиду* (правилам чтения Корана), шариатским наукам и *акыде* (науке вероубеждения) в медресе при мечети, которое находится на первом этаже, под *ифтарханой*. Инсаф-хазрат в дополнение к своему посту настоятеля мечети служит заместителем имама-*мухтасиба*<sup>5</sup> по просвещению и активно участвует в жизни города. По возрасту они относятся к поколению Миллениум<sup>6</sup>, что, несомненно, отразилось на корпоративной культуре прихода. Мечеть «Ихлас» активно представляет себя в виртуальном пространстве, а в построении коммуникации внутри *махалли* и вне ее использует ресурсы социальных сетей и мессенджеров.

В *ифтархане* места за столом едва хватило на всех. В центре рядом с Сальман-хазратом — старейшины общины и *кунаки* (гости). В последние дни *рамадана*, в преддверии Ночи Могущества (*лайлат уль-кадр*), *ифтары* особенные, за их организацию

3. Хазрат — почетный титул религиозного деятеля в исламе, а также уважительное обращение к религиозному наставнику.
4. Под словом «*махалля*» мы подразумеваем мусульманскую общину с мечетью и духовенством, официально признанную властью в качестве прихода. О взаимозаменяемости понятий «приход» и «*махалля*» см.: Усманова Д.М., Михайлов А.Ю. Ислам и православие в поздней имперской России: институты и социально-правовой статус (на примере Волго-Уральского региона). Казань: Яз, 2014.
5. *Мухтасиб* — при Духовных управлениях мусульман Поволжья и других регионов России существуют административные единицы (*мухтасибаты*), объединяющие мечети, религиозные организации или общины определенной территории (город, район, округ, *махалли*). *Мухтасибаты* возглавляются *мухтасибами*. *Мухтасиб* утверждается в должности муфтием.
6. Поколение Миллениум (миллениалы, поколение Y, сетевое поколение, поколение «нект»). Люди, родившиеся в последние две декады XX в., примерно с 1981 по 2000 гг. В соответствии с социологической «теорией поколений» У. Штрауса и Н. Хоу, поколение представляет собой общественную группу людей, рожденных в один хронологический промежуток времени, испытавших одни и те же события и особенности воспитания с похожими ценностями. Особенностью поколения Y принято считать обширное влияние цифровых технологий на все сферы жизни человека. См. Howe, N., Strauss, W. (2000) *Millennials Rising: The Next Great Generation*. New York: Vintage Books.

от Аллаха ожидается дополнительная награда. Сегодня, например, таджикская диаспора *махалли* взяла на себя обеспечение и организацию мероприятия. На открытой кухне рядом с мечетью они приготовили большой казан плова, и теперь его ароматы наполняли *ифтархану*. Старший таджикской группы Закир вместе с *кари* (чтецом Корана) из Душанбе сидят за столом на почетном месте рядом с имамом. Иногда он встает со своего места и, на правах хозяина мероприятия, дает указания землякам, занятым раздачей плова: «Не забудьте оставить плов девочкам-*шакирдам*, которые внизу в медресе». У Закира небольшой бизнес, связанный с розничной торговлей, это позволяет ему оказывать поддержку *махалле* и регулярно делать пожертвования (*садака*). Предложение помочь со строительством новой *ифтарханы* с зимней кухней под несколько казанов как раз исходило от него.

Обычно на *ифтар* на первое подают *токмачлы аш* (куриный суп с вермишелью). Рядом на тарелочке, рассчитанной на несколько человек, кладут аппетитные кусочки вареной курицы, которые, как правило, быстро заканчиваются. Суп готовят прямо здесь, на кухне, женщины сидоровской *махалли*. Остальное — салаты, закуски, напитки и десерты — организуют партнерские кафе. По количеству и качеству блюд на столе можно в какой-то степени судить об организаторских способностях руководства мечети, об уровне участия и материальной поддержки со стороны членов общины. В городе можно услышать положительные отзывы об *ифтарах* сидоровской *махалли*.

Таджикские братья из больших чайников начали разливать черный чай. К нему на столе было приготовлено много разных сладостей. По завершении чаепития Сальман-хазрат представил *махалле* приглашенного *кари* и предложил ему почитать Коран. Его почтенный внешний вид и манера рецитации Священной Книги были восприняты с благоговением в *джамаате* (общине). Мы с хазратом стали обсуждать полиэтнический состав *махалли*. Действительно, община прихода мечети «Ихлас», насчитывающая примерно 1000 человек, состоит из татар, русских, таджиков, кыргызов, узбеков, и даже один грузин был, но уехал. «Это же благо, *альхамдулиллах*, то, что мы разных национальностей», — объяснил мне позднее Инсаф-хазрат. «Мы все братья мусульмане, и главный эффект — нет национализма. Ни одна нация не лучше другой, нет привилегированных». Ин-

кклюзивный подход — одна из причин комфортного пребывания в общине, в т.ч. он проявляется в практике чтения *хутбы* (проповеди), *вагазов* (наставлений) и *насихатов* (советов) на татарском и русском языке. Политика татарского муфтията обязывает читать проповедь на татарском языке<sup>7</sup>. Тем не менее хазраты стараются наиболее важные места в своих выступлениях повторять или произносить по-русски, на языке общения полиэтнического *джамаата*.

В завершение мероприятия хазраты обычно дают наставления, благодарят организаторов и тех, кто пожертвовал средства на проведение, иногда проводят короткие уроки по Корану. Если среди гостей *махалли* есть желающие выступить, то им предоставляется слово. На этот раз вместо привычного наставления общине был представлен видеоотчет по деятельности прихода за прошлый год<sup>8</sup>. Это был юбилейный год. В 2022 г. мечети «Ихлас» исполнилось 20 лет со дня открытия. В хорошо смонтированном 23-минутном ролике продемонстрированы организационные достижения прихода в цифрах и мероприятиях. За кадром голосом профессионального ведущего Сальман-хазрат рассказывает о том, что было сделано:

*Шакирды* мечети участвовали в соревновании чтецов Корана. *Махалля* заняла первое место в семейном лыжном забеге. Служители мечети участвовали в спектакле, приуроченном к празднованию 1100-летия принятия ислама Волжской Булгарией. В медресе при мечети провели мастер-классы по ораторскому искусству. Хазраты вели регулярные уроки на местном радио, давали интервью в тематических репортажах для «Челны-ТВ». Организовали 250 выездных *маджлисов* (собраний) и проводили регулярные *маджлисы* при мечети. Имам-хатыб свозил в *умру* три группы по 45 человек. Организованы детские воскресные школы для девочек, уроки по шариатским наукам и *акыде*. В медресе занимались две группы по чтению Корана и четыре по арабскому языку. Всего обучалось более 120 *шакирдов* в течение 650 часов учебных занятий. Организованная при мечети группа «Благочестие Ихсан» провела благотворительные акции

7. Пятничные проповеди в Татарстане будут проводиться на татарском языке // Духовное управление мусульман Республики Татарстан. 11.08.2016 [[http://dumrt.ru/ru/news/news\\_14527.html?curPos=20](http://dumrt.ru/ru/news/news_14527.html?curPos=20), доступ от 10.11.2023].
8. Деятельность мечети за 2022 год // Мечеть Ихлас. 15.01.2023 [<https://www.youtube.com/watch?v=PHrqgVD8ogM>, доступ от 10.11.2023].

на Курбан-байрам: распределили мясо жертвенных животных среди нуждающихся, в том числе немусульман. Более 600 человек получили поддержку. Группа занимается распределением *закята*, всех видов пожертвований (*гушра*, *фитра*, *фидья*) и другими благотворительными проектами, в том числе помогает другим мечетям с менеджментом их благотворительной деятельности. На средства, собранные как *фитр-садака*, добровольцы из общины в последние дни месяца *рамадан* развозят продуктовые наборы по семьям нуждающихся<sup>9</sup>.

*Ифтар* подошел к концу, и по указке Сальман-хазрата все стали расходиться. Большинство прихожан после *ифтара* возвратились в мечеть. До ночного намаза *ясту* и следующих за ним молитв *таравих* и *витр* оставалось около часа, есть время немного отдохнуть перед продолжительной службой. Кто-то стал читать Коран, бесшумно шевеля губами. Остальные молча ждали *азан*. После намаза расходиться не спешили; приветствовали друг друга, коротко общались. Утренний намаз *фаджр* в последние дни *рамадана* 2023 г. «заходил» ближе к 2 часам, и мечеть после *таравиха* не закрывалась, в ней оставались те, кто продолжал выполнять свои индивидуальные задания (*вирды*, *зикры* и *нафиль-намазы*), вплоть до утреннего приема пищи (*сухура*) и утренней молитвы<sup>10</sup>.

9. *Закят* — ежегодный обязательный налог, который исламское право предписывает выплачивать мусульманину со своего имущества и доходов. *Гушр-садака* — вид милостыни, который выплачивается с урожая в размере одной десятой части. Выплачивать его должны те, кто имеет свой огород и выращивает овощи, фрукты или выкачивает мед. *Фитр-садака* — милостыня разговения, которая является заключительным условием принятия поста в священный месяц *рамадан* и должна быть выплачена нуждающимся мусульманам до наступления праздника *Ураза-байрам*. *Фидья-садака* — мусульманская милостыня, которая выплачивается за пропущенные дни поста в священный месяц *рамадан*.

10. *Таравих* — желательный намаз, который совершается в месяц *рамадан* после обязательной ночной молитвы и длится до появления зари. *Вирд* — чтение в определенное время аятов Корана и молитв, а также регулярное поминание Прекрасных имен Аллаха. *Вирдом* называются также задания в виде молитв, которые суфийский шейх дает своим мюридам. *Зикр* — исламская духовная практика, заключающаяся в многократном произнесении молитвенной формулы, содержащей прославление Аллаха. *Нафиль* — дополнительные необязательные обряды.



**Рис. 1. Мечеть «Ихлас» в Ночь Могущества. Фотография автора 18.04.2023**



**Рис. 2. Сидоровская махалля на ифтаре. Фотография автора 15.04.2023**

## **2. Методологические основы исследования. Теория организационной культуры Э. Шейна**

В приведенном выше описании одного эпизода из жизни прихода мечети «Ихлас» можно рассмотреть очевидные проявления культуры этой религиозной организации. Мы находимся на самом по-

верхностном уровне понимания культуры — уровне «артефактов». Он включает все те феномены, которые можно увидеть, услышать и почувствовать при вхождении в группу с незнакомой культурой. Прежде чем продолжать двигаться вглубь понимания культуры, нам следует обосновать выбор исследовательской оптики.

Настоящее исследование деятельности религиозной организации выполнено в русле научной дисциплины «корпоративная антропология». В данном случае автор выступает в роли антрополога и предлагает читателю познакомиться с одним из способов изучения корпоративной культуры группы, в роли которой выступает *махалля* — приход мечети поселка Сидоровка, одного из микрорайонов Набережных Челнов. В качестве теоретической основы выбрана методология исследования корпоративной культуры, предложенная заслуженным авторитетом в области организационного развития Эдгаром Шейном (1928–2023) в его наиболее цитируемом труде «Организационная культура и лидерство»<sup>11</sup>. Выбор сделан не случайно. Обладая богатой практикой консалтинга крупных коммерческих компаний, Шейн придавал этнографическому методу изучения культуры первостепенное значение. Только посредством включенного наблюдения можно проникнуть в самую суть понимания культуры организации, которую он определяет как

паттерн коллективных базовых представлений, обретаемых группой при разрешении проблем адаптации к изменениям внешней среды и внутренней интеграции, эффективность которого оказывается достаточной для того, чтобы считать его ценным и передавать новым членам группы в качестве правильной системы восприятия и рассмотрения названных проблем<sup>12</sup>.

В культуре организации по Шейну существуют три уровня, соответствующие той или иной степени очевидности культурного явления для наблюдателя. Уровень «артефактов» объединяет зримые культурные проявления организации, то, что в философско-семиотической системе Ю. Лотмана называется «вторичны-

11. Книга Э. Шейна «Организационная культура и лидерство» издана в трех редакциях. На русском языке в 2002 и 2007 гг. вышли две последние из них. К изучению рекомендуется последнее 3-е издание, т.к. в нем наиболее полно отражен практический опыт автора в проработке методов анализа, дешифровки и изменения корпоративной культуры.

12. Шейн Э. Организационная культура и лидерство. С. 31.

ми моделирующими системами»<sup>13</sup>. Сюда включены: архитектура и дизайн окружающих пространств; язык общения; стиль, воплощаемый в одежде, манере общения, эмоциональной атмосфере, мифах и историях, связанных с организацией; описание принятых ценностей; внешние ритуалы и церемонии, а также видимое поведение группы и соответствующие организационные процессы. Одна из особенностей этого уровня — «его просто наблюдать, но крайне сложно истолковать»<sup>14</sup>.

Культура организации продолжает себя манифестировать на следующем уровне — уровне провозглашенных ценностей, норм и правил поведения. То, что в значительной степени предопределяет феномены уровня «артефактов». Члены группы стремятся говорить и соизмерять свои поступки в соответствии с провозглашенными ценностями, сформулированными в официальных текстах, представляемых организацией. Вместе с тем ценности этого уровня могут отражать лишь амбиции и стремления руководства в достижении желаемого состояния. Культура становится объяснимой, когда наблюдатель выходит на уровень «базовых представлений» — это третий, самый глубокий уровень культуры. Базовые представления, подобно привычным теориям, не вызывают у нас возражений или сомнений, и потому изменение их крайне затруднительно.

Если исследователь не сумеет расшифровать паттерн базовых представлений, он не сможет ни правильно истолковать артефакты, ни дать реальную оценку принятым группой ценностям. Иными словами, сущность культуры группы можно установить лишь на уровне базовых представлений, лежащих в основе ее деятельности<sup>15</sup>.

В результате последовательного прохождения уровней культуры исследователь формирует культурную парадигму группы, представляющую схему взаимосвязей ключевых базовых представлений, лежащих в основе внешних проявлений<sup>16</sup>. Достигнув необходимого уровня анализа, заинтересованное лицо (руководитель, консультант, исследователь) может определить тип или ценност-

13. Более подробно см. *Лотман Ю.М. Проблема знака в искусстве [1964] // Лотман Ю.М. Об искусстве. СПб.: Искусство-СПб, 2000.*

14. *Шейн Э. Организационная культура и лидерство. С. 36.*

15. Там же. С. 43.

16. См. Там же. С. 52, 59.



ный уровень организации (см. раздел «заключение») и, если необходимо, разработать корректирующие мероприятия или программу развития, которая, возможно, приведет к трансформации элементов корпоративной культуры.

Важным слагаемым успешного проекта по изучению или дешифровке организационной культуры является выбор степени участия исследователя и его статуса. Концептуальное заключение Э. Шейна касательно исследовательских подходов сводится к двум моделям: клинической и этнографической. Этнографический подход подразумевает продолжительное наблюдение повседневности, при котором само взаимодействие с представителями исследуемой культуры сведено к минимуму, и этнограф, как правило, пытается сохранить систему неизменной.

Клиническая же модель подразумевает активное взаимодействие исследователя с носителями культуры. «Вы поймете систему лучше всего в том случае, если попытаетесь изменить ее», — утверждает Эдгар Шейн. Тем не менее даже исследование в рамках этнографического подхода редко когда заканчивается сохранением этного<sup>17</sup> статуса наблюдателя. Процесс сбора материалов в социальной/культурной антропологии подразумевает включенное в социальное пространство наблюдение и налаживание необходимых взаимодействий с информаторами, что, в свою очередь, потребует от исследователя установления личных отношений и, как следствие, в какой-то степени воздействия на исследуемый социальный мир и его культуру, особенно когда антрополог изучает корпоративную культуру небольшой организации. В этом случае взаимовлияние неизбежно. По мере погружения в исследовательский процесс корпоративный антрополог начинает занимать определенную позицию в социальном пространстве организации, и от того, какая это позиция, будет зависеть степень его влияния на организационную культуру и качество ее дешифровки<sup>18</sup>.

17. Различение «эмных» и «этных» категорий культуры принадлежит лингвисту Кеннету Пайку (1912–2000). По аналогии с фонемикой и фонетикой в лингвистике Пайк предложил выделять в этнографическом описании два уровня: эмический (англ. *emic*) — уровень, соответствующий взгляду «изнутри» культуры, то есть взгляду информанта/инсайдера, и этический (англ. *etic*) — уровень аналитического описания, соответствующий взгляду «снаружи», то есть видению исследователя/аутсайдера.

18. Автор, проводя исследование корпоративной культуры прихода мечети «Ихлас», стремился придерживаться этнографического подхода и свести к минимуму свое влияние на культуру организации. Однако полностью избежать активного взаи-

### 3. Обоснование экономического подхода к антропологии религиозной организации

Вероятно, у читателя может возникнуть ряд вопросов касательно выбора методологии исследования. Релевантно ли рассматривать деятельность религиозной организации, представляющую одну из «традиционных религий»<sup>19</sup>, посредством экономических концептов и понятий? Корректно ли применять к исследованию религиозных организаций методологию теории организационной культуры, разработанную на основе опыта крупных коммерческих предприятий? Может ли обладать собственной корпоративной культурой религиозная организация в том случае, когда она является одним из элементов организационной структуры более высокого уровня, созданной для объединения и управления мусульманской общиной крупного региона, например Татарстана?

Здесь следует сразу отметить, что мы не сводим все аспекты религиозной деятельности к рыночным отношениям. Фокусируясь на корпоративной культуре прихода мечети, через призму которой мы показываем жизнь *махалли* в наши дни, мы подразумеваем незримое присутствие важнейшей для мусульманина духовной составляющей религии, собственно, самой веры человека в Бога, ее сакрального и эмоционального измерения, объединяющего людей в религиозную общину.

Термин «организационная культура» и ряд синонимичных ему понятий утверждается в языке общественных наук к началу 1980-х гг.<sup>20</sup> «Метафора компании как небольшого и относительно простого общества задала исследователям организаций определенную логику рассуждений: если организация — это общество, а общество обладает культурой, организация тоже должна иметь культуру или рассматриваться как культура», что стиму-

модействия и формализовать отношения с носителями культуры в этнографии организации не представляется возможным.

19. Анализ понятий «традиционная религия» и «традиционный ислам» более подробно см. *Островская-мл. Е.А.* Религиозная модель общества: Социологические аспекты институционализации традиционных религиозных идеологий. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2005; *Коллектив авторов* «Ислам, имеющий мирную и добрую сущность». Дискурс о традиционном исламе в среде тюрк-мусульман европейской части России и Крыма / Под ред. Р. И. Беккина. М.: НЛЮ, 2021.
20. Подробнее об историографии антропологии и организационной теории см. *Czarniawska, B.* (2012) "Organization Theory Meets Anthropology: A Story of an Encounter", *Journal of Business Anthropology* 1(1): 118–140.

лировало дальнейшие исследования социокультурных проблем организации<sup>21</sup>.

Важную роль в обосновании антропологического подхода в исследовании организационной культуры сыграла концепция науки о культуре Клиффорда Гирца. Определяя культуру как «исторически передаваемую систему значений, воплощенных в символах; систему унаследованных представлений, выраженных в символических формах, посредством которых люди передают, сохраняют и развивают свое знание о жизни и отношение к ней», Гирц расширяет границы антропологии и уравнивает объекты антропологического исследования. В качестве символических форм, знаков или символов, могут выступать акты социального поведения людей, имеющие место в рамках конкретной культуры. Культура — это паутина смыслов, а

ее анализ — дело науки не экспериментальной, занятой поисками законов, но интерпретативной, занятой поисками значений. Выявление и разъяснение значения — именно та цель, которую я преследую, когда разбираю внешне загадочные выражения социального<sup>22</sup>.

Таким образом, культура современных сообществ становится объектом исследования наравне с традиционной, что, в принципе, являлось выражением более широких тенденций развития гуманитарного знания в конце XX в. Методы, заимствованные из классической социокультурной антропологии, все чаще применяются в отношении групп людей, близких к нам.

Аппарат экономической науки для объяснения религиозных явлений применяется в научной дисциплине «экономика религии» и некоторых других смежных общественных науках уже достаточно давно. С теории Адама Смита (1723–1790) о конкуренции между религиозными деноминациями<sup>23</sup> начался так называемый *экономический империализм* — трансляция экономических категорий в социологию религии. Фундаментальная идея заключается в том, что религиозный рынок, на котором различные церкви конкурируют друг с другом в борьбе за верую-

21. Богатырь Н.В. Антропология организаций и сетевых сообществ: история и современность // Этнографическое обозрение. 2012. № 3. С. 4.

22. Гирц К. Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004. С. 11.

23. Более подробно см.: Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М.: Издательство «Эксмо», 2007.

щих, функционирует в соответствии с теми же принципами, что и любые другие рынки. Известные нам сегодня понятия микроэкономики религиозного поведения, одного из направлений исследований экономики религии, — «религиозная деятельность», «духовное потребление», «конкуренция между религиозными организациями», «религиозный рынок» и многие другие — стали неотъемлемой частью дискурса о религии.

Обосновывая экономический подход к изучению реалий российского ислама, Р. Беккин отталкивается от идей теории религиозной экономики (ТРЭ): «религиозное поведение является продуктом рационального выбора» и

выбор религии является рациональным действием и осуществляется на религиозном рынке, где применяются законы спроса и предложения, известные из экономической науки<sup>24</sup>.

Таким образом, продолжает он,

религиозная организация характеризуется как «религиозная фирма». Последняя, в свою очередь, определяется как социальное предприятие, основная цель которого состоит в том, чтобы создавать и поддерживать религиозные верования среди группы лиц<sup>25</sup>.

В работе мы рассматриваем самое общее определение организации — «объединение людей для достижения общих целей». В более узком значении организация — это искусственное объединение институционального характера, занимающее определенное место в обществе и предназначенное для выполнения более или менее ясно обозначенной функции. В этом смысле организация выступает как социальный институт с определенным статусом и рассматривается как стационарный объект. В таком значении слово «организация» употребляется по отношению, например, к предприятию, органу власти, добровольному союзу и религиозному сообществу<sup>26</sup>.

Другой важнейший термин нашего исследования — это понятие «культура организации» и другие синонимичные теоретиче-

24. Беккин Р. И. «Люди в верности надежные...»: татарские муфтияты и государство в России (XVIII–XXI вв.). М.: Новое литературное обозрение, 2022.

25. Там же.

26. Пригожин А. И. Методы развития организации. М.: МЦФЭР, 2003. С. 21.

ские конструкты: «корпоративная культура» и «организационная культура». Поскольку «приход мечети “Ихлас”» в организационной структуре Духовного управления мусульман (ДУМ) Татарстана является одним из подразделений самого нижнего уровня, мы разделяем понятие общей гетерогенной культуры — культуры организации или организационной культуры верхнего уровня — от корпоративной гомогенной культуры (субкультуры) локальных организаций, таких как приходы районных мечетей, несомненно, обладающих своими оригинальными механизмами достижения целей и, соответственно, некоторой культурной самобытностью. В этих местных низовых культурах роль приходского имама в формировании групповых ценностей и базовых представлений, как правило, определяющая. Имам-хатыб прихода, несомненно, включен в бюрократическую систему муфтията и находится под влиянием ее организационной культуры, но повседневная деятельность внутри общины, направленная на групповую интеграцию, требует от него большего, чем быть только «государственным служащим».

Культура гетерогенного предприятия вмещает в себя несколько субкультур, соответствующих различным функциональным подразделениям и неформальным группам, стратегия и паттерны поведения которых отличны друг от друга. Таким образом, в отношении религиозного предприятия регионального уровня ДУМ Татарстана, культура которого не монолитна и состоит из множества локальных и функциональных субкультур, будет использоваться термин «организационная культура», в отношении гомогенного локального/районного/микрорайонного/приходского уровня — «корпоративная культура».

В динамике культуры организации Э. Шейн видит «разрешение проблем адаптации к изменениям внешней среды»<sup>27</sup>, что вполне согласуется с тем, как определяет культуру К. Леви-Стросс:

культура — это комплекс отношений представителей той или иной цивилизации с миром, а социум — отношение тех же людей друг с другом<sup>28</sup>.

27. Шейн Э. Организационная культура и лидерство. С. 31.

28. Леви-Стросс К. Узнавать других. Антропология и проблемы современности. Москва: «Текст», 2016. С. 95.

Шейн для создания удобной модели исследования обходит вопрос социологии организации, концентрируясь на культурологическом анализе, а вероятнее всего подразумевает, что социум организации определяется границами организационной структуры. Хотя уже по результатам первых проектов по исследованию организационной культуры крупных предприятий антропологи выступили против того, чтобы рассматривать предприятие как закрытую систему и предложили включить в анализ «внешние» факторы. Цех рассматривался при таком подходе как отражение социальной структуры окружающего сообщества<sup>29</sup>.

### **Сетевое представление социального пространства *махалли***

По отношению к моделированию функционирования религиозных структур возможно применить концепты теории социального пространства П. Бурдьё<sup>30</sup>, но мне представляется, что в случае религиозного сообщества, объединенного вокруг мечети, концепция коммуникативных сетей может предложить наиболее адекватный способ картографирования социального пространства и объяснения структуры его взаимодействия. Коммуникативные сети учитывают реальную и виртуальную взаимосвязь участников сети, а задача исследователя состоит в выявлении видимых или же скрытых сетей взаимодействия индивидов и коллективов, связанных общими идеалами и интересами. Важнейшая функция сети — обмен и передача информации между участниками. В передаче того или иного учения и практики, на нем основанной, активную роль играют

29. Одними из первых этнографических исследований в области организационной культуры были Манчестерские исследования цехового уровня в 1930-х гг. Они расширили представления о предприятии как о закрытой системе. Была сделана попытка соединить анализ конкретной ситуации на уровне цеха и контекст социальных структур и процессов, происходящих в обществе. Этнография как метод исследования современной производственной организации перешла от теоретического обсуждения цеха и общества как готовых структур к анализу способов, которыми люди конструируют социальную реальность, пользуясь имеющимся у них в распоряжении культурным инструментарием и репертуаром. См. Романов П. В. Социальная антропология организации: история, эпистемология и основные методологические принципы // Журнал социологии и социальной антропологии. 1999. Том II. № 4. С. 102.

30. Более подробно см. Бурдьё П. Социальное пространство: поля и практики. СПб.: Алетеия, 2007.

посредники, которые не просто их передают, но переиначивают в соответствии со своим личным их пониманием, а также в стремлении облегчить их усвоение целевой аудиторией<sup>31</sup>. Такого рода функцию в махаллинской сети выполняет имам-хатыб. Он узловая фигура-идеолог сети, поддерживающий связь с другими участками сети — узловыми фигурами ее удаленных участков (*мухтасибат*, муфтият и т. д.). Посредством сети имам-хатыб транслирует общине узаконенную религиозную доктрину. Ключевые фигуры-узелки данной сети всегда окружены помощниками, исполняющими разного рода функции, необходимые для ее сохранения, распространения и процветания. Иными словами, внутри сети идет непрерывный обмен, как виртуальный (информационный), так и материальный, к примеру, когда речь идет о средствах, необходимых для содержания данного сообщества.

Центром нашей сети выступает мечеть, в т. ч. как материальный объект — активный участник сети (актант). Имам-хатыб, имамы-помощники и мечеть — центральные актанты сети в терминах акторно-сетевой теории<sup>32</sup>. Вокруг имам-хатыба Инсаф-хазрата и его помощника имама Сальман-хазрата существует команда ближайших сподвижников — тех, кто разделяет их ценности и обладает схожими представлениями. Команда чаще всего сопровождает имама при смене места службы и способна оказать существенное влияние на изменение корпоративной культуры новой *махалли*. В команду входят несколько соратников, часть из них составляет штатное расписание прихода, и есть те, кто помогает в управлении *махаллей* по собственной инициативе, чаще всего безвозмездно; ведут намазы, участвуют в организации мероприятий, проводят уроки, записывают обучающие ролики, организуют и проводят благотворительные акции.

На следующем уровне по удаленности от центра сети — мечети, сеть из рядовых членов *махалли* поселка Сидоровка. Это прихожане мечети и сочувствующие; люди, участвующие в програм-

31. Latour, B. (2005) *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, p. 35. Oxford: Oxford University Press.

32. Актант — термин из словаря АСТ, заимствованный из структуралистской семиотики А. Ж. Греймаса (1917–1992). Актант понимается как «предмет или существо, совершающее действие или подвергающееся действию». См.: Вахштайн В. Возвращение материального. «Пространства», «сети», «поток» в акторно-сетевой теории // Социологическое обозрение. 2005. Т. 4. № 1. С. 103.



мах социальной помощи населению, студенты образовательных курсов, участники социальных сетей и подписчики информационных каналов. Среди них обязательно будут наиболее активные участники сети — актанты, стоящие в центре участка сети, образованного данной социальной стратой (возрастной, этнической или другой).

Удаляясь от центра сети — мечети «Ихлас», — сетевая коммуникация *махалли* распространяется через посредников (имамов) к участкам сети вышестоящей в структурной иерархии инстанции — городскому *мухтасибату* и республиканскому *муфтияту*. Посредством коммуникативной сети корпоративная культура *махалли*, с одной стороны, находится под влиянием организационной культуры ДУМ Татарстана, с другой — во многом отражает поселковую и городскую социокультурную основу.

Сетевое устройство религиозной организации подразумевает открытость системы внешним влияниям и, следуя такому подходу в изучении корпоративной культуры *махалли*, нам следует учитывать городской социальный контекст, ведь религиозная община — лишь одна из структур, в которых протекает жизнедеятельность прихожан.



**Рис. 3. Пятничная молитва в мечети «Ихлас». Фотография автора 21.04.2023**



**Рис. 4. Сидоровские бабаи. Фотография автора 16.04.2023**

#### **4. Влияние внешних факторов на культуру организации: город Набережные Челны, поселок Сидоровка, сидоровская махалля**

Сидоровка, место расположения мечети «Ихлас», находится на юго-западе Набережных Челнов в составе Комсомольского района. Если вы въезжаете в город по федеральной трассе М7, которая соединяет Москву и столицу Башкортостана, город Уфу, со стороны Казани, то первое, что вам будет нужно сделать, — это переехать реку Каму по плотине Нижнекамской ГЭС. Двигаясь дальше уже по Казанскому проспекту, вы пересечете Альметьевский тракт и попадаете в Комсомольский район города. Слева по ходу движения у вас будет поселок ГЭС, а справа — поселок Сидоровка. С другой стороны границей Сидоровки служит речка Мелекеска. По переписи 2005 г. в поселке проживало около 13 000 человек. Достаточно существенную часть его занимает частный сектор.

При первом знакомстве с Набережными Челнами, вторым по численности городом Республики Татарстан, невольно возникает метафора — город «прямого пути». Действительно, весь город вытянулся по берегу реки Камы. Альметьевский тракт, под разными названиями проходящий через весь город, образует его центральную ось и основную транспортную артерию. Город обязан своим рождением и развитием крупнейшему предприятию тяжелой промышленности СССР и современной России — заво-

ду КамАЗ. Большинство жителей города так или иначе связали свою жизнь с заводом либо в роли строителей, приехавших сюда в начале 1970-х гг. на ударную комсомольскую стройку века и оставшихся здесь, либо в роли специалистов, тысячами работающих в огромных цехах автомобильного гиганта, расположенного на площади около 400 га. Однозначность выбора жизненной стратегии, завязанной на градообразующее предприятие и его обслуживающую инфраструктуру, вытянутое вдоль тракта физическое пространство города, невзрачная городская эстетика в сочетании со скромной культурной повесткой — все это вместе вызывает ассоциацию с чем-то прямым и предопределенным и, как следствие, «располагает к углубленной внутренней духовной работе».

Ландшафт физического пространства города, его архитектурное и эстетическое измерение, действительно вызывает уныние: потемневшие со временем постройки советской эпохи соседствуют с кварталами новой застройки — яркими и светлыми зданиями с разноцветными детскими площадками в центре дворов. Отдельного внимания заслуживает хаотично разбросанный по городу частный сектор — дома в разном стиле, стоящие за высокими заборами. В городском ретейле — типичная картина доминирования федеральных розничных сетей. «Пятерочки», «Магниты», «Ленты» давно вытеснили традиционный розничный сектор малого бизнеса во дворы и на задворки. Примечательной особенностью придорожной розницы главной транспортной артерии города можно отметить небольшого размера торговые центры с автотоварами и автоуслугами. Между ними располагаются многочисленные кафешки и рестораны, чаще всего с восточными названиями «Бахор», «Таджикистан» и т.д., в большинстве обслуживающие по стандартам рабочей столовой. Город вырос вокруг завода и пропитался заводской культурой.

Основы современного социального и культурного пространства города закладываются во второй половине XX в. и тесно связаны со строительством и запуском Камского автомобильного завода КамАЗ в 1970–1980-х гг. В то время для обеспечения быстрорастущего населения город застраивается вагонными городками и поселками. «Одноэтажные Челны», называют их местные жители, а сам город — «Бичегорск»<sup>33</sup>. Некоторые вагонные город-

33. Информант 1. Мужчина средних лет, житель пос. Сидоровка, практикующий мусульманин.

ки в будущем дадут названия районам города (Комсомольский, Автозаводской), который к концу 1980-х гг. перешагнет отметку в полмиллиона жителей. В административном делении города сложилась оригинальная традиция, породившая двойную адресацию. Микрорайоны города называются комплексами. В связи с этим каждый дом имеет официальный адрес по улице, используемый в паспорте, в графе «прописка», и так называемый строительный адрес по номеру комплекса, сохранившийся со времени строительства. Старожилы города в основном ориентируются по номеру комплекса, многие из них даже не помнят адреса по паспорту. В поселке Сидоровка помимо привычного для нас адреса на доме, например, проспект Карла Маркса, 13, есть еще адрес принадлежности «комплексу № 4» — С-4-13.

После распада СССР, когда государственный закон и порядок практически рухнули, социальная сфера претерпела глобальные изменения.

Распад ключевых институтов советского государства — командной экономики, советского государственно-правового аппарата и связанной к предприятиям системы социального благосостояния — сопровождался насильственным переделом активов и ресурсов<sup>34</sup>.

Вместе со сменой социалистической собственности на новые формы владения на сцену выходят новые герои — пацаны, бандиты — с их системами насильственного регулирования. Уличная и тюремная культура оказались единственной сохранившейся системой обычного права, рождавшей подобие нравственного регулирования. Криминальные структуры проложили путь к власти представителям других агрессивных культур — армии, спецслужб и правоохранительных органов. Как и члены группировок, силовики имели свои культурные представления, опирающиеся на милитаристское мировоззрение и на дуальную модель общества, разделяемого на своих и чужих, хороших и плохих парней, лояльных граждан и предателей.

На базе завода КамАЗ создается одно из первых акционерных обществ в стране. Большинство населения Набережных Челнов работает на градообразующем предприятии, как следствие — передел собственности, спад производства, простаивание мощностей

34. Стивенсон С. Жизнь по понятиям. Уличные группировки в России. Москва: Страна Оз, 2017. С. 55.

завода, общая неблагоприятная экономическая обстановка в стране порождают социальную турбулентность в городе. В 1990-е гг. Набережные Челны становятся одним из наиболее криминализованных городов страны. Волна преступности буквально захлестнула город. Самой известной группировкой, державшей в страхе весь город и активно гастроллирующей по территории России, была банда «Комплекс 29». Группировка внедрилась в систему реализации запчастей к грузовым автомобилям «КамАЗ». Впоследствии «двадцатидевятники» установили более существенный финансовый контроль над группой предприятий ОАО «КамАЗ».

Молодежные группировки из дворовой шантрапы, сводящей счёты со всеми без разбора, кто оказался в чужом районе (комплексе), превращаются в организованные преступные сообщества, занимающиеся преступной деятельностью на другом уровне<sup>35</sup>.

Поселок Сидоровка, будучи окраиной города, несомненно, испытал на себе негативное влияние «всех прелестей» лихих 1990-х гг. Последствия этого бурного периода в жизни города можно наблюдать и сегодня. На улицах можно встретить гопников и сильно пьющих людей, а иногда, особенно в праздники, группы агрессивно настроенной молодежи.

Население Сидоровки по национальному составу вероятнее всего соответствует среднегородским значениям. Известно, что на великую стройку СССР в 1970-е страна призвала представителей 70 национальностей. По данным всероссийской переписи населения 2010 г., многонациональный состав города занимает не более 10 %, остальную, доминантную часть делят два народа — татары (47,4 %) и русские (44,8 %), при этом наблюдается незначительное увеличение доли татарского населения.

Сложно сделать точные выводы о количестве практикующих мусульман в поселке. По мнению Сальман-хазрата, в мечеть регулярно приходят порядка 250–300 человек, а на праздники в разы больше. Наверное, с большой вероятностью можно сказать, что община мечети «Ихлас» составляет 1000 человек, то есть примерно 7 % населения поселка. Молодежи в *махалле* значительно больше, сказались ковидные ограничения. Инсаф-хазрат рассказывает:

35. Бушуев А. С. Криминальная активность молодежи г. Набережные Челны в 1985–2005 годах // Вестник Чувашского университета. 2011. № 4. С. 27–30.

Можно сказать, что наш приход молодой. *Бабаи* (65+) и *абыи* (50–65) вместе составляют не больше 25%. Мы — молодежный *джамаат*, часто собираемся вместе, пьем чай, беседуем, иногда в настольные игры играем. Но у нас в *махалле* есть вообще-то все: в пятницу многие женщины приходят на намаз с детьми, и мы своих детей приводим; по воскресеньям в медресе уроки для девочек от 6 до 12 лет; студенты из соседнего колледжа приходят — и не только на *джумга* (пятничный намаз), они вообще активно участвуют в жизни *махалли*. В национальном отношении в основном татары, много обрусевших татар, которые не знают татарский язык, братья со Средней Азии, т.к. здесь рядом рынок «Закамье», даже несколько русских мусульман есть<sup>36</sup>.

Одна из центральных проблем большинства приходов Татарстана — противостояние ханафитских и салафитских *джамаатов*. Прозелитская деятельность эмиссаров и сторонников «чистого ислама» особенно заметна была в социально неблагополучной среде, в связи с чем проблема взаимоотношений представителей двух религиозных доктрин внутри *махалли* в той или иной степени была и остается актуальной для мечетей Набережных Челнов. Многие челнинцы до сих пор хорошо помнят историю скандально известного на всю страну набережночелнинского медресе «Йолдыз», называемого в народе «ваххабитской кузницей кадров»<sup>37</sup>. Сидоровской *махалле* повезло.

Какие-то незначительные вопросы возникали, но совсем мало. Относительно следования одному *мазхабу* (религиозно-правовой школе ислама) я запустил в свое время цикл лекций «Ханафитский *фикх* через *хадисы*». Мы сделали упор на объяснение и доказательства ханафитского *фикха*. Лекции, *альхамдулиЛлах*, были хорошо приняты, и проблем как таковых не возникало. Все-таки за нами основательно закрепился статус, что мы *ханафиты*, *матурудиты* и суфии. В городе в салафитских кругах мы как «крас-

36. Из интервью с Инсаф-хазратом 17. 06.2023.

37. Подробнее см.: Снос медресе «Йолдыз»: из «кузницы ваххабитских кадров» Басаева и Хаттаба сделают Исламский культурный центр // Реальное время. 22.09.2016. [<https://realnoevremya.ru/articles/43434>, доступ от 15.06.2023]; *Вольнская Е.* Загадки медресе «Йолдыз» // Челны ЛТД. 1999. 24 июня; История медресе «Йолдыз» // Челны ЛТД. 23.09.1999.

ная тряпка для быка», поэтому они стараются не посещать наши намазы, может быть, иногда, проездом или специально на *ифтары*<sup>38</sup>.

Несомненно, существует много тех, кто посещает мечеть от случая к случаю, в сложные жизненные моменты, когда случается несчастье и обратиться с просьбой больше уже не к кому. Существует также отдельная группа сочувствующих, в жизнь которых мечеть внесла что-то запоминающееся, чему способствует активная благотворительная деятельность прихода. Например, в 2023 г. по программе *фитр-садака* поддержку продуктами наборами получили 500 жителей поселка. Многие из них придут в дальнейшем в мечеть выразить свою благодарность.

## 5. История прихода мечети «Ихлас». Лидерство. Провозглашаемые ценности

*Приходите, приходите опять.  
Кто бы вы ни были, верующие, неверующие, еретики  
или язычники. Даже если вы уже обещали сто раз и  
сто раз нарушили обещание, эта дверь — не дверь  
безнадежности и уныния. Эта дверь открыта для  
каждого, приходите, приходите как есть*<sup>39</sup>.  
Джалал ад-Дин Руми

Мечеть «Ихлас» в поселке Сидоровка единственная. В Набережных Челнах насчитывается в общей сложности 15 мечетей микро-районного уровня и одна строящаяся соборная мечеть «Джамиг». Среди них есть уникальный объект, самая маленькая мечеть мира, внесенная в книгу рекордов Гиннесса — мечеть «Мисбах», миниатюрная копия казанской «Кул-Шариф». Ее вместимость всего 10 человек.

Одним из инициаторов постройки сидоровской мечети в 2001 г. выступил уважаемый Харис-бабай. Сейчас ему 92 года, но он все так же регулярно посещает мечеть и активно участвует в ее делах. По специальности он строитель, поэтому смог профессионально спроектировать здание и организовать строительные работы.

38. Из интервью с Инсаф-хазратом 17. 06.2023.

39. Этот *маснави* (жанр и форма поэзии) великого персидского поэта-суфия Джалал ад-Дина Руми предложен Инсаф-хазратом в качестве метафоры тех ценностей корпоративной культуры прихода, которым он придает наиважнейшее значение. См. Руми. Д. Сокровища воспоминания. М.: Ганга, 2017. С. 175.



Мечеть строилась на средства, собранные с местных жителей. Добрую память оставил о себе талантливый хирург, бывший главврач БСМП Ирек Гасымович Ишкинеев.

Будучи потомком просвещенных мулл, Ирек Гасымович взялся за строительство мечети в поселке Сидоровка. Она была воздвигнута за рекордно короткий срок для города и республики — десять месяцев — благодаря пониманию и безвозмездной поддержке многих простых граждан и руководителей предприятий... Очень многое он сделал для религии ислам в Набережных Челнах. В Татарстане есть всего два человека — Галимулла-хазрат в Казани и наш Ирек-абый, — которые сумели построить мечети за весьма короткий период. Благодаря своим организаторским способностям Ирек-абый нашел источники финансирования, и в поселке Сидоровка появилась своя мечеть. А ход строительства сам контролировал. О чем это говорит? До сих пор жива в нем хорошая хозяйская жилка, проявившаяся еще в молодые годы. В итоге у прихожан появилась не только мечеть, но и была создана *махалля*, как единая семья. И в этом — большой духовный порыв Ирек-абыя<sup>40</sup>.

Открытие мечети в 2002 г. стало знаменательным и долгожданным событием для местных жителей, поскольку в этой части города нет культовых сооружений. Через 20 лет, во время пандемии, мечеть основательно реконструировали полностью за счет пожертвования местного благотворителя.

С 2008 г. имам-хатыбом мечети служил Ильназ-хазрат. Именно с его назначением на позицию имама в приходе навели должный порядок и стали задумываться о развитии. Предыдущие имамы сменялись несколько раз, и при них сложно было говорить о порядке. Одной из главных инициатив нового хатыба была организация образовательных программ, ставшая одним из ключевых факторов развития и укрепления *махалли*. «Он дал хороший старт», — рассказывает историю мечети Сальман-хазрат, который заступил на позицию имам-*наиба* (помощника имама) в мае 2017 г.

В 2020 г. на позицию имам-хатыба назначают Инсаф-хазрата. Он сменил Ильгиз-хазрата, проработавшего руководителем при-

40. Подробнее см.: Ишкинеев Ирек Гасымович — «Гордимся тобой, отец!» // Лига выпускников Казанского государственного медицинского университета [<https://www.lvkgmu.ru/doxs/ishkineev-kn.html>, доступ от 14.06.2023].

хода около двух лет. Харизматичный лидер, нацеленный на объединение *махалли* вокруг мечети, команды имамов-помощников и своих ближайших друзей-соратников, привносит в культуру организации новые элементы. *Махалля* как сообщество единоверцев во главе с новым хатыбом выходит на новый уровень общинной жизни. Посредством вовлечения рядовых членов *махалли* в организационную жизнь прихода — участие в благотворительных проектах и других видах деятельности прихода, забота о мечети, продолжение развития образовательных проектов, организация совместного досуга и многого другого — имаму удалось создать высокий уровень «общинного измерения» (*communal dimension*) религиозности<sup>41</sup>.

Ниже в нескольких цитатах из интервью с Инсаф-хазратом собраны некоторые из провозглашенных им ценностей.

Я всегда говорю, что мы все братья, но работа есть работа. У нас всегда соблюдается субординация. Со всеми, с кем бы мы ни работали (а мы приглашали и других имамов, они работали с нами какое-то время, потом уходили, кто в бизнес, кто в другие сферы деятельности), со всеми мы дружим. В наших проектах они принимают самое активное участие.

Мы всегда следуем аяту Священного Корана — «О верующие! Подчиняйтесь Аллаху, подчиняйтесь Посланнику и вашим руководителям» (Коран 4:59)<sup>42</sup>. Мы обязаны подчиняться нашей религиозной власти, будь то муфтий, *мухтасиб* или *кадий* (судья), конечно же только в благом. В этом подчинении есть великий смысл, который в итоге приводит к подчинению Аллаху и его Пророку. Это искреннее подчинение, не ради похвалы. В этом есть наша корпоративная этика. И вот еще, на один аят мы опираемся — «... советуются друг с другом в делах [и не спешат принимать решения]» (Коран 42:38). Мы действительно собираемся и обсуждаем. Мы можем иметь разные взгляды на определенные вопросы. Конечно, по ша-

41. Р. Старк и Ч. Глок в концепции многомерной религиозности предлагает учитывать «общинное измерение» (*communal dimension*), подразумевая под ним степень вовлеченности человека в отношения с единоверцами от минимальной до состояния тесных взаимоотношений в религиозной общине. См. Glock, Ch. Y., Stark, R. (1968) *American Piety: The Nature of Religious Commitment*. Berkeley: University of California Press.

42. В работе используется перевод Корана, выполненный под эгидой Духовного управления мусульман Республики Татарстан. См.: *Калям Шариф*. Перевод смыслов. Казань: Издательский дом «Хузур» — «Спокойствие», 2020.

риатским вопросам мы едины. У нас ханафитский *фикх* (мусульманское правописание) и матуридитская *акыда*. От этого мы не отходим и не отойдем, *ин ша Аллах!* Но по вопросам внутренним мы всегда общаемся, мы можем не прийти к единому мнению сразу, но потом обязательно находим консенсус. Нам важно, чтобы дело наше шло!<sup>43</sup>

В теории организационной культуры Э. Шейна лидеру отведена основополагающая роль при рождении и формировании культуры организации. Его взгляды, ценности и представления определяют ценности и представления группы, исходя из которых она решает проблемы адаптации к внешней среде и внутренней интеграции. Положительный групповой опыт при решении этих проблем приводит к тому, что некоторые из ценностей, некогда провозглашенных основоположниками и лидерами, способствуют снижению неопределенности в критических областях функционирования группы.

Сохранение верности этим ценностям приводит к их трансформации в самоочевидные представления, подкрепляемые набором вербализованных убеждений, норм и правил поведения<sup>44</sup>.

Если принятию ценностей не предшествует приобретение группового опыта, как это часто бывает, когда в коллективе устанавливаются ценностные ориентиры «сверху», ценности такого рода будут являться «провозглашаемыми/заявленными ценностями», которые достаточно точно определяют, что будет говорить людьми в целом ряде ситуаций, но могут не соответствовать тому, что они будут делать.

Ценности могут обсуждаться и оспариваться, люди могут принимать и не принимать их. Базовые же представления кажутся им чем-то настолько очевидными, что человек, не обладающий ими, считается безумцем, что приводит к его автоматическому удалению из группы<sup>45</sup>.

43. Из интервью с Инсаф-хазратом 17.06.2023.

44. Шейн Э. Организационная культура и лидерство. С. 38.

45. Там же. С. 35.

Если предложение лидера оказывается удачным и не утрачивает своей действенности, тогда то, что некогда являлось представлением лидера, становится со временем коллективным представлением. После того как вследствие подобных процессов сложится целая система коллективных базовых представлений, она начнет функционировать и как когнитивный защитный механизм для индивидуальных участников группы, и для группы в целом<sup>46</sup>.

И далее, продолжает Э. Шейн:

Если провозглашаемые ценности отвечают основополагающим представлениям, то их словесное выражение в форме принципов работы способствует консолидации группы, являясь средством самоидентификации и выражением сути миссии<sup>47</sup>.

Служащие прихода сидоровской мечети не скрывают свои симпатии к новому руководителю:

Мечеть — точка сборки, а Хазрат (Инсаф) создает атмосферу в *махалле*. Он в эпицентре событий, и все вертится вокруг него. Он включен, полностью включен в деятельность и эмоционально переживает за людей. У него все это хорошо развито. Он всегда беспокоится о людях», — рассказывает дежурный мечети «Ихлас».

И далее:

Для него всегда важен *джамаат*, мечеть и *джамаат*. Он не требует высокой религиозности. Кто пойдет за ним, если внимание будет только к высокодуховным? Кругом обычные мусульмане, они много работают. Есть человек, какой он есть, с его стремлениями, и он пытается его привлечь таким, какой он есть. Не требует от него ничего, но если есть запрос, то он включается и в нем просыпается имам-наставник<sup>48</sup>.

46. Там же. С. 43.

47. Там же. С. 39.

48. Информант 2. Мужчина средних лет, служащий мечети, русский, практикующий мусульманин.

Индивидуальные качества хатыба способствуют формированию организационной среды, в которой люди с разным мышлением, религиозным опытом и образованием могут работать вместе и максимально использовать свой потенциал для достижения целей организации. Таким образом, в культуру организации проникают принципы инклюзии, что предполагает признание прав другого человека и соблюдение принципов социальной справедливости. Н. Плесс и Т. Маак определяют следующие базовые принципы инклюзивной культуры: принцип признания, принцип взаимного понимания, принцип множества точек зрения и взаимных возможностей, принцип доверия, принцип целостности и принцип межкультурной моральной точки зрения<sup>49</sup>.

Роль имам-хатыба как лидера сидоровской *махалли* и руководителя прихода не сводится лишь к менеджменту организации. Высокий уровень включенности, о котором говорит окружение имама, — следствие не только профессиональных навыков и материальной мотивации. Здесь уместнее говорить о таких функциях религиозного лидера, как служение Богу и миссия духовного наставничества. «Пока Всевышний Господь дает возможность стоять на *минбаре* (трибуна в мечети) и проповедовать Его Слово, то никогда по своей воле от этого отказываться нельзя! Здесь по-другому никак. Поэтому это не работа, а служение Всевышнему Аллаху», — объясняет Инсаф-хазрат.

Эмпатия, забота о прихожанах, безвозмездная помощь, неформальные взаимодействия, просто дружба и любовь ради Аллаха являются слагаемыми, из которых складываются тесные махаллинские взаимоотношения и вовлеченность прихожан и служащих в приходскую жизнь. В центре этих процессов стоит фигура имам-хатыба. Его личные качества (базовые представления по Шейну), в основе которых искреннее (*ихсан*) служение Аллаху Всевышнему, проецируются на культуру *махалли* и постепенно формируют стабильные элементы корпоративной культуры.

49. Pless, N.M., Maak, T. (2004) "Building an Inclusive Diversity Culture: Principles, Processes and Practice", *Journal of Business Ethics* 54: 129–147.



**Рис. 5. Махалля слушает поздравление с праздником Ураза-байрам Инсаф-хазрата из Мекки. Фотография автора 19.04.2023**



**Рис. 6. Наставления имама Сальман-хазрата во время таравих-намаза. Фотография автора 15.04.2023**

## 6. Приход мечети Ихлас как субъект экономической деятельности. Ключевые компетенции и элементы корпоративной культуры

*Призывай к пути твоего Господа  
с мудростью и прекрасным увещеванием (Коран 16:125)  
(слоган прихода мечети «Ихлас»)*

«Методы религиозной деятельности должны быть актуальными и отвечать вызовам современного общества», — начинает свой рассказ о деятельности прихода Сальман-хазрат. Он подготовил специально для нашей встречи профессионально сделанную презентацию. На более чем двух десятках слайдов подробно представлены официальная структура и штатное расписание, виды деятельности, результаты, проекты и много всего такого, что не всегда ждешь от презентации коммерческой компании, и уж тем более, если эта компания — приход небольшой микрорайонной мечети. Единая стилистика текстов, таблицы и графики иллюстрируют системный подход к брендингу и коммуникациям со стороны менеджмента — служителей прихода. В уголке каждого слайда вставлен симпатичный логотип.

В презентации представлены основные виды деятельности религиозной организации прихода мечети «Ихлас»:

- Просвещение и проповедь (*дагват*): распространение исламского религиозного учения, повышение уровня религиозной образованности среди мусульман, повышение уровня культурной и религиозной нравственности.
- Социально-общественная: организация и проведение религиозных обрядов (*маджлисов*, церемоний именнаяречения и бракосочетания), консультации специалистов по вопросам создания и сохранения семьи и семейных ценностей, благотворительность, организация мусульманских праздников.
- Работа с прихожанами: социальная интеграция, религиозное воспитание прихожан мечети.
- Поддержка и развитие инфраструктуры прихода: обеспечение комфортных условий, отвечающих современным меркам для прихожан мечети, создание культурного центра для жителей пос. Сидоровка<sup>50</sup>.

50. Из презентации Сальман-хазрата о деятельности прихода мечети «Ихлас» 25.05.2021.



По моей просьбе в презентации прихода как компании несколько больший акцент сделан в представлении мечети «Ихлас» в виртуальном пространстве — одном из наглядных артефактов корпоративной культуры и конкурентном преимуществе на религиозном рынке. Действительно, сегодня сложно представить эффективное взаимодействие религиозного сообщества вне сети Интернет не только в транснациональном аспекте, но и на уровне локальной общины. Социальные формы коммуникации посредством интернета (социальные медиа) обладают колоссальным управленческим потенциалом и во многом определяют успех проекта практически в любой сфере деятельности. Менеджмент религиозной организации здесь не исключение. Правильно организованный способ сетевого взаимодействия и наличие сетевых ресурсов позволяют религиозной организации обеспечивать максимально широкий охват аудитории и достигать своих целей. С другой стороны, по мнению корпоративных антропологов, виртуализация деятельности — признак открытой культуры<sup>51</sup>.

Мечеть «Ихлас» достаточно широко представляет себя в виртуальном пространстве: новостные странички во ВКонтакте и *Instagram*<sup>52</sup>; три канала в *YouTube* — просветительский *Ihlas Production*, информационный «Ихлас» и поэтический канал «Душевные стихи»; чаты в *WhatsApp*. Специально для производства актуального и современного контента на базе мечети создана студия звукозаписи. Что дает мечети «Ихлас» освоение виртуального пространства?

Постоянная связь с прихожанами мечети и мусульманами города, расширение географии религиозной деятельности, сближение и объединение людей, продуктивная организация и проведение благотворительных проектов мечети, — отмечает в презентации Сальман-хазрат.

На сегодняшний день приход мечети «Ихлас» обладает значительным сетевым ресурсом волонтерских групп, объединенных чатами в *WhatsApp*, не зря к руководству прихода обращаются другие религиозные предприятия для организации благотворительных проектов. Доказав свою эффективность на деле, вирту-

51. Более подробно см.: Крамер И., Браун Д. Как управлять корпоративным племенем. Прикладная антропология для топ-менеджера. М.: Альпина Паблшер, 2020.

52. Социальная сеть запрещена в РФ.

альная сетевая коммуникация, как один из элементов открытой современной культуры и поколенческий навык лидеров *махалли*, закрепляется и становится элементом корпоративной культуры организации, а также положительно сказывается на социальном капитале компании.

В сидоровской *махалле* большое внимание уделяется образовательным проектам, как уже отмечалось выше. Это еще одна важная составляющая успешной стратегии развития прихода мечети «Ихлас». В действующем при мечети медресе проводится групповое и индивидуальное обучение детей, молодежи, людей среднего и почтенного возраста. Такой широкий охват вне зависимости от возраста, гендера и этнической принадлежности — наглядный маркер инклюзивной культуры. Студенты курсов медресе в дальнейшем становятся активными участниками приходской деятельности, работают волонтерами в благотворительных проектах и на праздниках, помогают с обустройством инфраструктуры и многое другое.

Инклюзивный характер корпоративной культуры в секулярном представлении в том числе подразумевает гендерное равенство прав и обязанностей, что невозможно осуществить в исламской общине, соизмеряющей свои правила жизни с нормами шариата. В ханафитском *мазхабе* посещение женщинами коллективных намазов является нежелательным (*макрух*), тем не менее, в мечети «Ихлас» женщины имеют свой отдельный зал для молитвы, как, впрочем, и в большинстве татарских мечетей. На молитву женщин приходит значительно меньше мужчин, поэтому в приходе договорились, что на пятничную молитву они уступают свой зал в мечети мужчинам, а сами молятся в приходском медресе. Довольно много женщин в будние дни приходит со своими требами к имаму, его помощникам и дежурному служителю. В пост месяца *рамадан* и в мусульманские праздники участие женщин особенно заметно. Они собирают инициативную группу, распределяют обязанности, готовят еду и накрывают столы на *ифтаре*, наводят порядок в помещениях. Инсаф-хазрат много внимания уделяет присутствию женщин на молитве. Взаимная религиозная поддержка в семье, по его мнению, только на пользу верующему<sup>53</sup>.

53. Информант 2. Мужчина средних лет, служащий мечети, русский, практикующий мусульманин.

У нас *апалар* (взрослые женщины) принимают очень активное участие в жизни мечети, ни одно мероприятие не проходит без них. Весь месяц *рамазан* они радуют нас, готовя для прихожан. Все это делают бескорыстно ради Всевышнего. Внимательно следят за чистотой и порядком мечети, сажают цветы. У нас преподают *абы-стай* (женщины-преподавательницы преклонного возраста), у них учатся *апалар*, изучают *таджвид*, *фикх*, *акыду*, арабский язык. Для девочек организованы воскресные курсы, преподает молодая сестра, окончившая профессиональное медресе. Девочки наряду с изучением молитв также изучают вышивание, кулинарию и пр.<sup>54</sup>

Приведенные выше особенности корпоративной культуры прихода сложились вследствие положительного группового опыта в процессе внутренней интеграции и адаптации к внешней среде. В их основе — базовые представления лидеров сидоровской *махалли* о том, каким образом должен осуществлять свою деятельность приход. Эти особенности суть конкурентные преимущества, в результате чего религиозная организация может успешно достигать своих целей — накапливать капитал религиозной власти. По Бурдые,

капитал собственно религиозной власти, которым располагает религиозная инстанция, зависит от символического и материального влияния групп или классов, которые она может мобилизовать, предлагая им продукты и услуги, способные удовлетворить их религиозные интересы<sup>55</sup>.

## Завершение

Дешифровка корпоративной культуры не имеет определенных границ. Чем глубже наблюдатель погружается в исследуемую культуру, тем ближе и понятнее она для него становится. Поэтому в прикладной антропологии исследование, как правило, ограничено рамками практических целей кейс-стади (*case study*) и привязано к конкретному проекту. В нашем случае исследование ставило перед собой эвристическую цель — используя качествен-

54. Из интервью с Инсаф-хазратом 2.10.2023.

55. Бурдые П. Социальное пространство: поля и практики. С. 40.

ный этнографический<sup>56</sup> метод исследования, продемонстрировать методологическую комбинацию по изучению корпоративной культуры на примере религиозной организации. На уровне артефактов мы наблюдали видимые проявления культуры и сделали краткое насыщенное этнографическое описание (репрезентацию) информативных эпизодов из жизни *махалли*. Посредством интервью, анализа отчетов и презентаций ознакомились с провозглашаемыми ценностями. Неформальное общение, участие в мероприятиях и деятельности прихода позволило, как нам представляется, выйти на уровень базовых представлений. Антропология религиозной организации была бы неполной без представления социального пространства *махалли* в виде коммуникативной сети и учета внешних факторов — городского социального контекста. Вместе с тем, собранных материалов недостаточно, чтобы сформировать культурную парадигму группы, для чего, как мы говорили выше, необходимо проведение клинического исследования и более активного воздействия на культуру.

Одним из способов подвести итоги исследования корпоративной культуры может быть определение типа культуры, выявление ее преимуществ и недостатков. Диагностика корпоративной культуры также необходима для оценки потенциала компании при проведении реструктуризации, перед выходом на новые масштабы деятельности и для построения амбициозной стратегии развития.

В настоящее время существует достаточно обширный диагностический инструментарий количественных и качественных методов оценки. Недостаток количественных методов обуславливается невозможностью раскрытия глубинных особенностей организационной культуры, поэтому в нашей работе предпочтение отдано качественному методу этнографии религиозной организации. Тем не менее в российской исследовательской практике более распространены количественные методики, которые предполагают получение численной оценки организационной культуры на основе стандартизированных опросников. В основе наиболее известных моделей организационного развития лежит идея о четырех доминирующих типах корпоративной культуры, фор-

56. Этнография используется в работе как жанр репрезентации и качественный метод сбора информации. Более подробно об организационной этнографии см. Ybema, S., Yanow, D., Wels, H., Kamsteeg, F. (2009) *Organizational Ethnography. Studying the Complexities of Everyday Life*. SAGE Publications Ltd.

мирующихся на основе модели конкурирующих ценностей<sup>57</sup>. Известная методика диагностики К. Камерона и Р. Куинн направлена на построение профиля культуры организации на основе усредненных значений собранных данных. Четыре типа культуры: клановая, рыночная, адхократия и бюрократия — в тех или иных пропорциях определяют единый профиль организационной культуры и текущий этап жизненного цикла компании.

Среди российских бизнес-консультантов сегодня пользуется популярностью теория социально-эволюционного развития К. Грэйвза<sup>58</sup>. В книге «Спиральная динамика» ученики и последователи Грэйвза, опираясь на его основополагающие идеи, предложили модель эволюционного развития человека и организации. Универсализм эволюционной теории развития всегда подвергался обоснованной критике в антропологической теории, но в прикладных исследованиях и практической сфере их применения, например для разработки программы организационного развития, эволюционная модель может быть релевантной.

Методика диагностики уровней организационного развития по Грейвзу, ее ключевые понятия и теоретические концепты становятся сегодня частью бизнес-дискурса. О создании «бирюзовых

57. Камерон К., Куинн Р. Диагностика и изменение организационной культуры / Пер. с англ. под ред. И. В. Андреевой. СПб: Питер, 2001; Денисон Д., Хойшберг Р., Лэйн Н., Лиф К. Изменение корпоративной культуры в организациях. СПб.: Питер, 2013; Тромпенаарс Ф., Хэмден-Тернер Ч. 4 типа корпоративной культуры. Минск: Попурри, 2012; Зябриков В. В. Культура определяет стратегию и структуру // Финансовый бизнес. 2012. Вып. 6. С. 48–51.

58. Автором идеи спиральной динамики развития был американский психолог Клер Грейвз (1914–1986). Модель спиральной динамики (модель эволюционного развития людей, организаций и общества) указывает на то, что человек движется по спирали персонального развития в зависимости от биологических, социальных и психологических особенностей (Spiral Dynamics Group [<https://spiraldynamics.net>, доступ от 15.08.2023]). Последователь Грейвз, Дон Бек (1937–2022), дополнил теорию концепцией «мемов» (уровней) развития английского этолога Р. Докинза (род. 1941). См. Докинз Р. Эгоистичный ген. М.: Corpus, 2022. Каждый «мем» характерен набором своих четких ценностных качеств, убеждений и приоритетов, которые преобладают в группе на данном уровне. Они обозначают способ мышления, важные жизненные цели и правила поведения в обществе. В 1996 г. Дон Бек и Крис Кован выпустили книгу «Спиральная динамика: управляя ценностями, лидерством и изменениями», в которой обобщают теорию систем ценностей и уровней психологического существования опытом практического применения. См.: Бек Д., Кован К. Спиральная динамика. Управляя ценностями, лидерством и изменениями в XXI в. BestBusinessBooks, Открытый Мир, 2010.

компаний»<sup>59</sup> как идеальном типе успешного современного предприятия рассказывают анонсы обучающих программ и тренингов в области бизнес-образования. В разговорах между менеджерами можно услышать мнение о конкурентах в терминах «спиральной динамики»: «они “красные”, и надо быть осторожным» или «у них порядок и все работает как часы, они же “синие”» и т.д.

По мысли авторов теории, человек в течение своей жизни развивается по спирали. По мере накопления опыта он движется вверх, в сторону большей сложности. Каждый виток спирали — это новый взгляд на мир, новое понимание реальности, поворотный пункт и новый ценностный уровень или «мем», в терминологии «спиральной динамики». Опыт предыдущих стадий развития не исчезает и может быть пробужден при возникновении соответствующих условий. Таким же образом развивается социальный организм — группа, организация, фирма. Развитие организации приводит к формированию корпоративной культуры с некоторым набором ценностей, исходя из которых она решает свои внешние и внутренние проблемы и адаптируется к ним. Восемь идеальных типов культуры соответствуют восьми состояниям развития, маркированным цветом. Коды делятся на две категории. Первые шесть, сформировавшиеся на протяжении сотен тысяч лет, — это коды «выживания» первого порядка. Последние два кода — «желтый» и «бирюзовый» — открывают нам взгляд в будущее. Они знаменуют собой появление кодов второго порядка — кодов «бытия».

Результаты исследования корпоративной культуры прихода мечети «Ихлас» выявили ряд элементов — ключевых ценностей и маркеров идеальных типов: это открытость, инклюзивность, эгалитарность и ряд других характеристик. По этим характеристикам культуру прихода можно отнести к состоянию преимущественно «зеленого» уровня по типологии «спиральной динамики», адхократической культуры по типологии, предложенной К. Камероном и Р. Куинном, или к культуре профессионалов по В. Зябрикову. Основная тема «зеленого» уровня — поиск внутреннего мира и нахождение совместно с другими участниками

59. Бирюзовые компании — организации, которые характеризуются отсутствием иерархической структуры, максимальной прозрачностью и большой свободой сотрудников в самовыражении и принятии решений (Что такое бирюзовые компании. Объясняем простыми словами // Секрет фирмы. 8.11.2021 [<https://secretmag.ru/enciklopediya/chto-takoe-biryuzovye-kompanii-obyasnyаем-prostymi-slovami.htm>, доступ от 24.05.2023]).

такой формы общества, которая обеспечивает каждому социальную заботу<sup>60</sup>. «Зеленый», в отличие от «оранжевого», знаменует переход от погони за статусом к эгалитарным и гуманистическим нормам поведения. Этот код подразумевает веру в то, что мы должны спасать отставших на пути к прогрессу и восстанавливать баланс природных ресурсов Земли. С появлением зеленого кода возникли движения в защиту окружающей среды и за равноправие. Слоган этого уровня — «Мы вместе — совместно меняем мир к лучшему и живем счастливо. Справедливость, равенство, консенсус»<sup>61</sup>.

Одной из главных характеристик адхократической культуры признается социальная адаптивность и социальная справедливость управленческого взаимодействия (партнерское сотрудничество управляющих и подчиненных, приоритеты социальной ответственности и социальной справедливости, отсутствие жестких вертикалей управленческой власти, текущие изменения управленческих полномочий в зависимости от меняющихся целей, задач, функций)<sup>62</sup>.

Доминирование одного культурного типа позволяет нам трактовать корпоративную культуру прихода мечети «Ихлас» как сильную, отличающуюся единством усилий и видения перспектив организации. При этом мы отдаем отчет, что культурный профиль организации, несомненно, имеет значительно более сложную структуру, в нем в тех или иных пропорциях существуют другие идеальные культурные типы.

60. В 2020 г. консалтинговая компания *McKinsey* провела исследование, в котором сравнивались финансовые показатели корпораций, использующих политику D&I (англ. *diversity and inclusion* — «многообразие и включенность») — включения в бизнес-процессы самых разных людей: разных национальных групп, женщин, людей с ограниченными возможностями, — и тех, кто все еще отказывается внедрять новые стандарты. Результаты исследования показывают, что интеграция принципов D&I непосредственно связана с увеличением прибыли на 25–35% (Новые правила корпоративной культуры. Как этичность и инклюзивность приводят компании к успеху // Сноб. 29.12.2020 [<https://snob.ru/entry/202312/>], доступ от 28.07.2023]).

61. Подробнее см.: Цепков М. Спиральная динамика — модель изменения mindset с развитием общества // Vc.ru. 2.02.2020 [<https://vc.ru/hr/104638-spiralnaya-dinamika-model-izmeneniya-mindset-s-razvitiem-obshchestva>], доступ от 5.06.2023]; Бек Д., Кован К. Спиральная динамика. Управляя ценностями, лидерством и изменениями в XXI веке.

62. Зиновьева Е. А. Адхократическая организационная культура самообучающейся организации // Вестник Саратовского государственного социально-экономического университета. 2012. № 4(43). С. 170–173.



## Продолжение

В процессе написания этой статьи имам-хатыб мечети «Ихлас» Инсаф-хазрат был назначен на должность имама-муктасиба Тукаевского района Республики Татарстан. В его подчинении теперь будет не один, а более 60 приходов. При этом он продолжает оперативно руководить приходом мечети «Ихлас». Возможно, это событие служит подтверждением нашего тезиса о перспективах и преимуществах данного типа лидерства и корпоративной культуры, которые представляет Инсаф-хазрат.



**Рис. 6. Муфтий Республики Татарстан Камиль-хазрат назначает Инсаф-хазрата на должность имама-муктасиба. Фотография автора 14.06.2023**

Р.С. Имена людей и названия материальных объектов в статье оставлены с их согласия без изменений. Имамы прихода мечети «Ихлас» после прочтения статьи внесли несколько правок касательно истории мечети и некоторых других эпизодов. В итоге положительно отнеслись к тексту и одобрили его. «Спасибо вам огромное, статья шикарная, *ма ша Аллах!* Вы же как ученый смотрите... для нас это обыденное, мы так живем и об этих вещах не задумываемся, а оказывается, с точки зрения науки, это так объясняется, и очень интересно объясняется», — высказался Инсаф-хазрат.

## Библиография / References

- Бек Д., Кован К. Спиральная динамика. Управляя ценностями, лидерством и изменениями в XXI веке. BestBusinessBooks, Открытый Мир, 2010.
- Беккин Р. И. «Люди в верности надежные...»: татарские муфтияты и государство в России (XVIII–XXI века). М.: Новое литературное обозрение, 2022.
- Богатырь Н. В. Антропология организаций и сетевых сообществ: история и современность // Этнографическое обозрение. 2012. № 3. С. 3–13.
- Браун Д., Крамер И. Корпоративное племя. Чему антрополог может научить топ-менеджера. М.: Альпина Паблишер, 2018.
- Бурдые П. Социальное пространство: поля и практики. СПб.: Алетейя, 2007.
- Бушуев А. С. Криминальная активность молодежи г. Набережные Челны в 1985–2005 годах // Вестник Чувашского университета. 2011. № 4. С. 27–30.
- Вахштайн В. Возвращение материального. «Пространства», «сети», «потoki» в акторно-сетевой теории // Социологическое обозрение. 2005. Т. 4, № 1. С. 94–115.
- Волынская Е. Загадки медресе «Йолдыз» // Челны ЛТД. 1999. 24 июня.
- Волынская Е. История медресе «Йолдыз» // Челны ЛТД, 1999. 23 сент.
- Гирц К. Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004.
- Денисон Д., Хойшберг Р., Лэйн Н., Лиф К. Изменение корпоративной культуры в организациях. СПб.: Питер, 2013.
- Докинз Р. Эгоистичный ген. М.: Corrus, 2022.
- Емельянов Н. Н. «Жатвы много, а делателей мало». Проблема взаимодействия священников и мирян в современной России. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019.
- Зиновьева Е. А. Адхократическая организационная культура самообучающейся организации // Вестник Саратовского государственного социально-экономического университета. 2012. № 4(43). С. 170–173.
- Зябриков В. В. Культура определяет стратегию и структуру // Финансовый бизнес. 2012. Вып. 6. С. 48–51.
- Калям Шариф. Перевод смыслов. Казань: Издательский дом «Хузур» — «Спокойствие», 2020.
- Камерон К., Куинн Р. Диагностика и изменение организационной культуры / Пер. с англ. под ред. И. В. Андреевой. СПб: Питер, 2001.
- Коллектив авторов «Ислам, имеющий мирную и добрую сущность». Дискурс о традиционном исламе в среде тюрок-мусульман европейской части России и Крыма / Под ред. Р. И. Беккина. М.: НЛО, 2021.
- Коллинз Д. От хорошего к великому. СПб: Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге, 2006.
- Крамер И., Браун Д. Как управлять корпоративным племенем. Прикладная антропология для топ-менеджера. М.: Альпина Паблишер, 2020.
- Леви-Стросс К. Узнавать других. Антропология и проблемы современности. Москва: «Текст», 2016.
- Лотман Ю. М. Проблема знака в искусстве [1964] // Об искусстве. СПб.: Искусство-СПБ, 2000.
- Островская-мл. Е. А. Религиозная модель общества: Социологические аспекты институционализации традиционных религиозных идеологий. СПб.: Изд-во СПб ун-та, 2005.

- Пригожин А. И. Методы развития организации. М.: МЦФЭР, 2003.
- Романов П. В. Социальная антропология организации: история, эпистемология и основные методологические принципы // Журнал социологии и социальной антропологии. 1999. Том II. № 4.
- Руми. Д. Сокровища воспоминания. М.: Ганга, 2017.
- Руткевич Е. Д. «Новая парадигма» в социологии религии: *Pro u Contra* // Вестник Института социологии. 2012. № 6. С. 208–233.
- Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М.: Издательство «Эксмо», 2007.
- Стивенсон С. Жизнь по понятиям. Уличные группировки в России. Москва: Страна Оз, 2017.
- Сторчак В. М., Элбакян Е. С. Социология религии: учебник для академического бакалавриата. Москва: Издательство Юрайт, 2017.
- Тромпенаарс Ф., Хэмден-Тернер Ч. 4 типа корпоративной культуры. Минск: Попурри, 2012.
- Усманова Д. М., Михайлов А. Ю. Ислам и православие в поздней имперской России: институты и социально-правовой статус (на примере Волго-Уральского региона). Казань: Яз, 2014.
- Шейн Э. Организационная культура и лидерство / Пер. с англ. под ред. В. А. Спивака. СПб: Питер, 2002.
- Bek, D., Kovan, K. (2010) *Spiral'naia dinamika. Upravliaia tsennostiami, liderstvom i izmeneniiami v XXI veke* [Spiral Dynamics. Managing Values, Leadership and Changes in the 21st Century]. BestBusinessBooks, Otkryti Mir.
- Bekkin, R. I. (2022) "*Liudi v vernosti nadezhnye...*": *tatarskie muftiiaty i gosudarstvo v Rossii (XVIII–XXI veka)* ["People Who are Reliable in Loyalty...": Tatar Muftiats and the State in Russia (18–21 centuries)]. M.: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Bogatyr', N. V. (2012) "Antropologiya organizatsii i setevykh soobshchestv: istoriia i sovremennost'" [Anthropology of Organizations and Network Communities: History and Modernity], *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 3–13.
- Braun, D., Kramer, I. (2018) *Korporativnoe plemia. Chemu antropolog mozhnet nauchit' top-menedzhera* [Corporate Tribe. What an Anthropologist Can Teach a Top Manager]. M.: Al'pina Publisher.
- Burd'e, P. (2007) *Sotsial'noe prostranstvo: polia i praktiki* [Social Space: Fields and Practices]. SPb.: Aleteiia.
- Bushuev, A. S. (2011) "Kriminal'naia aktivnost' molodezhi g. Naberezhnye Chelny v 1985–2005 godakh" [Criminal Activity of Youth of Naberezhnye Chelny in 1985–2005], *Vestnik Chuvashskogo universiteta* 4: 27–30.
- Conger, J. A. (1989) *The Charismatic Leader*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Czarniawska, B. (2012) "Organization Theory Meets Anthropology: A Story of an Encounter", *Journal of Business Anthropology* 1(1): 118–140.
- Denison, D., Khoishberg, R., Lein, N., Lif, K. (2013) *Izmenenie korporativnoi kul'tury v organizatsiakh* [Changing Corporate Culture in Organizations]. SPb.: Piter.
- Dokinz, R. (2022) *Egoistichnyi gen* [Egoistic Gene]. Corpus. 2022.
- Emel'ianov, N. N. (2019) "*Zhatvy mnogo, a delatelei malo*". *Problema vzaimodestviia svyashchennikov i mirian v sovremennoi Rossii* ["Lots of Harvest, but Few of Workers". The Problem of Interaction Between Priests and Laity in Modern Russia]. M.: Izd-vo PSTGU.

- Girts, K. (2004) *Interpretatsiia kul'tur* [Interpretation of Cultures]. M.: ROSSPEN.
- Glock, Ch. Y., Stark, R. (1968) *American Piety: The Nature of Religious Commitment*. Berkeley: University of California Press.
- Howe, N., Strauss, W. (2000) *Millennials Rising: The Next Great Generation*. New York, Vintage Books.
- Kaliam Sharif. *Perevod smyslov* (2020) [Kalam Sharif. Translation of Meanings]. Kazan': Izdatel'skii dom "Khuzur" — "Spokoistvie".
- Kameron, K., Kuinn, R. (2001) *Diagnostika i izmenenie organizatsionnoi kul'tury* [Diagnostics and Change of the Corporate Culture]. SPb: Piter.
- Bekkin, R. I. (ed.) (2021) *"Islam, imeiushchii mirnuiu i dobroiu sushchnost'". Diskurs o traditsionnom islame v srede tiurok-musul'man evropeiskoi chasti Rossii i Kryma* ["Islam, That Has a Peaceful and Kind Essence". Discourse on Traditional Islam Among the Muslim Turks of the European Part of Russia and Crimea]. M.: NLO.
- Kramer, I., Braun, D. (2020) *Kak upravliat' korporativnym plemenem. Prikladanaia antropologiiia dlia top-menedzhera* [How to Manage a Corporate Tribe. Applied Anthropology For a Top Manager]. M., Al'pina Publisher.
- Kollinz, D. (2006) *Ot khoroshego k velikomu* [From Good to Great]. Stokgol'mskaia shkola ekonomiki v Sankt-Peterburge.
- Latour, B. (2005) *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Levi-Stross, K. (2016) *Uznavat' drugikh. Antropologiiia i problemy sovremennosti* [Getting To Know Others. Anthropology and Problems of Modernity]. Moskva: "Tekst".
- Ostrovskaiia-m., E. A. (2005) *Religioznaia model' obshchestva: Sotsiologicheskie aspekty institutsionalizatsii traditsionnykh religioznykh ideologii* [Religious Model of Society: Sociological Aspects of Institutionalization of Traditional Religious Ideologies]. SPb.: Izd-vo SPb. un-ta.
- Pless, N. M., Maak, T. (2004) "Building an Inclusive Diversity Culture: Principles, Processes and Practice", *Journal of Business Ethics* 54: 129–147.
- Prigozhin, A. I. (2003) *Metody razvitiia organizatsii* [Methods of Organization Development]. M.: MTsFER.
- Romanov, P. V. (1999) "Sotsial'naia antropologiiia organizatsii: istoriia, epistemologiiia i osnovnye metodologicheskie printsipy" [Social Anthropology of the Organization: History, Epistemology and Basic Methodological Principles], *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii* II(4).
- Rumi, D. (2017) *Sokrovishcha vspominaniia* [Treasures of Remembrance]. M.: Ganga.
- Rutkevich, E. D. (2012) "Novaia paradigma' v sotsiologii religii: Pro i Contra" [A New Paradigm in the Sociology of Religion: Pro and Contra], *Vestnik Instituta sotsiologii* 6: 208–233.
- Stivenson, S. (2017) *Zhizn' po poniatiiam. Ulichnye gruppirovki v Rossii* [Life by Concepts. Street Groups in Russia]. Moskva: Strana Oz.
- Storchak, V. M., Elbakian, E. S. (2017) *Sotsiologiiia religii: uchebnik dlia akademicheskogo bakalavriata* [Sociology of Religion: Textbook for Academic Bachelor's Degree]. Moskva: Izdatel'stvo Iurait.
- Trompenaars, F., Khèmden-Terner, Ch. (2012) *4 tipa korporativnoi kul'tury* [4 Types of Corporate Culture]. Minsk: Poppuri.
- Stark, R., Finke, R. (2000) *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. University of California Press.

- Usmanova, D. M., Mikhailov, A. Iu. (2014) *Islam i pravoslavie v pozdneimperskoj Rossii: instituty i sotsial'no-pravovoi status (na primere Volgo-Ural'skogo regiona)* [Islam and Orthodoxy in Late Imperial Russia: Institutions and Socio-Legal Status (on the Example of the Volga-Ural region)]. Kazan': Iaz.
- Vakhshtain, V. (2005) "Vozvrashchenie material'nogo. 'Prostranstva', 'seti', 'potoki' v aktorno-setevoi teorii" [The Return of the Material. "Spaces", "Networks", "Flows" in the Actor-Network Theory], *Sotsiologicheskoe obozrenie* 4(1): 94–115.
- Volynskaia, E. (1999) "Zagadki medrese 'Ioldyz'" [Mysteries of the Madrasah 'Ioldyz'], *Chelny LTD*. June 24.
- Volynskaia, E. (1999) "Istoriia medrese 'Ioldyz'" [The History of the Madrasah "Ioldyz"], *Chelny LTD*. Sept 23.
- Ybem, S., Yanow, D., Wels, H., Kamsteeg, F. (2009) *Organizational Ethnography. Studying the Complexities of Everyday Life*. SAGE Publications Ltd.
- Ziabrikov, V. V. (2012) "Kul'tura opredeliaet strategiiu i strukturu" [Culture Defines Strategy and Structure], *Finansovyi biznes* 6: 48–51.
- Zinov'eva, E. A. (2012) "Adkhokraticheskaia organizatsionnaia kul'tura samoobuchaiushcheisia organizatsii" [Adhocracy Organizational Culture of a Self-Learning Organization], *Vestnik Saratovskogo gosudarstvennogo sotsial'no-ekonomicheskogo universiteta* 4(43): 170–173.

МАККА АЛБОГАЧИЕВА

## Тебя любя, себя творю: из опыта суфийских практик ингушских женщин

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-3-4-491-522>

*Makka Albogachieva*

### **Loving You, I Create Myself: From the Experience of Sufi Practices of Ingush Women**

**Makka Albogachieva** — Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russia). [albmam@mail.ru](mailto:albmam@mail.ru)

*The article examines the religious practices of Ingush women who are adherents of the Kunta-Khadji Kishiev, a Chechen sheikh of the Kadiri tariqat. The focus of attention is the Kadiri ritual of loud rejoicing (zikr jahr) practiced by Ingush women since the late 19th century. This zikr is practiced by the female adherents of the sheikh in Chechnya, Dagestan and Georgia. The article deals with Ingush practices only: a comparative analysis would require more field research due to the lack of published works on this topic. The description of zikr practices represents the forms of spiritual life of Ingush women. The historical circumstances of when and why women were given the chance to participate in the loud zikr are shown, as well as the motives driving women, their age and social composition. The paper also examines how the practices were changing across times and how political processes influenced women's religious activity. The article addresses a wider meaning of the loud zikr in the society as a whole. The author concludes that the recent re-Islamization affected the age and composition of female participants in Sufi practices and makes a sort of disappointing prediction: if the current negative attitude towards female religious practices does not change, it is possible that they will cease to exist in the coming years.*

**Keywords:** woman, Ingush, Sufi, tariqa, murid, zikr, ritual, rites.

Статья отражает результаты исследований, выполненных в рамках НИР МАЭ РАН «Многообразие культурного наследия и этническая история народов исламского мира (историко-этнографические, музейные и архивные источники)» (рук. Е. А. Резван).

## Введение

**В** ДАННОЙ статье пойдет речь о женских практиках громкого зикра кадирийского тариката. Зикр (араб. поминание) — исламская духовная практика, заключающаяся в многократном произнесении молитвенной формулы, содержащей имя Аллаха. Зикр являлся частью медитативной практики суфизма, одним из направлений в исламе. Суфийская практика зикра вводит индивида в особое состояние, которое достигается с помощью произнесения молитв и особых техник дыхания, а в некоторых братствах — телодвижений и исполнения религиозных песнопений. Тема суфизма достаточно дискуссионна и порождает много споров внутри мусульманской уммы, так как современные исламские радикалы прибегают к искусственному разграничению ислама и суфизма, преследуя цель полностью отделить суфизм, даже представить его враждебным исламу<sup>1</sup>. Ответы на многие спорные вопросы суфизма можно получить в работах зарубежных и отечественных исследователей, которые с разных позиций рассматривают ислам. Это труды А. Арберри, А. Корбена, У. Читтика, О.Ф. Акимушкина, А.К. Аликберова А.Д. Кныша, С.М. Прозорова, А.А. Хисматулина и др.<sup>2</sup>

Вместе с тем существует огромный пробел в вопросе изучения региональных форм суфизма, особенно этнографических описаний, касающихся женских ритуальных практик, существующих на Кавказе. Во многом это связано с тем, что мистический опыт женщин сокрыт от посторонних глаз в отличие от мужского зикра, который можно наблюдать во время похорон и поминок адептов

1. Насыров И.Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009. С. 17.
2. Arberry, A. J. (1970) *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*. New York: Evanston: Harper & Row; Corbin, H. (1969) *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*. Princeton University Press; Chittick, W. C. (1998) *The Self-Disclosure of God (Principles of Ibn al-Arabi's Cosmology)*. Albany: State University of New York Press; Акимушкин О.Ф. Суфийские братства: сложный узел проблем // Введение к рус. изд. кн.: Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. М., 1989; Аликберов А.К. Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хака'ик» (XI–XII века) / Отв. ред. С.М. Прозоров. М.: Восточная литература, 2003; Кныш А.Д. Суфизм // Социальное партнерство. М.: Большая российская энциклопедия, 2016; Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система. М.: Вост. лит. РАН, 2004; Хисматулин А.А. Суфизм. СПб.: Азбука-классика: Петербургское Востоковедение, 2003; Насыров И.Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция); Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. М.: Наука. Глав. редакция восточной лит., 1987; Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. М.: Наука. Глав. редакция восточной лит., 1990.



шейхов кадирийских братств. Приватность встреч и нежелание женщин открывать перед посторонними людьми свой духовный опыт также влияли на отсутствие сведений о них. Эти уникальные ритуалы женщин, практикующих зикр, были отмечены лишь в работах исследователей ислама на Кавказе — В.Х. Акаева<sup>3</sup>, М.С.-Г. Албогачиевой<sup>4</sup>, Л.М. Гарсаева<sup>5</sup>, Х.-А.М. Гарасаева<sup>6</sup>, Мутиевой<sup>7</sup> и др. Имеющиеся в указанных публикациях сведения о практиках зикра были в данной статье дополнены новыми полевыми материалами, собранными в Республике Ингушетии и Пригородном районе Республики Северной Осетии — Алании в течение последних двенадцати лет. Каждое полевое исследование дает новые материалы, позволяющие более полно осветить различные аспекты изучаемой темы. Так, в результате полевых исследований, проведенных в 2020–2022 гг., удалось собрать новые сведения о ритуальной практике громкого зикра, дополняющие ранее опубликованные материалы, касающиеся дресс-кода, атрибутики участниц, помещения для зикра, основных мест паломничества и др.<sup>8</sup> Эмоционально насыщенные интервью женщин-суфиев отражают состояние, которое они испытывают во время ритуала громкого зикра. Подробное описание указанных практик позволяет фиксировать различные детали исследуемого явления, которые обнаруживаются при каждом новом сборе материала. Сам ритуал и все, что связано с этими практиками, постепенно

3. Акаев В.Х. Шейх Кунта-хаджи Кишиев в духовной культуре чеченцев: основные вехи жизни, суть учения и его современное значение // Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты. 2016. Т. 12. № 1. С. 95–108; Акаев В.Х. Шейх Кунта-хаджи: Жизнь и учение. Грозный: НИИ гуманитарных наук ЧР, 1994.
4. См., например: Албогачиева М.С.-Г. Женские суфийские практики громкого зикра в Ингушетии // Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты. 2018. Т. 14. № 2. С. 149–164.
5. Гарсаев Л.М. Роль и место вайнахской женщины в суфийском братстве Кунта-Хаджи — Чечня (некоторые аспекты) // Рефлексия. 2012. № 2–6. С. 7–9.
6. Гарсаев Л.М., Гарасаев Х.-А.М. К вопросу о роли и месте вайнахской женщины в суфийском братстве Кунта-хаджи — Чечня (некоторые аспекты) // Религия, религиозные организации, стратегии и практики дерадикализации: гендерный аспект. Материалы Международной научно-практической конференции, Махачкала, 24–25 июня 2022 года. Махачкала: АЛЕФ, 2022. С. 34–39.
7. Мутиева О.С. Религиозные практики женщин в мусульманских общинах Северного Кавказа: история и современность // Вестник Дагестанского государственного университета. Серия 2. Гуманитарные науки. 2022. Т. 37. Вып. 3. С. 7–14.
8. Албогачиева М.С.-Г. Женские суфийские практики громкого зикра в Ингушетии. С. 149–164.

изживается из жизни местного общества. Поэтому важно — для понимания смысла культурных явлений и детализации феномена ислама на территории Ингушетии — описать исчезающие религиозные практики, зафиксировать их в современном виде, сохранить и передать информацию для будущих исследователей.

## Материал и методы

Исследование проводилось с использованием метода интервьюирования (52 человека) и анкетирования (12 человек). Выбор респондентов для интервью на начальном этапе осуществлялся с использованием метода «снежного кома» — во многом это объясняется закрытостью женских религиозных групп и деликатностью вопросов, связанных с их конфессиональной принадлежностью. С помощью знакомых я находила женщин, практикующих зикр, и через них получала возможность общаться с их единомышленницами. На начальном этапе сбора материала интервью были индивидуальными. В основном были опрошены женщины 18–85 лет, ингушской и чеченской национальности. Нужно отметить, что многие информанты преклонного возраста не желали говорить на диктофон или видеокамеру, просили не делать записей в тетради, когда вопросы касались личной жизни или субъективного восприятия некоторых неисламских норм. Позже, когда число моих знакомых увеличилось и между нами возникли доверительные отношения, женщины стали приглашать меня на свои встречи, где появилась возможность проводить коллективные интервью, что позволило получить за более короткий срок достаточно много необходимых сведений о женских практиках зикра. Более доверительному общению способствовал метод включенного наблюдения. Благодаря знанию языка, местных обычаев и традиций, норм этикета я оставалась «своей» для окружающих и фиксировала бытующие в настоящее время обряды, ритуалы и местные религиозные практики, а также сама принимала участие в ритуале громкого зикра. Часть женщин просила их не фотографировать и не записывать их личные данные. Они не боятся критики, но не хотят быть объектом обсуждения в социальных сетях, если о них будут сведения в публикациях или интервью. Поэтому некоторые информанты зашифрованы.

Для детальной фиксации материала я использовала описательный метод, который позволил ввести в научный оборот материалы, касающиеся женских практик, процесса подготовки

и проведения зикра, который скрыт от глаз внешнего наблюдателя. Материалы многих интервью, вызывающие сомнения, перепроверялись и по возможности дополнялись с помощью других источников.

## Основная часть

Ингуши мусульмане-сунниты в догматике придерживаются школы имама Абу-Альхасана Аль-Ашари (873–941), а в праве — школы имама Мухаммеда ибн-Идрис Аш-Шафии (767–820). Ингуши являются приверженцами двух суфийских тарикатов — накшбандийа и кадирийа, которые имеют деление на религиозные братства. Ингуши — приверженцы кадирийского тариката практикуют громкий зикр (инг.: *чехк зикар*), сопровождая движение по кругу произнесением молитвенной формулы, содержащей прославление Аллаха. Местные накшбандийа практикуют тихий зикр (инг.: *шорт зикар*). Представители обоих тарикатов убеждены, что обе формы зикра не противоречат Корану, где сказано: «Не произноси громко своей молитвы, но и не шепчи ее, а следуй по пути между этим» (сура 17, аят 110).

Ингуши — сравнительно «молодые» мусульмане, окончательное и повсеместное утверждение ислама произошло в середине XIX в. Но точных сведений относительно знакомства ингушей с исламом пока нет<sup>9</sup>. Однако известно, что еще в XVIII в. среди ингушей был распространен тарикат накшбандийа. Основателем его является Бахааддин Мухаммед Накшбанд (1318–1389), крупнейший представитель среднеазиатского суфизма<sup>10</sup>. Кадирийский тарикат распространился среди ингушей в середине XIX в. Кадирийа — суфийский тарикат, основание которого связывают с именем Абдул-Кадира аль-Джилани, или Гилани (1077–1166). Организационно кадирийский тарикат оформился к концу XIII в. Он входит в число 12 материнских суфийских братств. Сегодня кадирийский тарикат — одно из самых популярных религиозных братств. Ареал его распространения очень широк: Дальний Восток, Африка, Испания, Ближний Восток, Северный Кавказ и другие регионы исламского мира.

9. Албогачиева М. С.-Г. Ислам в Ингушетии: этнография и историко-культурные аспекты. СПб.: МАЭ РАН, 2017.

10. Аликберов А. К. Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хака'ик» (XI–XII века).

Кадирийский тарикат стал распространяться на Северном Кавказе в середине XIX в. и был связан с миссионерской деятельностью чеченского шейха Кунта-хаджи Кишиева (1800–1867), который сумел обратить в ислам ту часть населения, которая находилась в неопределенности. Кунта-хаджи считали чудотворцем, учителем правоверной жизни. С его приходом женщины впервые получили возможность принимать участие в религиозной деятельности, выражавшейся в публичном чтении аятов, различных молитв и в совершении зикра. Его учение оказалось очень близко по духу местному населению, уставшему от долгой Кавказской войны. Он был противником всякого насилия. Кунта-хаджи говорил: «Мне завещаны Аллахом только четки, я не буду брать в руки ни кинжал, ни ружье». Учение Кунта-хаджи стало очень быстро распространяться не только в Чечне, но и в соседних регионах. Местные власти стали видеть в *мюридах*<sup>11</sup> реальную силу, способную изменить ход событий. Кунта-хаджи был арестован 3 января 1864 г. в селении Сержен-юрт<sup>12</sup>. О его дальнейшей судьбе в ссылке почти ничего не известно.

Последователи Кунта-Хаджи считают, что он лишь скрылся и явится вновь накануне Судного дня. В духе исламских эсхатологических представлений мюриды ждут возвращения Кунта-хаджи, подобно тому как прочие мусульмане-суфии ждут возвращения Хизра — первого суфия-святого, сопровождавшего, в исламской традиции, библейского пророка Мусу<sup>13</sup>.

После ареста Кунта-хаджи его адепты Бамат-Гирей-хаджи и Али Митаевы, Батал-хаджи Белхароев, Хусейн-хаджи Гарданов, Чим-Мирза Таумерзаев, Мани-шейх Назиров и Вис-хаджи Загиев создали новые вирды<sup>14</sup>. Каждое братство имеет отличительные осо-

11. Мюрид — в суфизме: ученик, находящийся на первой (низшей) ступени посвящения и духовного самосовершенствования.

12. Акаев В.Х. Шейх Кунта-хаджи: Жизнь и учение.

13. Хизриева Г. Вирдовые братства на Северо-Восточном Кавказе как сеть религиозных практик // Суфизм как социальная система в Российской умме. 04.02.2009 [http://www.idmedina.ru/books/school-book/?593, доступ от 26.10.2023].

14. Вирд — это термин, используемый ингушами и чеченцами для обозначения системы религиозных воззрений, организации и принципов религиозной практики в суфийских общинах региона. Само слово заимствовано из арабского языка, где *yird* (мн. ч. *ayrad*) означает «краткую молитву или часть Корана», которую молящиеся читают ночью, а отсюда и «часть ночи, предназначенную для молитвы». У суфиев «вирд» — это обычно «здание» на чтение Корана, молитв и пр., кото-

бенности в ритуальной практике зикра, которые им завещаны их основателями. Возможно, шейхи, основатели новых братств, вводили элементы, отсутствующие в других, чтобы они были узнаваемы и имели отличительные особенности. Сам Кунта-хаджи не оставил никаких указаний по правилам исполнения своего зикра, поэтому его последователи делают зикр так, как он был передан им предками. В Ингушетии представлены не все религиозные братства кунтахаджинцев. Наиболее распространенным является вирд Кунта-хаджи Кишиева и его дочерние братства — Батал-хаджи Белхароева, Хусейн-хаджи Гарданова, Бамат-Гирея-хаджи Митаева.

Все вышеперечисленные суфийские братства не имеют определенной цепочки, в которой есть учитель и ученик. «*Силсила* — “цепь духовной преемственности”, непрерывная генеалогическая цепь духовных передатчиков особой системы мистического пути (тарика) со специфическими для него методикой обучения (нормами физических и мистических упражнений), особенностями практики (главным образом зикра и инициации) и ритуала, а также соответствующим регламентом образа жизни»<sup>15</sup>.

В этом отношении пример Чечни и Ингушетии уникален, так как здесь нет живых шейхов, их последователи почитают своих ушедших из жизни учителей-устазов и строго следуют их заветам, которые переданы предшественниками. Функцию руководителей этих братств берут на себя более опытные и хорошо знающие основы вирда религиозные авторитеты конкретного направления регионального суфизма. Эта миссия чаще всего возлагается на старшину мюридов (инг.: *тхамата*) братства или на имамов мечетей.

География учения Кунта-хаджи велика. Его последователи есть в Чечне, Ингушетии, Дагестане и в Ахмедском районе Грузии. Незначительное число его адептов имеется в Моздокском районе Северной Осетии, в с. Кизляр, где проживают кумыки, в приграничном с Ингушетией районе. Есть небольшая группа его адептов в Карачаево-Черкесии. Некоторые информанты сообщают, что этот вирд был распространен и в других регионах Кавказа, но письменных свидетельств этому пока нет. Нужно отметить, что

рое дает ученику шейх-наставник. Различия между суфийскими общинами касаются прежде всего этих заданий. Поэтому понятие «вирд» постепенно стало означать и сами отделения религиозных братств-турук (араб. мн. ч. от ед. *тарика*).

15. Акимущин О. Ф. Силсила // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 208–209.

география его распространения не ограничена кавказским регионом, его адептов можно встретить во всех регионах Российской Федерации и за рубежом, в основном в районах депортации ингушей и чеченцев, преимущественно в Казахстане. Также мюриды, эмигрировавшие в другие страны, практикуют громкий зикр в новых местах жительства. Здесь же заметим, что существование подобных практик у женщин, уехавших из республики в другие места жительства, не отмечалось.

### **История женской суфийской практики в Ингушетии**

Женская религиозная активность, как уже было сказано выше, связана с именем Кунта-хаджи Кишиева. До середины XIX в. главная роль в социальной и культурной жизни ингушского общества отводилась мужской его половине. Женщине была предназначена роль хранительницы очага, ограниченная домашними делами и заботами. С достижением возраста ритуальной чистоты женщина обретала большую свободу, нежели в молодости. К ней приходили за советами не только члены ее семьи, но и ближайшие родственники, соседи, знакомые. Этот статус определялся не только возрастом, но и ее положением в обществе. Чаще всего этого положения достигали женщины, сумевшие завоевать уважение и почет своими знаниями и умением располагать к себе людей. Им оказывали всякие почести — уступали дорогу, сажали во главе стола, угощали раньше и лучше других, приглашали в качестве почетного гостя на всевозможные мероприятия<sup>16</sup>. Вместе с тем, об их жизни написано очень мало<sup>17</sup>. Это, конечно, связано не только с консервативностью ингушского общества, но и со многими социально-экономическими, политическими, культурными процессами, происходившими в стране, а также отсутствием научного интереса к указанной теме у исследователей.

Имеющиеся источники и научные исследования по вопросам ислама в Ингушетии не дают нам оснований утверждать, что в местном обществе в конце XIX — начале XX вв. существовали женщины, имевшие глубокие знания ислама и участвовавшие

16. Албогачиева М. С.-Г. Женские суфийские практики громкого зикра в Ингушетии. С. 151.

17. Ахриев Ч. Об ингушских женщинах // Терские ведомости. 1871. № 31; Далгат Б. К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследования и материалы 1892–1894 гг. М.: ИМЛИ РАН, 2008.

в ритуале громкого зикра. Естественно, нет статистических данных по женским религиозным практикам, однако об их существовании свидетельствуют полевые материалы.

Тем не менее очевидно, что женщины, будучи хранительницами семейного очага, не могли оставаться в стороне от религиозного образования и знания. Особенно это касается тех женщин, которые были членами семей известных богословов (инг.: *Лам саг*), распространявших основы ислама в местном обществе. Их матери, жены, сестры, дочери становились носителями религиозных знаний в женской половине общества. Они возглавляли религиозные женские суфийские группы, в которых выполняли функцию старшины мюридов (инг.: *тхамада*) и помощника-исполнителя (инг.: *туркх*)<sup>18</sup>.

Женщины с принятием ислама получили некую долю свободы в развитии своего духовного мира. Они стали постигать основы мусульманской религии и распространяли эти знания среди женщин местного общества. Консервативные мужчины понимали, что получение духовного знания не только расширит духовный мир женщины, но и даст ей возможность и право руководить и быть духовным наставником общины, как это принято в мусульманских регионах мира. Это допустимо по нормам шариата, но не укладывалось в нормы ингушского адата<sup>19</sup>, следование которому не предполагало участие в коллективных зикрах. Женщины-суфии, выйдя за пределы традиционных ограничений, принятых в ингушском обществе, стали восприниматься в обществе как нарушители норм. В этом контексте нужно отметить, что мужчины и женщины, знавшие заповеди Кунта-хаджи и бывшие его последователями, относились к женщинам, исполняющим зикр, с пониманием. В тот период как мужская, так и женская половина общества, не являвшаяся адептами Кунта-хаджи, относилась к деятельности женщин с большой настороженностью. Они видели в ингушке только домохозяйку. Здесь же хочется подчеркнуть, что местные женщины-суфии не делали попыток менять традиционный уклад жизни, но при этом брали на себя дополнительные обязательства, связанные с выполнением после каждого

18. Полевые материалы экспедиции автора в Назрановский район Республики Ингушетии, август 2022 (информанты: Л. С. Оздоева 1952 г. р., Л. С. Муцольгова 1951 г. р.).

19. Адат — совокупность обычаев и народной юридической практики ингушского народа в самых разнообразных сферах имущественных, семейных и тому подобных отношений.



намаза<sup>20</sup> заданий, возложенных шейхом — основателем религиозного братства — на своих адептов.

В братстве Кунта-хаджи принято после обязательных пяти молитв в соответствии с сунной пророка Мухаммеда («Да благословит его Аллах и приветствует») читать молитвы, возложенные шейхом на своих мюридов. Они стократно произносят «Нет никакого божества, кроме Аллаха», пять раз читают «Всевышний Аллах, просим ниспослать милосердие и благодать Мухаммеду и его семье», пятнадцать раз — «Прости и помилуй». Прочитав эти молитвы, они обращаются с просьбой:

О Великий Аллах! Все прочитанные мною молитвы пусть зачтутся Пророку Мухаммеду, моему устазу шейху Кунта-хаджи, всем пророкам, существовавшим на земле со времен пророка Адама, основателям всех тарикатов, Мекканским шейхам.

Затем снова стократно читают формулу «Нет никакого божества, кроме Аллаха» — и снова просят Аллаха за прочитанные ими молитвы ниспослать благодать пророку Мухаммеду и его семье, устазу Кунта-хаджи, своим родителям, мусульманам, ушедшим в мир иной, не оставив наследников, которые могли бы молиться за них<sup>21</sup>. Как видно из вышеизложенного, женщина брала на себя дополнительные обязательства и выполняла их, несмотря на свою занятость бытовыми заботами.

После установления советской власти до середины 30-х гг. в Ингушетии, как и в мусульманских регионах Кавказа, функционировали шариатские суды<sup>22</sup>, были открыты медресе, в которых учились и мальчики, и девочки. В процентном соотношении девочек было значительно меньше. Женщин, хорошо знающих основы ислама, в обществе было не много. Большинство из них в свободное от работы время обучали девочек у себя на дому, а по четвергам проводили регулярные зикры. Так продолжалось до 1944 г., когда ингушей и чеченцев депортировали в Среднюю Азию и Казахстан. Как отмечают информанты, их бабушки и дедушки рассказывали о неимоверных трудностях, которые они ис-

20. Намаз — обязательная молитва в исламе.

21. Албогачиева М. Кунта-хаджи Кишиев, его проповедь и последователи // Шейх, Устаз, Овлия Кунта-Хаджи Кишиев: сборник статей. Нальчик: Тетраграф, 2012. С. 104.

22. Бобровников В. Шариатские суды на Северном Кавказе // Отечественные записки. 2003. № 5(13). С. 65–69.

пытали во время депортации, но связующим звеном оставалась религия. В отличие от мужчин, женщины были менее подвержены контролю со стороны властей и могли проводить зикры в своих совершенно неприспособленных для проведения ритуала помещениях.

Одна информантка сообщала, что они приносили солому и стелили ее на пол землянки, чтобы женщины во время зикра не падали на скользкий земляной пол. Землянка, укрытая снегом, была без вентиляции, но имела хорошую шумоизоляцию, позволяющую проводить ритуал и исполнять религиозные песнопения без страха быть услышанными комендантами. Собиралось на зикры небольшое количество женщин, чтобы оставаться незамеченными<sup>23</sup>. Женщины объединялись и поддерживали друг друга и остальную часть общества, нуждавшуюся в их помощи. Что примечательно, самое последнее кадирийское братство зародилось в Казахстане во время депортации, в городе Атбасаре. Возглавил новое религиозное братство чеченский шейх Вис-хаджи Загиев<sup>24</sup>, выходец из вирда Чин-Мирзы, который был мюридом Кунта-хаджи. Он впервые ввел в практику совместное совершение зикра мужчинами и женщинами, что отличало его вирд от других религиозных братств. Они беспрепятственно проводили свои совместные зикры. Это было связано с тем, что члены этого вирда жили обособленно от других, и шейх Вис-хаджи Загиев имел хорошие связи с руководителями колхоза, которые не обращали особого внимания на обрядовую сторону, так как его последователи были очень дисциплинированными и исполнительными членами колхоза<sup>25</sup>. Такие преференции были не у всех. Адепты других шейхов проводили зикры тайно, без лишней огласки. Даже когда умирал член семьи, приглашали всего несколько мужчин, практикующих зикр, так как женщины не имеют право участвовать в зикре, который проводится во время похорон. Если в духовном завещании усопшего написано, что он желает, чтобы женщины сделали зикр на похоронах, это допустимо, а в остальных случаях нет<sup>26</sup>. Вопрос

23. Полевые материалы экспедиции автора в Назрановский район Республики Ингушетии, 2010 (информанты: Л. С. Доскоева 1934 г. р., М. С. Марзиева 1930 г. р.).

24. *Вацагаев М.* Шейхи и зияраты Чечни. М.: Можайский полиграфкомбинат, 2009. С. 58.

25. Албогачиева М. С.-Г. Женские суфийские практики громкого зикра в Ингушетии. С. 160.

26. Полевые материалы экспедиции автора в Малгобекский район Республики Ингушетии, июнь 2020 (информанты: Т. А. Тумгоева 1953 г. р., Л. А. Муцольгова 1952 г. р.).

о том, может ли участвовать в зикре жена, дочь, сестра, решают старшие мужчины в семье. Именно от их решения зависит, будет родственница участвовать в суфийских практиках громкого зикра или нет.

После реабилитации и возвращения на родину женщины, как и в ссылке, снова стали собираться на зикры. Полевые материалы автора позволили выявить наличие женских групп мюридов с 1960-х гг. По свидетельству информантов, их матери и бабушки практиковали регулярные коллективные моления в Сунженском, Малгобекском, Джейрахском, Назрановском и Грозненском районах ЧИАССР.



**Рис. 1. Женщины-мюриды. Чечено-Ингушская АССР, ст. Слепцовская, 1967 г. Фото из личного архива Л. Колоевой**

В районах со смешанным населением ингушки и чеченки практиковали совместный зикр<sup>27</sup>. Местные власти прилагали массу усилий, чтобы запретить ритуал зикра. Наиболее подверженным контролю со стороны местных властей были кадирийские братства, в которых существовала практика громкого зикра. Они были более уязвимыми, нежели последователи тариката накш-бандийа, которые проводили ритуалы тихого зикра и были не-

27. Албогачева М. С.-Г. Женские суфийские практики громкого зикра в Ингушетии. С. 153.

заметны для сторонних наблюдателей. Коммунистами принимались различные меры по предотвращению этих ритуальных сборов. Под их неусыпным вниманием были сборы населения в пятницу, так как в эти дни проходили коллективные намазы и зикры. Если участница зикра была работающим человеком, то по доносу коллег или иных «доброжелателей» ее вызывали в партком для проведения соответствующей беседы. Женщин всячески запугивали, но, по имеющимся данным, полученным в ходе сбора полевого материала, задержаний и тюремных заключений женщин, в отличие от мужчин, не было<sup>28</sup>.

После распада СССР некоторые женщины, работавшие в райкомах партии, райисполкомах сами начали практиковать громкий зикр. Информанты сообщают, что они стали ревностными служителями культа и строго выполняли все возложенные на них обязательства. Эти женщины отмечают, что ранее они боялись наказания и увольнения с работы, вынуждены были оставаться в стороне от ритуальной практики, хотя и имели желание участвовать в зикре<sup>29</sup>.

Большая группа, практикующая зикр, сложилась в 1970-х гг. в станице Слепцовой (с 2016 г. — город Сунжа), где около 30–50 женщин регулярно участвовали в зикрах. По сообщениям информантов, они были разновозрастными — от 18 лет и старше, до преклонного возраста. По национальности участницы были в основном ингушками, но некоторые были и из нахского общества<sup>30</sup> — мялхи. Основала женское суфийское братство и многие годы возглавляла его (была *туркхон*) ингушка Къарибат Чонтиевна Оздоева (Сейнароева) (1901–1992). Ее помощницей-исполнительницей была ингушка Марем Кагермановна Колоева (Цицкиева) (1932–2013), которая с 1990 г. до конца жизни была *тхамадой* женщин-мюридов<sup>31</sup>. Ее дочь Лейла Ахметовна Колоева вспоминает, как женщины регулярно проводили зикры и очень расстраивались, если кто-то говорил, что этот обряд не должны выполнять женщины. Они всем отвечали, что Аллах создал рав-

28. Полевые материалы экспедиции автора в г. Сунжа Республики Ингушетии, июль 2021 (информанты: Л. А. Колоева 1952 г. р., Ф. А. Марзиева 1951 г. р.).

29. Полевые материалы экспедиции автора в г. Сунжа Республики Ингушетии, август 2022 (информанты: Л. С. 1950 г. р., М. А. 1951 г. р.).

30. Нахские народы — этноязыковая общность, которая в современном кавказоведении объединяет чеченцев и ингушей.

31. Албогачиева М. С.-Г. Женские суфийские практики громкого зикра в Ингушетии. С. 154.

ными и мужчин, и женщин. Этот был основной аргумент, который они приводили, когда возникали споры относительно правомочности женских ритуальных практик. Даже когда их вызывали в райком партии для разъяснения о неправомочности ритуальных практик, они не отступались от своего решения участвовать в зикрах. «Вера в Создателя и его милость давала им силы противостоять атеистической пропаганде»<sup>32</sup>.

Женскую группу мюридов в Назрани и Насыр-Корте более 60 лет возглавляла Сяда Гудиева (1926–2021). Всю свою сознательную жизнь после возвращения из депортации она руководила группой и учила новичков правильно исполнять ритуал зикра. После ее смерти в 2021 г. женское братство возглавила Эсет Гапархоева. *Тхамадой* последние пять лет была Субар-хаджи Тутаева, после ее смерти в 2021 г. эта обязанность возложена на Хаву Тимурзиеву<sup>33</sup>.

Здесь же уместно отметить, что женщины с большой благодарностью вспоминают Сяду, так как благодаря ей в Ингушетии стали при строительстве мечетей делать женскую половину. После перестройки в Ингушетии стали возводить соборные мечети. Узнав о предстоящем строительстве соборной мечети в Назрани в 1996 г., Сяда, как женский *туркх* Назрановской женской религиозной общины, пришла к Хизиру Цолоеву, который был назначен имамом строящейся мечети, и попросила сделать для женщин место для совершения намаза, что он и выполнил. С тех пор туда приезжают женщины из окрестных поселений для проведения своих ритуалов. В начале 2000-х только из Слепцовска приезжало около 30 женщин, и такое же количество из окрестностей Назрани съезжалось на *таравих-намазы*<sup>34</sup> в указанную мечеть имени Басира Оздоева<sup>35</sup>. Наибольшее количество женщин собиралось на праздничных проповедях в мечети в дни мусульманских праздников.

32. Полевые материалы экспедиции автора в г. Сунжа Республики Ингушетии, июль 2021 (информанты: Л.А. Колоева 1952 г. р., Ф.А. Марзиева 1951 г. р.).

33. *Албогачиева М.* Современные суфийские практики ингушских женщин // Кавказ: перекресток культур. Вып. 3. СПб.: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2021. С. 180.

34. В месяц Рамадан мусульмане каждый день делают намаз (*таравих*) после обязательного ночного намаза. Таравих — это желательный намаз (намаз-сунна).

35. Полевые материалы экспедиции автора в г. Сунжа Республики Ингушетии, июль 2021 (информант: Л.А. Колоева 1952 г. р.).

В настоящее время женщин, практикующих громкий зикр, стало значительно меньше. Сильное влияние оказала и пандемия коронавируса, который подорвал здоровье части активных женщин — участниц ритуала и привел к смерти многих участниц коллективных зикров. Это связано и с тем, что в последние десятилетия отношение в обществе к женщинам-суфиям очень сильно изменилось из-за появления большого количества салафитов, которые являются противниками подомных ритуальных практик зикра, как женщин, так и мужчин. В целом в ингушском обществе в последнее время наблюдается переход молодых людей из тарикатного ислама в салафизм. Старшее поколение не согласно с позицией салафитов и пытается отстаивать свои позиции, но молодые считают, что старики были подвержены атеистическому влиянию советской эпохи и поэтому плохо знают ислам. Из-за этого в семьях часто происходят конфликты между родителями и детьми на религиозной почве.

Укрепление позиций салафитов сильно влияет и на женские практики. Они считают, что женщинам можно молиться дома, но не собираться вместе для проведения этого ритуала. Жены, сестры, дочери салафитов не могут участвовать в зикрах не только потому, что это желание мужчин их семьи, но и потому, что это противоречит их собственным религиозным взглядам. Они являются противницами ритуальных практик громкого зикра и не принимают эту традицию. Все упомянутое выше приводит к постепенному сокращению участниц ритуальных женских практик.

### **Возрастной, социальный и этнический состав участниц зикра**

Современные женщины, участвующие в ритуальных практиках громкого зикра, преимущественно средних лет и пожилого возраста (40–70 и более лет), но в некоторых населенных пунктах можно встретить и молодых женщин. Здесь же нужно отметить, что информанты сообщают, что после возвращения из депортации в зикрах участвовали и молодые женщины, и девочки. Но в настоящее время эта практика изжила себя: кроме уже указанного влияния салафитов, многие молодые женщины воспринимают ритуал зикра как нечто архаичное и не укладывающееся в их восприятие религиозных норм. Однако бывают случаи, что даже такие прежде категорично относившиеся к ритуалу женщи-



ны впоследствии сами становятся мюридами и приходят в женские ритуальные группы после различных испытаний, выпавших им в жизни. У каждой участницы свой мотив.

Для одних вовлечение в религиозное женское братство нередко есть результат внутреннего религиозного убеждения, определенного духовного роста, для других — опора и поиск душевного равновесия на фоне массовой безработицы, есть и те, кто приходит в братство с целью исцеления душевных и физических травм<sup>36</sup>.



**Рис. 2. Женщины перед началом зикра. Республика Ингушетия, с. Насыр-Корт, 2021. Фото автора**

Основная масса женщин — из неполных семей. Чаще всего это разведенные, овдовевшие, потерявшие близких родственников, пережившие жизненные трагедии женщины. Весьма разнообразен и профессиональный состав участниц ритуального действия. Среди них можно встретить представительниц разных профессий, но я не встречала в их числе ученых и чиновников высшего ранга. По уровню материального достатка они также различаются: есть среди них состоятельные женщины и не очень.

Этнический состав адептов Кунта-хаджи очень разнообразен: это не только жители региона, но и русские, азербайджанки,

36. Албогачева М. Современные суфийские практики ингушских женщин. С. 183–184.



еврейки, немки и представительницы других национальностей, принявшие ислам и живущие в этом регионе. Вступление в женское религиозное братство обязательно начинается с ознакомления со всей обрядовой стороной и тем, что нужно знать про ритуал зикра. Если испытываемая сочтет, что все для нее приемлемо, она пройдет подготовку и обучение у опытной участницы ритуала и станет равноправным членом этой религиозной общины. Национальная принадлежность не имеет никакой роли, если адепт принял вирд Кунта-хаджи. Нередко принятие другой религии связано с духовным поиском человека, но для женщин это чаще всего брачные узы, которыми она связана с супругом. Нужно отметить, что переход в другую религию не является обязательным условием брачного союза. Но многие считают своим долгом стать приверженцем той веры, которой принадлежит супруг. Мы знаем, что среди женщин, участвующих в зикре, можно встретить и тех, у кого муж приверженец не кадирийского, а накшбандийского тариката.

Исследователи отмечают, что переход в новую религию для неопитов сопряжен с массой сложностей — информационных, организационных, экономических, психологических, коммуникативных и др.<sup>37</sup> Женщинам в некотором роде легче проходить свой путь, так как рядом есть муж и его родственники, которые готовы ей помогать. Есть примеры достаточно успешных на этом поприще женщин-неопитов, которые достигли большого почета и уважения в обществе. Об этом свидетельствуют материалы Л. М. Гарсаева, Х.-А. М. Гарасаева. Они пишут:

Например, в нашем селе Элистанжи Веденского района жили Елена Чакаева и Валентина Маштакова. В настоящее время живет Яха Петирова. Эти женщины были замужем за чеченцами. Покойные Елена и Валентина были похоронены по обряду кунта-хаджинцев. А Яха Петирова и ныне живет в этом селе. Она глубоко верующая женщина. Уже более сорока лет как она приняла ислам и вступила в братство Кунта-хаджи. Мы не помним ее русского имени и все зовем ее чеченским именем Яха, что в переводе означает «Живи!». Нам довелось говорить с ней лично, поскольку она часто заходила к нашей покойной матери Санет. Она говорила нам о том, что

37. *Тутаева Л. О.* Исламские неопиты в Ингушетии // *Этнокультурное пространство Кавказа в системе межэтнических и межконфессиональных коммуникаций: сборник научных статей.* М.: МАКС Пресс, 2022. С. 38–45.

она очень счастлива в братстве Кунта-хаджи. В зикрах, в молитвенных песнопениях *назмах* она находит удовлетворение, душевное спокойствие, нравственное очищение, она черпает в них силу и ловкость. Яха очень переживает за своих родственников в России, потому что, как она считает, они живут в неверии и заблуждении. Как активистка братства, Яха участвует во всех женских собраниях: в зикрах по случаю похорон и в еженедельных вечерних молениях по средам и воскресеньям. Вместе с другими мюридами она совершает малое паломничество *зийара* к мавзолею матери Кунта-хаджи — Хеды<sup>38</sup>.

Другой пример также связан с принятием вирда Кунта-хаджи украинкой, бывшей замужем за чеченцем в советское время. Вирдовым практикам невестку обучала свекровь, а муж был против ее участия в зикре. «Она сама собирала в специально построенном для быстрого зикра помещении за пределами жилого дома женщин-мюридок для совершения зикра»<sup>39</sup>. В целом в Ингушетии некоторые русские семьи, живущие там десятилетиями, принимают ислам и вирд Кунта-хаджи. Женщины в этих семьях при желании посещают женские зикры и становятся их участницами. Как сообщают информанты, в советское время женщины, которые выходили замуж за ингушей, принимали вирд мужа. «Жена моего дяди была немкой, с ней они познакомились, когда по воле судьбы оба оказались в числе депортированных в Казахстане. Там они поженились, и тетя Мария приняла вирд своего мужа»<sup>40</sup>. Нужно отметить, что для неофиток есть некоторые послабления. Как правильно отметили Л. М. Гарсаев и Х.-А. М. Гарсаев, «при совершении молитвы не упоминаются их родители, так как те не были мусульманами. Тем самым оказывается уважение к их вере»<sup>41</sup>. Это означает, что для тех, кто принял ислам, вирд-задания бывают усеченные, так как им не нужно было произносить стократно молитву за своих родителей, которая обязательна для остальных адептов.

38. Гарсаев Л. М., Гарсаев Х.-А. М. К вопросу о роли и месте вайнахской женщины в суфийском братстве Кунта-хаджи — Чечня (некоторые аспекты). С. 39.

39. Хизриева Г. А., Султыгов А. Л.-А. Женское религиозное образование у суфиев вайнахов // Религиоведение. 2005. № 2. С. 43–48.

40. Полевые материалы экспедиции автора в Назрановский район Республики Ингушетии, июль 2014 (информант: Л. К. Албогачиева 1952 г. р.).

41. Гарсаев Л. М., Гарсаев Х.-А. М. К вопросу о роли и месте вайнахской женщины в суфийском братстве Кунта-хаджи — Чечня (некоторые аспекты). С. 40.

Примеров, связанных с принятием ислама представителями других религий, в ингушском обществе достаточно много, но число женщин, ставших практиковать громкий зикр, можно встретить нечасто. Вместе с тем, как подчеркивают женщины-*туркхи*, которые многие годы возглавляют религиозное братство, неофитки в этом своем новом духовном поиске достигают значительных результатов, часто превосходя тех, кому религия досталась по наследству.

### Участие в зикре

Ритуальная практика зикра у мужчин и женщин приурочена к разным дням и часам. Это связано с тем, что женщины не могут в ночное время ходить на ритуальные практики, в отличие от мужчин. Мужчины собираются на зикры в ночь с воскресенья на понедельник и с четверга на пятницу. Считается, что эти дни особо почитаемы из-за того, что в ночь на понедельник родился пророк Мухаммед, а со среды на четверг — Кунта-хаджи. Женщины собираются в основном в четверг, ближе к обеденному намазу<sup>42</sup>.

В назначенный день женщины собираются в доме одной из участниц или других людей, которые хотят провести у себя дома ритуальную практику. Всех приходящих встречает хозяйка дома и прямо на пороге, не проходя в дом, женщины-мюриды приветствуют друг друга чтением салавата<sup>43</sup>. Затем они проходят в комнату, специально подготовленную для них, и рассаживаются по кругу с учетом возраста и статуса участницы. Отметим, что в ингушской традиции гость занимает самое почетное место в самом конце комнаты, рядом с *тхамадой*, а остальные рассаживаются по возрасту, самые молодые — ближе всего к двери. *Туркх*, пока все мюриды не соберутся, занимается организационными вопросами и только когда все участницы ритуала в сборе садится в круг, но ближе к двери, чтобы не мешать остальным при необходимости вставать и давать распоряжения.

Собравшись, все участницы делают обеденный намаз и выполняют вирд-задания, возложенные на них учителем. После этого

42. Албогачиева М. С.-Г. Женские суфийские практики громкого зикра в Ингушетии. С. 153.

43. Салават — это молитва, произносимая для восхваления Посланника Аллаха Пророка Мухаммеда.

они начинают коллективные религиозные песнопения (инг.: *назым*). Затем более молодые участницы зикра встают и начинают в медленном ритме делать зикр, к которому присоединяются более пожилые люди. Участницы движутся по кругу против часовой стрелки, затем меняют направление — по часовой. После окончания ритуала женщины присаживаются на свои места и начинают исполнять религиозные песнопения, которые продолжаются 15–20 мин. В это время по распоряжению *туркха* начинают покрывать пол клеенками, на которые затем ставятся угощения — начинается трапеза. По окончании угощения мюриды ставят на стол воду в графине и соль, а затем начинают читать *мавлид*<sup>44</sup>, после чего всем участникам предлагается выпить воду: предварительно трижды прикоснувшись указательным пальцем правой руки к соли, каждая участница зикра отпивает воду, делая три глотка<sup>45</sup>. Оставшуюся в кувшине воду доливают до краев и передают домоладцам, чтобы они тоже ее выпили. Считается, что эта вода обладает целебными свойствами, поэтому ею прежде всего опаивают больных, а затем всех остальных. Никто не знает, как появились и почему закрепились некоторые ритуалы, существующие в современном ингушском обществе. Например, женщины комментируют ритуал использования соли так: «Если в организме человека есть соль, то он не сгорит в огне, и дом, в котором прошел этот ритуал, не будет подвержен пожару»<sup>46</sup>. Других объяснений по этому поводу нет.

Уходящим с мероприятия гостям хозяйка дома дарит предварительно подготовленные небольшие подарки в виде носков, носовых платков и различных угощений — по возможностям хозяев дома. Особенно желательным считается раздача милостыни (инг.: *сагла*) белого цвета. Это не только сахар, соль, мука и т. д., но и ткань белого цвета. Чаще всего дают белую марлю, разрезанную на куски. Считается, что одним из любимых цветов пророка Мухаммеда был белый цвет. Этот цвет используется в ритуальной церемонии — умершего заворачивают в белый саван; во время хаджа паломники совершают обход вокруг Священной Каа-

44. Мавлид — собрание мусульман для выражения радости по случаю рождения пророка и любви к нему.

45. Анализ хадиса: «тот, кто начинает свою еду со щепотки соли, будет защищен от 70 болезней» // Azan.ru [https://azan.ru/maqalat/read/analiz-hadisa-tot-kto-nachinaet-svoyu-edu-so-schepotki-soli-budet-10923, доступ от 26.10.2023].

46. Полевые материалы автора в Назрановском районе Республики Ингушетии, август 2022 (информант: Л. С. Оздоева 1952 г. р.).

бы, облачившись в белую ритуальную одежду, состоящую из двух кусков непрошитой материи, которыми опоясываются и накидывают на туловище<sup>47</sup>. Этим принципом руководствуются и ингушские женщины при выборе милостыни, надеясь увеличить благодать, получаемую мусульманином за его благие деяния.



**Рис. 3. Женщины читают мовлид. Республика Ингушетия с. Насыр-Корт 2021. Фото автора**

После завершения ритуала, перед уходом, женщина — старшина мюридов (инг.: *тхамада*) этого населенного пункта объявляет группе о тех людях, кто изъявил желание пригласить их, и о тех, кто нуждается в их посещении и молитве. Женщины обсуждают детали своего следующего визита и планируют, кто что принесет. Если это визит к больному, они приносят продукты или деньги — каждая по своим возможностям. Женщины проводят также ритуалы, молясь и о больных, и о тех, кто в местах лишения свобо-

47. Сафиулина К. Цветовая символика в исламе // IslamNews. 20.01.2011 [<https://islamnews.ru/Cvetovaja-simvolika-v-islame?ysclid=llsoiem7kd704826933>, доступ от 10.09.2023].

ды, и о тех, кто на войне. Женщины уверены, что Аллах примет их молитвы, защитит нуждающихся и поможет им.

### Посещение зийаратов

Известно, что в суфийской традиции важны и почитаемы святые места, где захоронен тот или иной святой. Зийарат (араб.: посещение) — у мусульман хождение к святым местам, а также просто место захоронения человека<sup>48</sup>. Термин *зийарат* в ингушском языке также может подразумевать и посещение мусульманином своего брата по вере с целью увидеть его и узнать о положении его дел. В местной традиции считается, что это богоугодное действие и совершается ради Всевышнего Аллаха<sup>49</sup>. В среде ингушей, как и у многих народов мира, развито поклонение «святым местам» — могилам и мавзолеям исторических и мифических деятелей ислама. Существуют на территории Ингушетии и зийараты, связанные с памятью суфийских шейхов. Подобные сакральные места есть во всех уголках мира<sup>50</sup>. Посещение зийаратов у ингушей чаще всего осуществляется в праздничные дни, накануне месяца Ураза-байрам и Курбан-байрам, а также когда верующий человек считает, что ему необходима духовная поддержка, которую он получает при посещении зийаратов. Целью посещения является напоминание о загробном мире, вознесение мольбы за умерших и размышление о тленности этого бренного мира. Нужно отметить, что для большинства религиозных братств нехарактерно посещение могил женщин. А кадирийский тарикат отличается от других посещением женского зийарата, матери Кунта-хаджи — Хеды. В местах, где люди много молились, существует особая энергетика, и верующие отмечают, что они это чувствуют.

Исследователи, изучавшие практики посещения зийаратов, отмечали, что в местном обществе считается, что

паломничество к могилам религиозно-родовых авторитетов, поклонение кому бы то ни было, кроме Аллаха, является нарушением норм ислама. Посещение могил может быть обосновано рядом при-

48. Резван Е.А. Зийарат // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 77.

49. Албогачиев Р.Ш. Святые места, связанные с именем святого устаза Киши-хаджи // Шейх, устаз, овлия Кунта-хаджи Кишиев. Нальчик: Тетраграф, 2012. С. 23.

50. Абашин С.Н., Бобровников В.О. «Соблазны культа святых» // Подвижники ислама: Култ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост.: С.Н. Абашин, В.О. Бобровников. М.: Восточная литература, 2003. С. 3–17.

чин. Так, если человек приходит, чтобы вспомнить о смерти и помянуть покойного, навести порядок на кладбище, такой *зийарат* разрешен. Если человек делает из посещения могилы поклонение (религиозный обряд), считает, что ему мертвый сможет чем-то помочь, придумывает новые обряды и делает их *фардом* (обязанностью или очень желательным), такой *зийарат* запрещен. Поэтому нельзя считать, что все, кто посещает святые места, совершают грех<sup>51</sup>.

Этой точки зрения придерживаются мужчины и женщины, для которых зийараты играют важную роль.

Наиболее значимой из зийаратов Ингушетии является могила Тешала-хаджи Ужахова, адепта Кунта-хаджи Кишиева. Это место — одно из самых посещаемых в Ингушетии. Информант А. сообщил:

Я приезжаю к зийарату Тешала Ужахова и ощущаю чувство глубокого удовлетворения. Моя душа в этом месте отдыхает и дает мне силы развиваться и жить в гармонии. Но в тех случаях, когда я вижу, что там есть посетители, я дожидаюсь, пока они уедут, и только после этого поднимаюсь к зийарату. Это время, проведенное у его могилы, я хочу быть один, чтобы мог помолиться и почувствовать единение с этим местом, где покоится его тело<sup>52</sup>.

*Зийарата* Кунта-Хаджи не существует, но его последователи совершают паломничество к месту захоронения его матери Хеды. *Зийарат* находится в Веденском районе Чечни, в селении Хажи-Эвла, на вершине горы Эртан-Корт.

Огромное количество верующих из разных уголков Ингушетии отправляются туда в месяц Рамадан и в дни мусульманских праздников, предварительно посетив могилу Т. Ужахова. Могила Хеды привлекает внимание всех последователей учения Кунта-хаджи в любое время года, но в праздничные дни туда устремляется огромный поток адептов. Могила Хеды никогда не остается без посетителей. Особенно много их бывает в день рождения Кунта-хаджи, 11 июля, и в дни стояния на Арафате во время хаджа. Сюда

51. Албогачиева М. С.-Г. Зийараты и культовые сооружения в Ингушетии // Казанское исламоведение. 2015. № 1. С. 149–160.

52. Полевые материалы экспедиции автора в Назрановский район Республики Ингушетии, июль 2020 (информант: Л. А. Ужахов 1950 г. р.).



сезжаются мюриды со всего Кавказа, независимо от их гендерной принадлежности, для того чтобы помолиться и сделать коллективный зикр в этом месте. За последние десятилетия зийарат очень сильно изменился в лучшую сторону. Есть места для омовения, намаза, отдыха. Женщины, как и мужчины, проводят в молитвах и зикрах все время, когда они приезжают на зийарат Хеды.



**Рис. 4. Женщины на зийарате Хеды. Чеченская Республика, с. Хажи-Эвла, 2022. Фото Л. Архановой**

Примечательно то, что в местном обществе происходит сакрализация традиции женского начала, где мать Кунта-хаджи занимает пальму первенства, вслед за ней идет ученица Кунта-хаджи — Хазет (Хадет) как свидетельница формирования традиции. Информанты рассказывают существующие в устной традиции общества различные истории, связанные с его ученицей. Так, например, в одном ауле плохо шел ритуал зикра. В местной традиции считается, что, если после смерти человека зикр продолжается долго и слаженно, это свидетельствует о том, что этот человек богом избранный и ему уготован рай в другой жизни. Поэтому родственники придают огромное значение ритуалу и его продолжительности. Возможно, с этим и было связано, что на мужской зикр Кунта-хаджи решил позвать Хазет. Он послал за ней гонца, но тот возвратился и передал, что ей не на кого

оставить ребенка. Тогда Кунта-хаджи сказал: не думай о ребенке, с ним все будет в порядке. Оставив малыша, Хазет пришла на зикр, и Кунта-хаджи попросил ее стать в дверях комнаты, где проходил ритуал. На удивление, с ее появлением зикр усилился и долго, слаженно продолжался. Когда Хазет вернулась домой, она увидела, что ребенок спокойно спал, как и обещал Кунта-хаджи<sup>53</sup>. Наряду с Хедой и Хазет упоминается подруга матери Кунта-хаджи, бывшая свидетельницей чудесного рождения устаза. В обществе существуют многочисленные рассказы о женщинах-провидицах. К великому сожалению, из-за отсутствия письменных источников до нас не дошли имена этих выдающихся женщин своего времени, но в устной традиции они живут.

### Женщины о практике зикра

Знакомство с религиозными практиками позволило женщинам увидеть новый смысл жизни и изменить себя.

Из нижеизложенных фрагментов интервью женщин мы видим, насколько сильна любовь к Богу и надежда на его милость.

- Зикр для меня — это весь смысл моей жизни. Без него не могу жить и дышать. Я ощущаю полноценность моей жизни только после религиозного ритуала. Зикр я воспринимаю как исполнение своего долга перед Создателем. Для меня зикр как намаз, как один из столпов ислама. Я не могу его пропускать или игнорировать, так как в нем мое дыхание и сердце<sup>54</sup>.
- Делая дуа после зикра, я ощущаю, что мои просьбы доходят до Аллаха. Я начинаю ощущать тепло в руках, которые я держу перед своим лицом и ощущаю необыкновенное чувство наполнения моей души. Во время дуа я прошу не столько за себя, сколько о нуждающихся, больных, ушедших в мир иной, и, конечно, обо всей мусульманской умме<sup>55</sup>.
- Зикр стал смыслом всей моей жизни. Несколько лет после смерти сына я не знала, как прожить остаток жизни. Сутками я плакала и не общалась с людьми. Случайное знакомство

53. Полевые материалы экспедиции автора в Пригородный район Республики Северная Осетия — Алания, 2018 (информант: Л. М. Досхоева 1953 г. р.).

54. Полевые материалы автора, г. Сунжа Республики Ингушетии, июль 2021 (информант: Марзиева Ф. А. 1951 г. р.).

55. Полевые материалы экспедиции автора в Пригородный район Республики Северная Осетия — Алания, 2018 (информант: Л. М. Гадаборшева 1953 г. р.).

с женщинами, практикующими зикр, вернуло меня к жизни. Я молюсь за своего мальчика после коллективного зикра и чувствую, что моя душа переполняется любовью к Создателю, который даровал мне подарок судьбы — моего сына. Он многие годы радовал меня и был моей отдушиной... Но Аллах его забрал, чтобы я посмотрела на мир другими глазами. Я ему благодарна за все и до конца моей жизни буду возносить молитвы к нему. В моей душе теперь любовь к Богу, которая заполнила мою жизнь смыслом. Я совершила хадж за себя и сына и весь остаток жизни буду участвовать в коллективных молитвах. Ведь коллективный дуа более весом, чем индивидуальный, я это чувствую всей душой<sup>56</sup>.

- Зикр меня исцеляет от всех недугов. Мои хронические болезни уходят в никуда во время ритуала. Я ощущаю легкость и полноту жизни. Голос мой становится звонче и сильнее, и я надеюсь, что мои религиозные пения поднимают дух участниц зикра. Но когда мы приезжаем на различные зийараты и я исполняю зикр на открытом пространстве, я слышу, как ветер подхватывает мое пение и разносит его по округе. Я ощущаю единение с миром через религиозные песнопения. Услышав наши радения, некоторые женщины начинают принимать участие в зикрах и становятся мюридами. Кадирийский тарикат еще больше укрепляется и больше распространяется. Кунта-хаджи дал женщинам религиозную свободу, и мы будем чтить его вирд и пронесем его через всю жизнь<sup>57</sup>.

Участницы зикра считают, что именно коллективные радения позволяют им постигать любовь к Всевышнему и всему человечеству.

В них преобладает чувство сострадания, милосердия, любовь к ближнему, отражающаяся в действиях, совершаемых с целью принесения духовной помощи себе и другим. Главное для них — довольство Аллаха, к которому они стремятся всеми доступными для них средствами. Многие женщины сумели самостоятельно решить свои собственные проблемы с помощью регулярных практик зикра.

56. Полевые материалы автора, Назрановский район Республики Ингушетии, июнь 2022 (информант: Л. А. Тутаева 1961 г. р.).

57. Полевые материалы экспедиции автора в Назрановский район Республики Ингушетии, июль 2021 (информант: Л. А. Оздоева 1950 г. р.).



**Рис. 5. Женщины-мюриды после зикра. Республика Ингушетия, Назрань. 2021. Фото автора**

## **Заключение**

Анализ проведенного исследования позволил показать, в какой исторический период стал распространяться в ингушском обществе кадирийский тарикат, привнесенный в это общество чеченским шейхом XIX в. Кунта-хаджи Кишиевым. Как ингушские женщины, обремененные бытовыми заботами, лишенные активной жизни вне дома, сумели выйти за пределы приватного пространства и сумели освоить суфийские практики зикра, которые для многих стали смыслом их жизни и их философией. Отношение к зикру менялось в обществе, но женщины практиковали его, несмотря на социально-экономические и сложные политические процессы, происходившие в ингушском обществе. Для женщин суфиев смысловым ядром, задающим ритм их жизнедеятельно-

сти, является религиозная практика зикра. Это касается обоих тарикатов — кадирийя и накшбандийя, практикуемых ингушами с периода принятия ислама. Женщины в депортации практиковали зикры и после возвращения на Кавказ продолжали свои ритуальные практики, несмотря на давление со стороны государственных органов власти. Но на современном этапе ингушское общество столкнулось с множеством проблем, связанных с религиозно-политическими течениями, проникающими в республику извне.

Характерная для жителей республики система мирно сосуществующих исламских тарикатов накшбандийя и кадирийя, традиционно разделенных на десятки малых религиозных братств, ныне подвергается масштабной эрозии и в организационном, и в идейном плане. Идеология салафизма все больше привлекает молодых людей с хорошим образованием, из благополучных семей. Они считают, что ислам, не имея в советский период полноценной связи с мировыми религиозными центрами, был подвержен атеистическому влиянию и поэтому деформировался и представляет искаженную форму реального ислама. Основное противоречие состоит в том, что салафиты отрицают возможность «посредничества» кого бы то ни было, в том числе и шейхов, между Аллахом и человеком. Своей основной задачей они считают борьбу за очищение ислама от различных чуждых ему, с их точки зрения, примесей, основанных на культурных, этнических или каких-либо других особенностях тех или иных мусульманских народов. Значительная часть женщин разделяет эту точку зрения и считает женский зикр недопустимым в ингушском обществе. Эти женщины сами не участвуют в религиозных практиках и не разрешают своим дочерям и близким родственницам быть участницами зикра. Таким образом из года в год число молодых участниц сокращается, а женщины старших возрастных групп больны или уходят в мир иной. В результате практика зикра постепенно уходит из жизни ингушских женщин.

Тем не менее суфийские практики ингушских женщин должны оставаться в поле зрения исследователей. Они еще не до конца изучены. Во многом это связано с приватностью самого ритуала и нежеланием части женщин быть объектами изучения. Многие не выходят на контакт, объясняя свой отказ тем, что они не смогут словами обрисовать те чувства, которые они испытывают во время ритуала. Другие не желают делиться своим сокровенным, считая свою практику личным духовным поиском. У каждой



женщины свои мотивы, и мы уважаем их выбор. Но благодаря тому, что есть женщины, готовые к диалогу, мы смогли собрать материалы, которые отражены в статье. Введение в научный оборот сведений, касающихся мистического опыта ингушских женщин, возможно, сподвигнет ученых из других регионов страны обратиться к этой непростой, но, как нам кажется, перспективной для исследователей тематике.

## Библиография / References

- Абашин С.Н., Бобровников В.О. «Соблазны культа святых» // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост.: С.Н. Абашин, В.О. Бобровников. М.: Восточная литература, 2003. С. 3–17.
- Акаев В.Х. Шейх Кунта-хаджи Кишиев в духовной культуре чеченцев: основные вехи жизни, суть учения и его современное значение // Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты. 2016. Т. 12. № 1. С. 95–108.
- Акаев В.Х. Шейх Кунта-хаджи: Жизнь и учение. Грозный: НИИ гуманитарных наук ЧР, 1994.
- Акимущин О.Ф. Силсила // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 208–209.
- Акимущин О.Ф. Суфийские братства: сложный узел проблем // Введение к рус. изд. кн.: Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. М., 1989. С. 3–22.
- Албогачиев Р.Ш. Святые места, связанные с именем святого устازа Киши-хаджи // Шейх, устаз, овлия Кунта-хаджи Кишиев. Нальчик: Тетраграф, 2012. С. 617–620.
- Албогачиева М. Современные суфийские практики ингушских женщин // Кавказ: перекресток культур. Вып. 3. СПб.: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2021. С. 174–194.
- Албогачиева М.С.-Г. Женские суфийские практики громкого зикра в Ингушетии // Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты. 2018. Т. 14. № 2. С. 149–164.
- Албогачиева М.С.-Г. Зийараты и культовые сооружения в Ингушетии // Казанское исламоведение. 2015. № 1. С. 149–160.
- Албогачиева М.С.-Г. Ислам в Ингушетии: этнография и историко-культурные аспекты. СПб.: МАЭ РАН, 2017.
- Албогачиева М. Кунта-хаджи Кишиев, его проповедь и последователи // Шейх, Устаз, Овлия Кунта-Хаджи Кишиев: сборник статей. Нальчик: Тетраграф, 2012. С. 101–107.
- Аликберов А.К. Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хака'ик» (XI–XII века) / Отв. ред. С.М. Прозоров. М.: Восточная литература, 2003.
- Ахриев Ч. Об ингушских женщинах // Терские ведомости. 1871 в. № 31; Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследования и материалы 1892–1894 гг. М.: ИМЛИ РАН, 2008.
- Бобровников В. Шариатские суды на Северном Кавказе // Отечественные записки. 2003. № 5 (13). С. 65–69.

- Вачагаев М. Шейхи и зияраты Чечни. М.: Можайский полиграфкомбинат, 2009. С. 58.
- Гарсаев Л.М. Роль и место вайнахской женщины в суфийском братстве Кунта-Хаджи — Чечня (некоторые аспекты) // Рефлексия. 2012. № 2–6. С. 7–9.
- Гарсаев Л.М., Гарсаев Х.-А.М. К вопросу о роли и месте вайнахской женщины в суфийском братстве Кунта-хаджи — Чечня (некоторые аспекты) // Религия, религиозные организации, стратегии и практики дерадикализации: гендерный аспект. Материалы Международной научно-практической конференции, Махачкала, 24–25 июня 2022 года. Махачкала: АЛЕФ, 2022. С. 34–39.
- Кныш А.Д. Суфизм // Социальное партнерство. М.: Большая российская энциклопедия, 2016. С. 462–465.
- Мутиева О.С. Религиозные практики женщин в мусульманских общинах Северного Кавказа: история и современность // Вестник Дагестанского государственного университета. Серия 2. Гуманитарные науки. 2022. Т. 37. Вып. 3. С. 7–14.
- Насыров И.Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009.
- Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система. М.: Вост. лит. РАН, 2004.
- Резван Е.А. Зийарат // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 77.
- Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. М.: Наука. Глав. редакция восточной лит., 1987.
- Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. М.: Наука. Глав. редакция восточной лит., 1990.
- Тутаева Л.О. Исламские неопиты в Ингушетии // Этнокультурное пространство Кавказа в системе межэтнических и межконфессиональных коммуникаций: сборник научных статей. М.: МАКС Пресс, 2022. С. 38–45.
- Хизриева Г. Вирдовые братства на Северо-Восточном Кавказе как сеть религиозных практик // Суфизм как социальная система в российской умме. 04.02.2009 [<http://www.idmedina.ru/books/school-book/?593>, доступ от 26.10.2023].
- Хизриева Г.А., Султыгов А.Л.-А. Женское религиозное образование у суфиев вайнахов // Религиоведение. 2005. № 2. С. 43–48.
- Хисматулин А.А. Суфизм. СПб.: Азбука-классика: Петербургское востоковедение, 2003.
- Abashin, S.N., Bobrovnikov, V.O. (2003) “Soblazny kul’ta sviatykh” [The temptations of the cult of the saints], in S.N. Abashin, V.O. Bobrovnikov (eds) *Podvizhniki islama: Kult sviatykh i sufizm v Srednei Azii i na Kavkaze*, s. 3–17. М.: Vostochnaia literatura.
- Akaev, V. Kh. (1994) *Sheikh Kunta-khadzhi: Zhizn’ i uchenie* [Sheikh Kunta Hajji: Life and Teachings]. Grozny: NII gumanitarnykh nauk ChR.
- Akaev, V. Kh. (2016) “Sheikh Kunta-khadzhi Kishiev v dukhovnoi kul’ture chechentsev: osnovnye vekhi zhizni, sut’ ucheniia i ego sovremennoe znachenie” [Sheikh Kunta-Khadji Kishiyev in Chechen Spiritual Culture: Major Milestones of Life, Essence of Teachings and Their Contemporary Significance], *Islam v sovremennom mire: vnutrigosudarstvennyi i mezhdunarodno-politicheskii aspekty* 12(1): 95–108.
- Akhriev, Ch. (1871) “Ob ingushskikh zhenshchinakh” [About Ingush women], *Terskie vedomosti* 31.
- Akimushkin, O.F. (1989) “Sufiiskie bratstva: slozhnyi uzel problem” [Sufi fraternities: a complex knot of problems], in Trimmingem Dzh. S. *Sufiiskie ordeny v islame*, s. 3–22. М.: Nauka.



- Akimushkin, O. F. (1991) "Silsila" [Silsila], *Islam: Entsiklopedicheskii slovar'*, s. 208–209. M.: Nauka.
- Albogachiev, R. Sh. (2012) "Sviatye mesta, sviazannye s imenem sviatogo ustaza Kishi-khadzhi" [Holy places associated with the name of the holy ustaz Kishi Haji], *Sheikh, ustaz, ovliia Kunta-khadzhi Kishiev*, s. 617–620. Nal'chik: Tetragraf.
- Albogachieva, M. (2012) "Kunta-hadzhi Kishiev, ego propoved i posledovateli" [Kunta-haji Kishiev, his sermon and followers], *Sheikh, ustaz, ovliia Kunta-khadzhi Kishiev*, s. 101–107. Nal'chik: Tetragraf.
- Albogachieva M. S.-G. (2018) "Zhenskiesufiiskie praktiki gromkogo zikra v Ingushetii" [Women's Sufi practices of loud zikra in Ingushetia], *Islam v sovremennom mire: vnutrigosudarstvennyi i mezhdunarodno-politicheskii aspekty* 14(2): 149–164.
- Albogachieva, M. (2021) "Sovremennye sufiiskie praktiki ingushskikh zhenshchin" [Modern Sufi practices of Ingush women], *Kavkaz: perekrestok kul'tur. Vyp. 3*, s. 174–194. SPb.: Muzei antropologii i etnografii im. Petra Velikogo (Kunstkamera) RAN.
- Albogachieva, M. S.-G. (2015) "Ziiaraty i kul'tovye sooruzheniia v Ingushetii" [Ziyaraty and religious buildings in Ingushetia], *Kazanskoe islamovedenie* 1: 149–160.
- Albogachieva, M. S.-G. (2017) *Islam v Ingushetii: etnografiia i istoriko-kul'turnye aspekty* [Islam in Ingushetia: ethnography and historical and cultural aspects]. SPb.: MAE RAN.
- Alikberov, A. K. (2003) *Epokha klassicheskogo islama na Kavkaze: Abu Bakr ad-Darbandi i ego sufiiskaia entsiklopediia "Raikhan al-khaka'ik" (XI–XII veka)* [Era of classical Islam in the Caucasus: Abu Bakr al-Darbandi and ego Sufi encyclopedia "Raihan al-hakaik" (11th–12th centuries)]. M.: Vostochnaia literature.
- Arberry, A. J. (1970) *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*. New York: Evanston: Harper & Row.
- Bobrovnikov, V. (2003) "Shariatskie sudy na Severnom Kavkaze" [Sharia courts in the North Caucasus], *Otechestvennye zapiski* 5(13): 65–69.
- Chittick, W. C. (1998) *The Self-Disclosure of God (Principles of Ibn al-Arabi's Cosmology)*. Albany: State University of New York Press.
- Corbin, H. (1969) *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*. Princeton University Press.
- Dalgat, B. K. (2008) *Rodovoi byt i obychnoe pravo chechentsev i ingushei. Issledovaniia i materialy 1892–1894 gg.* [Family life and customary law of Chechens and Ingush. Research and materials 1892–1894]. M.: IMLI RAN.
- Garsaev, L. M., Garasaev, Kh.-A. M. (2022) "K voprosu o roli i meste vainakhskoi zhenshchiny v sufiiskom bratstve Kunta-khadzhi — Chechnia (nekotorye aspekty)" [On the question of the role and place of the Vainakh woman in the Sufi brotherhood of Kunta Haji — Chechnya (some aspects)], *Religiia, religioznye organizatsii, strategii i praktiki deradikalizatsii: gendernyi aspekt: Materialy Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii, Makhachkala, 24–25 iunია 2022 goda*, s. 34–39. Makhachkala: ALEF.
- Garsaev L. M. (2012) "Rol' i mesto vainakhskoi zhenshchiny v sufiiskom bratstve Kunta-Khadzhi — Chechnia (nekotorye aspekty)" [The Role and Place of a Vainakh Woman in the Sufi Brotherhood of Kunta Hajji — Chechnya (Some Aspects)], *Refleksii* 2–6: 7–9.
- Khismatulin, A. A. (2003) *Sufizm* [Sufism]. SPb.: Azbuka klassika: Peterburgskoe Vostokovedenie.
- Khizrieva, G. (2009) "Virdovye bratstva na Severo-Vostochnom Kavkaze kak set-religioznykh praktik" [Vird fraternities in the Northeast Caucasus as a network of

- religious practices], *Sufizm kak sotsial'naiia sistema v Rossiiskoi umme* [<http://www.idmedina.ru/books/school-book/?593>, dostup ot 26.10.2023].
- Khizrieva, G. A., Sultygov, A. L.-A. (2005) "Zhenskoe religioznoe obrazovanie u sufiev vainakhov" [Female religious education among the Vainakh Sufis], *Religiovedenie* 2: 43–48.
- Knysh, A. D. (2016) "Sufizm" [Sufism], *Sotsial'noe partnerstvo*, s. 462–465. M.: Bolshaia rossiiskaia entsiklopediia.
- Mutieva, O. S. (2022) "Religioznye praktiki zhenshchin v musul-manskikh obshchinakh Severnogo Kavkaza: istoriia i sovremennost'" [Religious Practices of Women in Muslim Communities of the North Caucasus: History and Modernity], *Vestnik Dagestanskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriia 2. Gumanitarnye nauki* 37(3): 7–14.
- Nasyrov, I. R. (2009) *Osnovaniia islamskogo mistitsizma (genezis i evoliutsiia)* [The foundations of Islamic mysticism (genesis and evolution).]. M.: Iazyki slavianskikh kul'tur.
- Prozorov, S. M. (2004) *Islam kak ideologicheskaia sistema* [Islam as an ideological system]. M.: Vost. lit. RAN.
- Rezvan, E. A. (1991) "Ziirat" [Zirarat], in *Islam: Entsiklopedicheskii slovar'*, s. 77. M.: Nauka.
- Smirnov, A. V. (1987) *Velikii sheikh sufizma* [The great sheikh of Sufism]. M.: Nauka. Glav. redaksiia vostochnoi lit.
- Stepanians, M. T. (1990) *Filosofskie aspekty sufizma* [Philosophical aspects of Sufism]. M.: Nauka. Glav. redaksiia vostochnoi lit.
- Tutaeva, L. O. (2022) "Islamskie neofity v Ingushetii" [Islamic neophytes in Ingushetia], *Etnokul'turnoe prostranstvo Kavkaza v sisteme mezhetnicheskikh i mezhkonnessional'nykh kommunikatsii: sbornik nauchnykh statei*, s. 38–45. M.: MAKSS Press.
- Vachagaev, M. (2009) *Sheikhi i ziiraty Chechni* [Sheikhs and ziyarats of Chechens]. M.: Mozhaitskii poligrafkombinat.

СОФЬЯ РАГОЗИНА

## Как обсуждается политика в исламском виртуальном пространстве? Особенности медиапотребления российских мусульман

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-3-4-523-545>

*Sofya Ragozina*

### How Is Politics Discussed in the Islamic Virtual Space? Peculiarities of Media Consumption among Russian Muslims

**Sofya Ragozina** — Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). [sofyaragozina@gmail.com](mailto:sofyaragozina@gmail.com)

*In this article I identify the main topics of discussion of politics in the Muslim online community on the material of the most popular social networks among Russian Muslims. The studied material allows us to make an assumption about the dual nature of these discussions. The first discursive strategy is related to the articulation of specific values during the discussion of political events, such as: ideas of social justice or anti-globalization. The second discursive strategy aims at building a digital community around particular Islamic activists. Using the example of Russian-speaking Salafi bloggers, we describe the situation when a political biography is used as symbolic capital, which does not require additional verbalization in attracting subscribers.*

**Keywords:** Islam and media, Islam in Russia, Salafism, digital anthropology.

**С**ОЗДАТЕЛЬ сообщества в российской социальной сети «ВКонтакте», объединяющего мусульман небольшого города, сказал в интервью, что одна из основных функций интернета сегодня — это «сделать так, чтобы они (мусульма-

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-78-00038, «Мусульманские социальные сети в современной России: старые вызовы безопасности, новые идентичности и дискурсы».

не) постоянно были в нападении». Это очень точное замечание на самом деле описывает очень многие явления и практики современного виртуального пространства российских мусульман — новые медиа стали органичной частью их повседневности. Функции соцсетей теперь не сводятся к информационной или коммуникативной, они играют перформативную роль в формировании мусульманской идентичности. Антрополог Дж. Боуэн особенно отмечает именно перформативность виртуального пространства, так как она имеет непосредственное отношение к проживаемой религии<sup>1</sup>.

Большая часть контента в исламском виртуальном пространстве посвящена проблемам религиозного благочестия. Однако в условиях, когда исламская проблематика оказывается крайне политизированной, религиозные проекты превращаются в площадку для трансляции какой-либо политической позиции. И дело вовсе не в имманентной связи ислама с политикой — аргумент, который принято приводить для объяснения востребованности методов радикальной политической борьбы именно в исламском дискурсе. Так, широкий общественный резонанс по отдельным случаям конфликтов с участием мусульман (Шарли Эбдо, нападение на мечеть в Новой Зеландии) вынуждает исламское сообщество более четко проводить красные линии для обозначения своей политической идентичности, а на фоне роста (кратко- или долгосрочного) исламофобских настроений появляется запрос на своего рода «оправдывающие» ислам материалы. Кроме того, несмотря на попытки контролировать виртуальное пространство, интернет остается удобной средой для транслирования самых разных политических настроений — это касается не только исламских сюжетов. Российский кейс представляет особый интерес с точки зрения обозначенных тенденций.

В данной статье на материале наиболее востребованных среди российских мусульман соцсетей — «ВКонтакте», «Телеграм» и «Инстаграм»<sup>2</sup> — мы выявляем основные темы повестки мусульманского онлайн-сообщества. Рассмотренный материал позволил нам выдвинуть предположение о двойственном характере обсуждения политических вопросов мусульманами в соцсетях. Первая группа дискурсивных стратегий связана с артикуляцией

1. Bowen, J. R. (2012) *New Anthropology of Islam*, p. 216. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

2. Социальная сеть запрещена в РФ.

конкретных ценностей в ходе обсуждения политических событий на «исламских» страницах (в сообществах), например: идеи социальной справедливости, антиглобализм и т.д. Вторая дискурсивная стратегия связана с выстраиванием электронного сообщества вокруг отдельных исламских активистов. В методологической части работы мы обратимся к отдельным актуальным для данного исследования теориям цифровой антропологии, а также осветим отдельные тенденции формирования исламского виртуального пространства. Затем мы опишем специфику использования соцсетей мусульманами в России в контексте секьюритизации «исламского вопроса». В последующих двух частях мы представим результаты нашего эмпирического исследования, где на конкретных примерах проанализируем, на каких принципах выстраивается обсуждение политических вопросов мусульманами в социальных сетях.

### **Перформативность новых медиа и ислам**

Специалисты в области цифровой антропологии на протяжении достаточно длительного времени привлекают внимание к довольно простому тезису об искусственности разделения онлайн- и офлайн-сред. Габриэлла Коулман утверждает, что обозначение этой границы создает онтологический разрыв между этими двумя сферами, который сам по себе становится жизненно важной темой для исследования, подменяя собой другую повестку<sup>3</sup>. По мнению Тома Боелштрофа, обращение к физическому как к «реальному», а к онлайн — как к нереальному игнорирует тот факт, что виртуальное тоже реально для человека. Поэтому он настаивает на том, что только принятие идеи об онтологической взаимозависимости онлайн- и офлайн-сфер является первым шагом в любом исследовательском проекте по цифровой антропологии<sup>4</sup>.

Многие авторы приходят к выводу о том, что интенсификация горизонтальных связей и ослабление вертикальных меняют повседневную религиозную практику. Именно индивидуализация религиозного опыта лучше всего обнаруживает взаимопроникновение онлайн- и офлайн-сфер, и наоборот. В рамках данной ста-

3. Coleman, G. (2010) "Ethnographic Approaches to Digital Media", *Annual Review of Anthropology* 39: 489.
4. Boellstorff, T. (2012) "Rethinking Digital Anthropology," in H. A. Horst, D. Miller (eds) *Digital Anthropology*, p. 42. London and New York: Berg.

тии нас прежде всего интересует, как эти тенденции проявились в исламском виртуальном пространстве. Профессор Университета Уэльса Гари Бунт одним из первых обратил внимание на феномен цифровизации ислама и перформативную роль технологий в жизни простых мусульман во время его полевых исследований в Малайзии и Пакистане в середине 1990-х гг. Первая фундаментальная работа Г. Бунта была опубликована в 2000 г. и почти сразу стала одной из самых цитируемых по данной тематике<sup>5</sup>. Он же стал автором востребованного вплоть до сегодняшнего дня термина «киберисламские пространства». «Киберисламские пространства — это зонтичный термин, относящийся ко множеству контекстов, перспектив и применений медиа теми, кто определяет себя в качестве мусульман. Оно может включать в себя элементы специфического мусульманского мировоззрения и представления о своей исключительности, дополненное пониманием медиа и их валидности, обусловленным региональным и общекультурным контекстом»<sup>6</sup>. Г. Бунт в целом позитивно оценивает трансформирующую роль интернета для исламской традиции, так как развитие этих самых киберисламских пространств свидетельствует о демократизации знания в исламе. Размывание «традиционной» монополии авторитета на исламское знание в интернете открывает новые возможности для артикуляции (и тем самым легитимации) множества малых сообществ и их идентичностей.

Эта идея не нова для европейской социологии ислама: многие исследователи склонны акцентировать внимание на позитивных последствиях неотделимости виртуальных и реальных религиозных практик. Например, Брайан Тёрнер утверждает, что глобальные информационные технологии и связанные с ними культуры подрывают традиционные формы религиозного авторитета, поскольку они расширяют традиционные способы коммуникации, открывают новые возможности для обсуждений и создают альтернативные видения глобального сообщества<sup>7</sup>. Конкуренция приводит к появлению так называемых новых «микроинтеллектуалов»: они «независимые, мобильные, харизматичные» и глав-

5. Bunt, G. (2000) *Virtually Islamic Computer-mediated Communication and Cyber Islamic Environments*. Cardiff: University of Wales Press.

6. Bunt, G. (2003) *Islam in the Digital Age: E-jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*, p. 5. Pluto Press.

7. Turner, B.S. (2013) *The Sociology of Islam: Collected Essays of Bryan S. Turner*, p. 198. Farnham: Ashgate.

ное — освоившие в совершенстве технологии новых медиа. Именно они, с точки зрения Тёрнера, отражают интересы простых мусульман и быстро реагируют на их запросы. В то время как формалистские консервативные традиционные улемы, которых им противопоставляет Тёрнер, вынуждены остаться за бортом этой стремительной модернизации. Главное преимущество такой демократизации — это изменение баланса в распределенности символических властных ресурсов: свободный доступ к электронным технологиям дает голос тем, кто раньше не был слышен<sup>8</sup>.

Однако не все столь однозначны в оценках демократизирующего эффекта интернета для исламской традиции. Так, многие исследователи призывают не перегружать смыслами процессы демократизации интернета. Кроме того, не стоит также подменять демократизацию либерализацией. Даже из краткого обзора работ Б. Тёрнера и Г. Бунта может сложиться впечатление, что многообразие формируемых исламских идентичностей в электронной среде ограничивается исключительно конструктивным просвещением и созидательным процессом формирования религиозного знания. Однако голоса сторонников радикальных методов политической борьбы, обращающихся к исламской риторике, также слышны. Исламистский дискурс, апеллирующий к понятным идеям построения идеального мусульманского общества и социальной справедливости, оказывается крайне востребован именно в электронной среде. Отсюда возникает вопрос: как можно анализировать онлайн-коммуникации в исламских онлайн-сообществах?

Вит Сислер, опираясь на исследование онлайн-ресурсов фетв, делает вывод, что «интернет в долгосрочной перспективе укрепил культурно доминирующие социальные сети и что, способствуя индивидуализации и приватизации веры, он одновременно утверждает конформизм и соответствие устоявшимся религиозным структурам»<sup>9</sup>. В этом смысле электронные сети отражают реальные паттерны религиозного поведения и выступают вполне осязаемым инструментом для формирования идентичности. Виртуальное пространство «продвигает готовый и легкодоступный набор норм и ценностей, которые могут внести порядок в повседневную жизнь и определить практическую и видимую идентич-

8. Ibid., p. 201.

9. Sisler, V. (2011) "Cyber Counsellors", *Information, Communication & Society* 14/8: 1138.



ность»<sup>10</sup>. Кроме того, полицентричность исламского онлайн-сообщества — это не просто полифония различных точек зрения (что, следуя логике Б. Тёрнера, автоматически означает демократизацию и либерализацию); гораздо важнее, что некоторые точки зрения из этого многоголосия вообще могут быть услышаны исключительно в онлайн-среде.

Таким образом, большинство исследователей, не только теоретиков, но и занимающихся эмпирическими исследованиями, согласны с идеей взаимопроникновения онлайн- и офлайн-сфер, причем полиархия электронного пространства представляет собой уникальные возможности для репрезентаций всего многообразия мусульманского сообщества. Стоит отметить, однако, что эти теоретические построения используются прежде всего для анализа европейского исламского виртуального пространства. Каков же их эвристический потенциал для описания интернет-пространств в авторитарных государствах? Основная слабость данных теорий заключается, на наш взгляд, в недостаточном внимании к институциональным факторам управления интернет-пространством — в таком случае исламское интернет-пространство представляет собой идеальную саморегулирующуюся модель полиархии Р. Даля, как будто оторванную от политического контекста: исламофобии, государственно-религиозных отношений с мусульманским сообществом и т. д. Если же мы обратимся к российскому кейсу, то именно связь с институциональными офлайн-факторами определяет здесь фундаментальные принципы существования исламского интернет-сообщества.

### **Традиционный ислам, секьюритизация и структура медиапотребления**

Уникальность российского кейса, с нашей точки зрения, заключается в том, что границы между онлайн и офлайн не просто не стираются; возникает определенный разрыв между гегемонистским дискурсом традиционного ислама, доминирующим офлайн, и полифонией альтернативных голосов в онлайн. Дискурс традиционного ислама претендует на статус ортодоксального, в терминологии Т. Асада, так как в первую очередь имеет отно-

10. Roy, O. (2004) *Globalized Islam: The Search for a New Umma*, p. 31. New York: Columbia University Press.

шение именно к существующей структуре властных отношений<sup>11</sup>. Кроме того, он также обладает всеми признаками доминирующего дискурса, закрепляя за собой образ «правильного» ислама в дискуссиях на всех уровнях: от риторики высших должностных лиц<sup>12</sup> до выстраивания локальных индивидуальных идентичностей<sup>13</sup>. «Традиционный ислам», основанный на принципах лояльности государству, патриотизме и умеренности, противопоставляется «радикальному» исламу. Такая поляризация публичного пространства приводит к секьюритизации ислама, когда отношения между государством и мусульманским сообществом выстраиваются в дискурсе обеспечения безопасности. Религиозная идентичность сращивается с политической — причем политическое участие оказывается возможным исключительно при условии демонстрации приверженности ценностям традиционного ислама; в иных случаях политические действия со стороны мусульман оказываются нелегальны, так как маркируются как связанные с радикальным исламом<sup>14</sup>.

Криминализацию политического участия мусульман следует рассматривать в более широком историческом контексте. Так, наследие «чеченских войн» во многом до сих пор определяет настороженное отношение к любым формам «неортодоксального ислама». В начале 2000-х гг. активизировалась риторика о ведущей роли «внешнего фактора» в происходящих на Кавказе событиях. Представления о внешнем характере угрозы легли в основу убеждения в том, что, во-первых, имманентной чертой деятельности определенных мусульманских организаций является их зависимость от внешних источников финансирования, и это автоматически делает их врагами России; во-вторых, что ислам ассоциируется с терроризмом; в-третьих, что решение данной проблемы возможно лишь насильственными методами. В начале 2000-х гг. на фоне открытых боевых действий с «ичкерийскими сепарати-

11. Asad, T. (1986) *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington, DC: Georgetown University Press; перевод на русский язык: Асад Т. Идея антропологии ислама // *Islamology*. 2017. № 1. С. 41–59.

12. Рагозина С.А. Политический образ ислама (на материале центральных российских печатных СМИ, 2010–2017). Диссертация на соискание ученой степени кандидата политических наук. М.: Институт философии, 2019.

13. di Puppo, L., Schmoller, J. (2020) “Here or Elsewhere: Sufism and Traditional Islam in Russia’s Volga-Ural Region”, *Contemporary Islam* 14/2: 135–156.

14. В качестве примера можно привести многочисленные запреты исламской литературы.

стами», а с 2007 г. — с исламистами из «Имарата Кавказ»<sup>15</sup> эти идеи пользовались большой популярностью. Однако они не утратили этой популярности и после 2009 г., когда официально была завершена контртеррористическая операция. Преследование сторонников ряда исламских движений продолжалось в 2010-е гг. примерно по тем же основаниям<sup>16</sup>.

Это подкрепляется и рассмотрением политического участия мусульман в контексте безопасности. В результате анализа большого массива текстов центральных российских газет (около 21 тысячи, с 2010 по 2017 г.) мы установили, что нарратив угрозы безопасности является центральным для освещения различных аспектов политической деятельности мусульман<sup>17</sup>. Так, в медийном дискурсе мусульмане в политике репрезентированы в первую очередь через деятельность радикальных нелегальных организаций.

Действительно, востребованность социальных сетей у мусульман следует связывать не только с индивидуализацией религиозного опыта и удобством электронных технологий для этой цели, но и с поиском альтернативной политической позиции. Интернет становится благоприятной средой для распространения радикальных идей, а салафитский дискурс, популистски апеллирующий к идеям социальной справедливости и эгалитаризма, становится крайне востребован в противовес кажущемуся оторванным от чаяний простых мусульман дискурсу Духовных управлений мусульман. Это, конечно, не значит, что весь сегмент исламского виртуального пространства радикален — мы рассмотрим многообразие транслируемых политических позиций ниже. Однако именно он вновь становится наиболее видимым в том числе и для контролирующих органов, нацеленных на решение «проблемы радикального ислама». Дихотомия «традиционный/радикальный» ислам переносится и в сферу электронного пространства, где традиционный ассоциируется с деятельностью официальных мусульманских структур, в то время как электронная сфера маркируется как пространство для распространения

15. Организация запрещена в РФ.

16. Неправомерный экстремизм // СОВА. Исследовательский центр [<https://www.sova-center.ru/misuse/>, доступ от 13.11.2023]. Внесен Минюстом РФ в реестр иноагентов.

17. Рагозина С.А. Политический образ ислама (на материале центральных российских печатных СМИ, 2010–2017). Диссертация на соискание ученой степени кандидата политических наук. М.: Институт философии, 2019.

радикальных идей, и, следовательно, она должна быть взята под контроль. Стоит отметить, что в последнее время появляется все больше исследований, преодолевающих этот секьюритизирующий редукционизм<sup>18</sup>.

Таким образом, структура медиапотребления российских мусульман во многом обусловлена сложившейся системой модерации в социальных сетях и доступными механизмами контроля со стороны соответствующих органов над конкретными ресурсами. Далее мы укажем на востребованность и популярность отдельных социальных сетей среди российских мусульман. Стоит сразу сделать методологическое замечание, касающееся выводов относительно популярности той или иной социальной сети. Нами не было обнаружено отдельных исследований на эту тему. Количественные оценки едва ли возможны: механическая фиксация количества подписчиков той или иной страницы дает возможность делать лишь предварительные выводы относительно всей структуры медиапотребления среди российских мусульман. Необходима выработка комплексного количественного инструмента оценки популярности социальных сетей, и это должно стать предметом отдельного методологического исследования. Поэтому все оценки имеют преимущественно экспертный характер и основаны на результатах наблюдений за отдельными страницами в социальных сетях и на анализе общих трендов в регулировании социальных сетей.

Долгое время российская социальная сеть «ВКонтакте» оставалась лидером по популярности среди российских мусульман. Пик пришелся на период с 2008 (спустя два года после ее запуска в 2006 г.) по 2010 г. Появление «ВКонтакте» фактически завершило эру онлайн-форумов, крайне востребованных в том числе среди российских мусульман<sup>19</sup>, предоставив более удобную площадку для коммуникации. Помимо общемусульманских групп, собираемых по принципу «хватай всех» (например «Ислам — религия добра и мира», «Мусульмане» и т.д.) появились и более локализованные сообщества (например «Ислам в Башкирии»), и более специализированные (например посвященные исламской медицине или от-

18. Например: Виртуальный ислам на постсоветском пространстве: киберсреда и религиозные авторитеты / под ред. Э. Муратовой, З. Хабибулиной. Баку: AVE Print, 2023.

19. Сейчас в сети можно встретить довольно большое количество «умерших» исламских форумов, размещенных на бесплатных хостингах, последние сообщения на которых датируются 2007–2008 гг.

ношениям). Тогда же данная социальная сеть осваивалась представителями радикального ислама. Однако на тот момент группы «ВКонтакте» еще не стали основной площадкой для продвижения экстремистского контента и воспринимались скорее как один из каналов распространения информации, так как все еще функционировало большое количество сайтов, действовавших по модели новостного агентства или архива фетв. Например, один из важных элементов исламистской сети середины 2000-х гг. — сайт «Кавказ-центр»<sup>20</sup> — был запущен еще в 2002 г. Он позиционировал себя в качестве официального информационного агентства организации «Имарат Кавказа» (ИК), о создании которого было объявлено Доку Умаровым 7 октября 2007 г.<sup>21</sup>

Ситуация начала меняться с начала 2010-х гг. на фоне событий «арабской весны» и появления организации «Исламское государство»<sup>22</sup>, когда от блокировки «классических» сайтов надзорные органы перешли к ограничениям на распространение экстремистского контента в социальных сетях. Напомним, что согласно информации, представленной на сайте Министерства юстиции, «информационные материалы признаются экстремистскими федеральным судом по месту их обнаружения, распространения или нахождения организации, осуществившей производство таких материалов, на основании представления прокурора или при производстве по соответствующему делу об административном правонарушении, гражданскому или уголовному делу»<sup>23</sup>. Список экстремистских материалов подлежит опубликованию на сайте Министерства юстиции РФ. На сегодняшний день он включает в себя более пяти тысяч наименований<sup>24</sup>. Наибольшее количество запретов на материалы по исламской тематике, распространяемые во «ВКонтакте», пришлось на 2013 г., на фоне ужесточения антиэкстремистского и антитеррористического законодательства в 2012–2013 гг. Тогда же Павел Дуров, создатель «ВКонтакте», объявил о запуске «Телеграма» — нового сервиса, основная зада-

20. Запрещен в РФ.

21. Рагозина С.А. Интернет-пространство радикального политического ислама Северо-Восточного Кавказа // Исламские радикальные движения на политической карте современного мира / под ред. А.В. Саватеева, Н.А. Нефляшевой, Э.Ф. Кисриева. 2017. С. 113–131. М.: URSS.

22. Организация запрещена в РФ.

23. Экстремистские материалы // Министерство юстиции Российской Федерации [https://minjust.gov.ru/ru/extremist-materials/, доступ от 13.11.2023].

24. Там же.

ча которого состояла в обеспечении безопасного способа коммуникации именно в условиях ужесточения контроля над интернетом со стороны правоохранительных органов.

На сегодняшний день с большой долей уверенности можно утверждать, что мессенджер «Телеграм» является самой популярной социальной сетью среди российских мусульман, так как используемые технологии шифрования данных гарантируют почти полную анонимность, даже несмотря на необходимость привязки аккаунта к номеру мобильного телефона. В то же время именно «закрытость» данной социальной сети позволяет лишь ограниченно анализировать распространяемый там контент. Например, отсутствует единый каталог телеграм-каналов, по которому можно было бы осуществлять поиск. А один из наиболее востребованных форматов коммуникации в «Телеграме» — это приватный чат, к которому нельзя получить доступ без приглашения одного из его участников, равно как и обнаружить его в поисковой выгрузке (даже если известно его название). Повторим, что вывод о наибольшей популярности основан исключительно на наших наблюдениях, а также на единичных исследованиях данного пространства. Так, в 2017 г. в НИУ ВШЭ была защищена магистерская диссертация, автор которой детально проанализировал способы распространения пропагандистских материалов ИГИЛ в «Телеграме», сделав вывод о наибольшей эффективности данного канала по сравнению с другими электронными ресурсами<sup>25</sup>.

Примерно тогда же среди российских мусульман начинает набирать популярность «Инстаграм». Пик его популярности приходится на 2014 г., когда запускаются многие наиболее известные на сегодняшний день страницы. Акцент на визуальном контенте отодвигает на второй план текстуальный, материалы подвергаются минимальной модерации со стороны администрации социальной сети, а кроме того, технические инструменты для блокировки страниц в данной соцсети ограничены. В то же время «Фейсбук» не пользуется такой популярностью, как «Инстаграм», именно ввиду жесткой модерации публикаций. Что же касается *Youtube*, то несмотря на жесткую политику модерации, пользователей привлекает эргономичность платформы; кроме того, еще на сайтах середины 2000-х гг. видео были одним из наиболее востребо-

25. Корягин В.Д. Новые медиа как инструмент пропаганды исламского радикализма на примере «Исламского государства». Выпускная квалификационная работа. М.: НИУ ВШЭ, 2017.

ванных форматов на исламских каналах. На сегодняшний день переводы выступлений зарубежных улемов составляют едва ли не больше половины всех материалов, размещаемых на исламских ютуб-каналах.

Таким образом, в настоящий момент можно зафиксировать, что социальные сети окончательно вытеснили классические сайты по причине своей эргономичности и возможности интенсификации горизонтальных коммуникаций и стали уникальным пространством для репрезентации российских мусульманских сообществ. Кросс-платформенность и диверсификация своих коммуникационных стратегий стала одной из главных отличительных черт современных исламских онлайн-проектов. Так, «Телеграм» используется наиболее интенсивно и служит для донесения основного меседжа того или иного проекта. В «Инстаграме» мы становимся свидетелями своего рода «бьютификации» образа ислама, когда, несмотря на запреты, связанные с визуальными репрезентациями, на первый план выходят, например, умиротворяющие виды природы или мечетей. Сообщество «ВКонтакте» может служить более утилитарным целям: продавать рекламу или представлять собой магазин исламских товаров (что почти не встречается ни в «Телеграме», ни в «Инстаграме»). Наконец, ютуб-канал является оптимальной формой для продвижения видеоконтента.

Предложенная характеристика исламского интернет-пространства может создать впечатление, что мы также оказались в плену у секьюритизации ислама и намеренно выделяем «более радикальные» и «менее радикальные» соцсети. Однако как бы ни был велик соблазн воспользоваться дихотомией радикальности и умеренности, в любом случае это будет означать снижение полифонии мусульманского сообщества. Далее мы переходим непосредственно к анализу политической повестки, результаты которого как раз призваны показать вариативность постулируемых политических позиций и формируемых политических идентичностей.

### **В борьбе за истинную репрезентацию: тематический репертуар обсуждений политики мусульманами в российских соцсетях**

Как правило, политические высказывания в исламских соцсетях появляются в связи с наиболее резонансными и болезненными



для мусульман сюжетами и нацелены на формирование объективного образа мусульманина в противовес ошибочно формируемому медийным мейнстримом. Дейл Эйкельман и Дж. Пискатори описывают этот процесс как «объективацию» (*objectification*). «Объективация — это процесс, в ходе которого в сознании большого количества верующих на первый план выходят основные вопросы: “Что такое моя религия?”, “Почему она важна для моей жизни?” и “Как мои убеждения определяют мое поведение?”»<sup>26</sup>. Но дело не только в самосознании и духовном поиске; большое значение имеет для современной мусульманской идентичности и политическая сфера, так как связь с политикой в исламе гораздо сильнее, чем в других религиозных традициях<sup>27</sup>.

Так, объективация происходит при фиксации самого факта некорректной оценки действий мусульманина с точки зрения самих мусульман. Наиболее ярко в последнее время это проявилось в дискуссиях по поводу убийства Самуэля Пати выходцем из Чечни Абдуллой Анзоровым в октябре 2020 г. Использовался тезис о том, что «под прикрытием свободы слова выступают против нашего пророка»<sup>28</sup>. Это укладывается в общий антиевропейский (а порой и антиглобалистский) нарратив, востребованный в исламском онлайн-дискурсе. Например, часто на первый план выходит политика двойных стандартов, используемая западными государствами по отношению к мусульманскому миру (см. рис. 1 и рис. 2).

В то время как европейские исследователи говорят о том, что включенность в глобальные дискурсы подрывает значимость локального сообщества<sup>29</sup>, в данном случае мы, наоборот, наблюдаем формирование некоей политической идентичности на основе противопоставления европейскому дискурсу. Некоей — потому, что нет оснований утверждать наличие какого-то национально-го или иного политического проекта, формирующегося на основе этого противопоставления. В то же время обсуждение таких резонансных событий, как вышеупомянутое, стимулирует радикализм. Ксения Собчак назвала французского лидера Эммануэ-

26. Eickelman, D. F., Piscatori, J. (1996) *Muslim Politics*, p. 38. Princeton, NJ: Princeton University Press.

27. Ibid., p. 39.

28. Напоминание себе и вам // 5.stolpov.islama, Instagram.com. 28.10.2020 [https://www.instagram.com/p/CG4f\_v9KeXB/, доступ о 13.11.2023].

29. Sisler, V. “Cyber Counsellors”, p. 1145.

ля Макрона своим героем, а высказывания главы Чечни Рамзана Кадырова раскритиковала за «средневековость». Она также написала, что люди «запуганы фанатиками» и считают, что за шутки об исламе «могут отрубить голову», и сообщила об угрозах в ее адрес со стороны «людей с кавказским акцентом»<sup>30</sup>. Такие высказывания сработали как искра, вызвав шквал комментариев с критикой в отношении Ксении Собчак — от простого осуждения до призывов отрубить ей голову<sup>31</sup>, что, в свою очередь, вызывает ответную реакцию со стороны критиков ислама, только усиливая напряженность в обществе. Кроме того, в данном контексте зазвучали и призывы установить уголовную ответственность за оскорбления ислама<sup>32</sup>.

Предметом активного обсуждения становится участие российских вооруженных сил в сирийском конфликте, которое рассматривается отдельными представителями мусульманского онлайн-сообщества как война против мусульман в Сирии. Пик подобных публикаций пришелся на осень 2015 г., когда началась военная операция. Сегодня также можно встретить отдельные публикации по этой теме, в которых речь идет не только о несправедливости. Так, например, онлайн-магазин исламских товаров, продвигающий себя в «Инстаграме», размещает видео с «горькой правдой» о войне в Сирии<sup>33</sup>. Зачем? Судя по всему, критика сирийского направления внешней политики России является политической ценностью, способной мобилизовать и сплотить подписчиков данной страницы — как минимум в онлайн-пространстве. В другом видео война в Сирии используется в качестве обоснования недопустимости празднования Нового года для мусульман<sup>34</sup>. «Разоблачения» празднования Нового года — крайне вос-

30. Собчак начала получать угрозы из-за поддержки критика ислама // Lenta.ru. 28.10.2020 [https://lenta.ru/news/2020/10/28/sobchak\_ugrozy/, доступ о 13.11.2023].

31. Исламисты пообещали отрезать голову Ксении Собчак за поддержку Макрона // islam.\_koran, Instagram.com. 9.11.2020 [https://www.instagram.com/p/CHXkKGzjprQ, доступ о 13.11.2023].

32. В июне 2013 г. были приняты поправки, ужесточающие ответственность за «оскорбление чувств верующих», вплоть до уголовной; Сделать оскорбление ислама и мусульман уголовным преступлением // islam.\_koran, Instagram.com. 1.11.2020 [https://www.instagram.com/p/CHC61gtjZyV/, доступ о 13.11.2023].

33. Горькая правда... // finikos\_shop, Instagram.com. 6.05.2020. [https://www.instagram.com/p/B\_3AbdvHwW2/, доступ о 13.11.2023].

34. Называя все это другими именами, Посланник Аллаха сказал... // potomki\_muhammada, Instagram.com. 31.12.2020 [https://www.instagram.com/p/

требуемый «жанр» в исламских сообществах, апеллирующих к салафитским идеям. Подчеркивается, что этот праздник связан с государством, несущим ответственность за смерти мусульман в Сирии — причем делается это довольно убедительно: за кадром с фейерверком следует кадр бомбардировки мечети, как будто это последствия запуска залпа салюта, а в конце видео в кадр выводятся цифры о количестве погибших в Сирии в 2020 г. и вопрос «Сколько умрет в этом году?». Интересно, что описание видео представляет собой религиозное послание, в котором нет ни слова о политической ситуации в Сирии, в то время как видео транслирует именно политический месседж.

Помимо реакции на резонансные события, обсуждение проблемы несправедливости в отношении мусульман подкрепляется «рутинными» сюжетами о дискриминации и притеснениях (или о том, что может быть так интерпретировано). Например, популярны темы об ограничении прав женщин на ношение хиджаба в публичных (часто образовательных) учреждениях<sup>35</sup>. Не менее востребован сюжет голода в мусульманских странах — часто речь идет, например, про Нигерию или Йемен<sup>36</sup>. Как правило, эта тема также помещается в глобальный политический дискурс противостояния европейской и мусульманской цивилизаций и внутри-исламский религиозный дискурс взаимопомощи и благочестия. И если публикации о ситуации в той или иной стране встречаются время от времени, то публикации со сбором средств на строительство колодцев в Африке бьют рекорды по просмотрам и лайкам<sup>37</sup>. Проблема оказания помощи нуждающимся мусульманам в разных уголках мира также являет собой пример интересной синергии религиозного и политического: с одной стороны, отправка денег на помощь в далекую исламскую страну удовлетворяет запрос на индивидуальное религиозное действие, с другой — вновь

CJd5RX4DG4K/, доступ о 13.11.2023].

35. Мусульманку выгнали из школы из-за длинной юбки // islam\_video\_rolik, Instagram.com, 13.01.2021. [https://www.instagram.com/p/CJ\_iQwVnzM6/, доступ от 13.11.2023].

36. В Йемене 13,5 млн человек угрожает смерть от голода... // islam\_video\_rolik, Instagram.com, 11.01.2021 [https://www.instagram.com/p/CJ5-Na\_H1pW/, доступ от 13.11.2023].

37. Ильхамдулиллах сбор на шестой колодец в Африке закрыт // rauf\_ibn\_salyaf, Instagram.com, 26.09.2019. https://www.instagram.com/p/B24vPISg1Zw/, доступ от 13.11.2023]; Наша команда #ecogrand построила колодец в Африке от имени нашей компании GREENWAY... // zubaydat.muradova\_gm10, Instagram.com, 16.05.2020. https://www.instagram.com/p/CAOg3GDgXo2/, доступ о 13.11.2023].

подчеркивает принадлежность к сообществу, разделяющему схожие ценности.

Борьба за «настоящий ислам» обнаруживается в материалах, авторы которых стремятся разрушить негативные стереотипы об исламе: например, о приписываемой исламу имманентной связи с насилием и отсталости мусульманской цивилизации<sup>38</sup>. Наконец, объективация ислама проявляется не только в акценте на негативных аспектах широкой репрезентации ислама, но и во внимании к формированию позитивного образа ислама: это героизация простых мусульман<sup>39</sup>, усиление мусульманской уммы за счет роста числа ее последователей<sup>40</sup>, строительство новых мечетей<sup>41</sup>. Позитивно оцениваются действия властей, которые могут быть интерпретированы как символическое признание особого статуса ислама в российской культуре. Подобные материалы вносят существенный вклад в разнообразие подходов к обсуждению политики мусульманами в социальных сетях, преодолевая представления об их исключительной радикальности.

Однако нельзя не отметить проблематичность объективации ислама — аудитория данного сегмента виртуального пространства ограничена. Преимущественно ее составляют мусульмане, поэтому едва ли до немусульман доходят материалы, показывающие «настоящий» ислам. Основной контент посвящен исламскому призыву и ориентирован на удовлетворение запроса на то, что некоторые исследователи называют «активным благочестием» (*active piety*<sup>42</sup>). В то же время вербализация — не единственный способ репрезентации политического в российском исламском пространстве социальных сетей. Например, для салафизма, криминализуемого на институциональном уровне, онлайн становится единственным пространством для репрезентации. Для отдельных русскоязычных салафитских блогеров их политиче-

38. Ислам и научно-технический прогресс // Telegram-канал @darulfikr. 16.01.2019.

39. Мусульманин получил международную награду за борьбу с интернет-буллингом // islam\_video\_rolik, Instagram.com. 6.01.2021 [https://www.instagram.com/p/CJtZ339HC\_1/, доступ о 13.11.2023].

40. Число мусульман в Японии стремительно растет // islam\_video\_rolik, Instagram.com. 12.01.2021 [https://www.instagram.com/p/CJ7\_u1ngtV/, доступ о 13.11.2023].

41. Около 50 мечетей открылось в Крыму после воссоединения с Россией // islam\_video\_rolik, Instagram.com. 6.01.2021 [https://www.instagram.com/p/CI-ofDnnsnN/, доступ о 13.11.2023].

42. Chaplin, Ch. (2018) "Salafi Activism and the Promotion of a Modern Muslim Identity", *South East Asia Research* 26/1: 3–20.

ская биография становится символическим капиталом, привлекающим подписчиков. В таком случае громкие политические высказывания не требуются, на первый план выходит религиозный контент. В следующем разделе мы опишем данный феномен на примере двух популярных в русскоязычном сегменте салафитских проповедников.

### **Политическая биография как символический капитал салафитских блогеров**

Во время мониторинга исламского виртуального пространства наше внимание привлекли популярные в «Инстаграме» страницы двух салафитских лидеров — нынешнего кадия Имарата Кавказа Абдуллы Костекского (329 тысяч подписчиков) и проповедника, выходца из Дагестана Абу Умара Саситлинского (479 тысяч подписчиков)<sup>43</sup>.

О первом — Абдулле Костекском — доступно не так много информации. Он родом из дагестанского Хасавюрта, внук суфийского шейха Магомеда Рабаданова; обучался в Сирии с 1994 по 1999 г. В период усиления организации «Исламское государство» выступал против вступления в организацию выходцев с Кавказа, настаивая на верности идеям «Имарата Кавказ». Известно, что в 2014 г. он сменил Доку Умарова на посту кадия Шариатского суда запрещенной в России организации «Имарат Кавказ». Однако после смерти Доку Умарова в 2015 г. упоминаний о Костекском на сайте «Кавказ-центра» нет. С конца 2018 г. началось его активное продвижение в соцсетях, без указания связей с «Имаратом Кавказ».

Что же касается Абу Умара Саситлинского, то о нем известно гораздо больше. Исраил Сайидахмедович Ахмеднабиев родился в 1980 г. в дагестанском с. Новосаситли. Учился в местном медресе, в начале 2000-х гг. обучался в Сирии и исламском университете Аль-Азхар в Египте, получив квалификацию шариатского судьи. По возвращении в Россию начал сбор средств на строительство школы хафизов<sup>44</sup> в селе Новосаситли, которая открылась в 2012 г. В 2013 г. через соцсети (группа «ВКонтакте»: «Сирия — часть Исламской Уммы») стал собирать средства для русскоязычных беженцев на границе Сирии и Турции через воз-

43. По данным на ноябрь 2023 г.

44. Хафиз — человек, знающий Коран наизусть.

главляемый им фонд «Ансар». В рамках обеспечения безопасности проведения зимних Олимпийских игр в Сочи в 2014 г. еще в 2013 г. силовые структуры инициировали ряд превентивных мер по выявлению радикальных элементов. Летом 2013 г. в недавно построенном исламском центре были задержаны участники религиозного семинара. А в январе 2014 г. И.С. Ахмеднабиеву было предъявлено обвинение по статьям о содействии террористической деятельности — на основании того, что собранные на благотворительность деньги на самом деле предназначались для финансирования боевиков ИГИЛ. Тогда же он уехал из России и сегодня проживает в Нигерии, где занимается благотворительностью и своими медийными проектами. В «Инстаграме» на его личную страницу подписано 479 тысяч человек. Кроме того, есть целая сеть дружественных проектов, которые занимаются взаимным продвижением.

На чем основана такая популярность проповедников, связанных или подозреваемых в связи с террористическими организациями? Самая очевидная причина — это освоение технического функционала соцсетей и их грамотное использование ввиду запроса пользователей на индивидуальный религиозный поиск. Рецитация предложенной в соцсети суры из Корана, участие в сборе средств для пострадавшего в автомобильной аварии ребенка, прояснение правильности действий по бытовому вопросу («можно ли работать кассиром в магазине, где продается запретное?») — все публикации на такие темы удовлетворяют запросы с точки зрения повседневной религиозной практики. Однако подобный религиозный контент далеко не уникален для данных страниц — масса исламских проектов продвигает исключительно религиозный контент. Поэтому, на наш взгляд, именно биографии данных деятелей являются решающим фактором их популярности. Их страницы в соцсетях канализируют протест по поводу несправедливого отношения к мусульманам и безразличия официальных структур к проблемам простых верующих. Причем уникальность ситуации, на наш взгляд, заключается в том, что им даже не нужно постоянно уточнять свою политическую позицию, подкреплять или корректировать ее в соответствии с политической конъюнктурой — эта репутация подтверждается общеизвестными фактами из их биографии, и этого оказывается достаточно для их героизации.

В инстаграме Абу Умара Саситлинского 80–90% публикаций посвящены сбору средств на строительство колодцев в Африке

и прояснению вопросов о соответствии действий мусульман шариату. В то же время это не значит, что там отсутствует рефлексия по поводу политических проблем. Например, отвечая на вопросы своих подписчиков, он говорит о допустимости голодовок мусульман в тюрьмах, «даже если эти права даны кяфирами»<sup>45</sup>. Саситлинский также призывает мусульман, живущих в России, отказаться от службы в армии, называя ее «армией куфаров»: лучше сесть в тюрьму — «отсидеть и вернуться домой», «лучше служить тихо, читать Коран и поклоняться Аллаху»<sup>46</sup>.

Также имеет место критика Духовных управлений мусульман, которая иногда вербализуется в контексте широко обсуждаемых в мировом мусульманском сообществе проблем. Например, это касалось реакции на протестные выступления 23 января 2021 г., а также на убийство Самуэля Пати — и в том, и в другом случае в комментариях разворачивалась дискуссия о неэффективности деятельности официальных структур<sup>47</sup>.

Абдулла Костекский обращается к политическим вопросам гораздо чаще и делает это в более радикальном ключе. Например, он акцентирует внимание на недопустимости работы в российских силовых структурах (так как это работа на «тагута» — покровителя неверных) и в нескольких своих пояснениях фактически выносит им такфир (обвинение в неверии)<sup>48</sup>; он также выступает с критикой имамов, аффилированных с Духовными управлениями мусульман<sup>49</sup>. Но так или иначе религиозный дискурс превалирует — и используется в том числе для продвижения политической повестки. Исламизация языка приводит к своего рода нормализации радикального политического послания. К. Беккер, анализируя салафитские дискуссионные форумы в Германии и Нидерландах, называет это «салафитской эпистемологией», подразумевая специфический способ обработки знаний салафит-

45. Голодовка в тюрьме // sasitlinsky, Instagram.com. 2.05.2023 [<https://www.instagram.com/reel/CrvT98zu4ut/>, доступ от 13.11.2023].

46. Принудительная служба в армии // sasitlinsky, Instagram.com. 27.05.2023 [<https://www.instagram.com/reel/CsulHaUIPmn/>, доступ от 13.11.2023].

47. Комментарий ulanaytuarov под публикацией «Вопрос муфтияту» // abdullah\_kostekskiy, Instagram.com. 27 октября 2020. <https://www.instagram.com/tv/CGok-BPpoMzr/>, доступ от 13.11.2023].

48. Служба полиции на Кавказе /// abdullah\_kostekskiy, Instagram.com. 31.12.2020 [<https://www.instagram.com/p/CJeFv7rBci1/>, доступ от 13.11.2023].

49. Карманные имамы // abdullah\_kostekskiy, Instagram.com. 21.09.2020 [[https://www.instagram.com/p/CFZ\\_Nu4hSee/](https://www.instagram.com/p/CFZ_Nu4hSee/), доступ от 13.11.2023].



скими активистами в компьютерно-опосредованной среде, что включает фрагментацию и реорганизацию оцифрованных религиозных источников и присвоение «исламской аргументации»<sup>50</sup>.

Ранее исламистские сайты применяли противоположную стратегию — тотальной политизации своей риторики, например, для легитимации применения насилия против «врагов мусульман»<sup>51</sup>. На примере этих двух блогеров мы видим более гибкую стратегию деполитизации или, по крайней мере, минимизации политической риторики на страницах в социальных сетях. На данном этапе может показаться привлекательным сделать однозначный вывод о преобладании радикального салафитского дискурса в виртуальном мусульманском пространстве. Однако это лишь усиливает искусственную дихотомию умеренного ислама, как будто только он представлен в офлайне, и радикального ислама, представленного в онлайн. В то же время салафизм неоднороден и не всегда предполагает оправдание каких-либо насильственных действий. Например, автор проекта по исламской медицине выступает против Костекского и приглашает его на дебаты<sup>52</sup>. И его главная претензия как раз заключается в неверной интерпретации концепции салафийи. Более того, есть немало случаев, когда имамы выступали с опровержением Костекского, в том числе имамы Буйнакской мечети в Дагестане<sup>53</sup>. Однако эти страницы не так широко читаются, а вот радикально-популистская риторика таких поведенников, как Костекский и Саситлинский, весьма популярна.

\* \* \*

Анализ коммуникаций российских мусульман в социальных сетях позволил описать особый режим взаимозависимости и взаимопроникновения онлайн и офлайн, складывающийся в условиях доминирующего дискурса традиционного ислама и секьюритизации исламского активизма как такового (не только политического). Институциональные факторы контроля над мусульманским

50. Becker, C. (2009) "Gaining Knowledge"; Salafi Activism In German And Dutch Online Forums", *Masaryk University Journal of Law and Technology* 3/1: 96.

51. Рагозина С.А. Дискурс политического ислама (на примере интернет-пространства Северо-Восточного Кавказа). М.: URSS, 2013.

52. Отклонившиеся личности. Абдуллах Костекский // Bayt Al-Magrifa. 24.12.2019 [<https://bmagrifa.com/abdullah-kostekskij/>], доступ о 13.11.2023].

53. Осторожно, заблуждение! Абдула Костекский // Almasjid.ru, Youtube.com. 1.08.2020 [<https://www.youtube.com/watch?v=is39mSxCUFc>], доступ о 13.11.2023].

сообществом и постоянные попытки правительственных акторов определить критерии «правильного» и «неправильного» исламов обуславливают структуру медиапотребления российских мусульман: они предпочитают ресурсы, позволяющие взаимодействовать максимально анонимно и использовать надежные протоколы защиты персональных данных.

В таких условиях социальные сети становятся крайне востребованным пространством для политической коммуникации мусульман: в режиме реального времени появляется возможность отреагировать на наиболее резонансные для мусульман всего мира события, появляется канал вербализации так называемых политических эмоций. Востребованность такой коммуникации объясняется ее встроенностью в повседневную религиозность. В отдельных случаях исламизация политического и политизация исламского приводит к радикализации риторики (что, например, можно наблюдать в блогах отдельных салафитских блогеров). Использование популистской риторики обеспечивает особую популярность подобных месседжей. Однако особое внимание (и даже порой заикленность) на радикальном сегменте исламского интернет-пространства свидетельствует не только о секьюритизации, но и том, что Р. Брубейкер называет «методологическим исламом»<sup>54</sup>, когда, следуя за мейнстримом настороженного отношения к мусульманам в публичном пространстве и, наоборот, пытаясь «вернуть мусульман в царство простых людей», категории мусульманской идентичности уделяется неоправданно много внимания. Не отрицая реактивной природы мусульманской идентичности на категоризации со стороны немусульман, он подчеркивает и важность взаимодействия между самими мусульманами.

В то же время не должна сбивать с толку кажущаяся непопулярность официальных аккаунтов Духовных управлений мусульман в социальных сетях в сравнении с многотысячными блогами салафитских проповедников. Если обратиться к идее религиозного потребления, то сетевые улемы (не только салафитские) становятся популярными, когда учатся быть успешными менеджерами, продвигая свой медиаконтент на рынке повседневной религии. И одним из наиболее востребованных товаров на этом религи-

54. Brubaker, R. (2013) "Categories of Analysis and Categories of Practice: A Note on the study of Muslims in European Countries of Immigration", *Ethnic and Racial Studies* 36(1): 1–8.

озном рынке является активное благочестие, связанное с ощущением принадлежности к глобальной умме, и своего рода искренность, подкрепленная напоминаниями о регулярных простых благочестивых действиях. Аккаунты официальных мусульманских структур часто содержат репортажные фотографии с мероприятий и выступления на конференциях, призванные продемонстрировать достижения организации, в то время как тема личного благочестия отходит на второй план. Это указывает на потребность мусульман в построении более сложных траекторий повседневной религиозности и поиска альтернативных источников религиозного знания. Фокусирование на радикальном исламе лишает нас видения всей тематической палитры и, как следствие, перемещает внимание на проблемы взаимодействия государства и мусульманского сообщества. Если анализ исламских социальных сетей не сводится к поиску радикальных проявлений, а направлен на рассмотрение мусульманской идентичности в более широком контексте, исследовательская оптика значительно расширяется.

## Библиография / References

- Асад Т. Идея антропологии ислама // Islamology. 2017. № 1. С. 41–59.
- Виртуальный ислам на постсоветском пространстве: киберсреда и религиозные авторитеты / под ред. Э. Муратовой, З. Хабибулиной. Баку: AVE Print, 2023.
- Корягин В.Д. Новые медиа как инструмент пропаганды исламского радикализма на примере «Исламского государства». Выпускная квалификационная работа. М.: НИУ ВШЭ, 2017.
- Рагозина С.А. Дискурс политического ислама (на примере интернет-пространства Северо-Восточного Кавказа). М.: URSS, 2013.
- Рагозина С.А. Интернет-пространство радикального политического ислама Северо-Восточного Кавказа // Исламские радикальные движения на политической карте современного мира / под ред. А.В. Саватеева, Н.А. Нефляшевой, Э.Ф. Кисриева. 2017. С. 113–131. М.: URSS.
- Рагозина С.А. Политический образ ислама (на материале центральных российских печатных СМИ, 2010–2017). Диссертация на соискание ученой степени кандидата политических наук. М.: Институт философии, 2019.
- Asad, T. (1986) *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington, DC: Georgetown University Press.
- Becker, C. (2009) “Gaining Knowledge”; Salafi Activism In German And Dutch Online Forums”, *Masaryk University Journal of Law and Technology* 3/1: 79–98.
- Boellstorff, T. (2012) “Rethinking Digital Anthropology,” in H. A. Horst, D. Miller (eds) *Digital Anthropology*, p. 42. London and New York: Berg.
- Bowen, J. R. (2012) *New Anthropology of Islam*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

- Brubaker, R. (2013) "Categories of Analysis and Categories of Practice: A Note on the study of Muslims in European Countries of Immigration", *Ethnic and Racial Studies* 36: 1–8.
- Bunt, G. (2000) *Virtually Islamic Computer-mediated Communication and Cyber Islamic Environments*. Cardiff: University of Wales Press.
- Bunt, G. (2003) *Islam in the Digital Age: E-jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*. Pluto Press.
- Chaplin, Ch. (2018) "Salafi Activism and the Promotion of a Modern Muslim Identity", *South East Asia Research* 26/1: 3–20.
- Coleman, G. (2010) "Ethnographic Approaches to Digital Media", *Annual Review of Anthropology* 39: 487–505.
- Di Puccio, L., Schmoller, J. (2020) "Here or Elsewhere: Sufism and Traditional Islam in Russia's Volga-Ural Region", *Contemporary Islam* 14/2: 135–156.
- Eickelman, D. F., Piscatori, J. (1996) *Muslim Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Koriagin, V. D. (2017) Novye media kak instrument propagandy islamskogo radikalizma na primere "Islamskogo gosudarstva" [New media as a tool of propaganda of Islamic radicalism on the example of "Islamic State"]. Vypuskaia kvalifikatsionnaia rabota. M.: NIU VShE, 2017.
- Muratova, E., Khabibulina, Z. (eds) (2023) *Virtualnyi islam na postsovetском prostranstve: kibersreda i religioznye avtoritety* [Virtual Islam in the post-Soviet space: cyber environment and religious authorities]. Baku: AVE Print.
- Ragozina, S. A. (2013) *Diskurs politicheskogo islama (na primere internet-prostranstva Severo-Vostochnogo Kavkaza)* [Discourse of political Islam (on the example of the Internet space of the North-Eastern Caucasus)]. M.: URSS.
- Ragozina, S. A. (2017) "Internet-prostranstvo radikal'nogo politicheskogo islama Severo-Vostochnogo Kavkaza" [Internet space of radical political Islam of the North-Eastern Caucasus], in A. V. Savateev, N. A. Nefliasheva, E. F. Kisriev (eds) *Islamskie radikal'nye dvizheniia na politicheskoi karte sovremennogo mira*, s. 113–131. M. URSS.
- Ragozina, S. A. (2019) *Politicheskii obraz islama (na materiale tsentralnykh rossiiskikh pechatnykh SMI, 2010–2017)* [Political image of Islam (on the material of the central Russian print media, 2010–2017)]. Dissertatsiia na soiskanie uchenoi stepeni kandidata politicheskikh nauk. M.: Institut filosofii.
- Roy, O. (2004) *Globalized Islam: The Search for a New Umma*. New York: Columbia University Press.
- Sisler, V. (2011) "Cyber Counsellors", *Information, Communication & Society* 14/8: 1136–1159.
- Turner, B. S. (2013) *The Sociology of Islam: Collected Essays of Bryan S. Turner*. Farnham: Ashgate.



ЕЛЕНА МЕЛКУМЯН

### **Изучая арабский национализм на Ближнем Востоке и ислам в Оренбурге: памяти Григория Косача**

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-41-3-4-546-550>

*Elena Melkumyan*

#### **Studying Arab Nationalism in the Middle East and Islam in Orenburg: In Memory of Grigory Kosach**

**Г**РИГОРИЙ Григорьевич Косач (1944–2022) родился в г. Оренбурге. Там он вырос и закончил школу. Впечатления, полученные от посещения домов одноклассников из татарских семей, где он видел бабушек, читавших по-арабски Коран, шамаили с изображениями Мекки и других священных для мусульман городов, повлияли на выбор профессии. В 1961 г. Григорий Косач поступил в Институт восточных языков (с 1972 г. — Институт стран Азии и Африки) при МГУ на арабское отделение. Закончив его в 1968 г., Г.Г. Косач долгие годы проработал в Институте общественных наук при ЦК КПСС, вначале в качестве переводчика, а после защиты кандидатской диссертации в 1979 г. — преподавателя. После защиты докторской диссертации в 1989 г. несколько лет преподавал в Академии общественных наук при ЦК КПСС, трансформированную в 1991 г. в Академию государственной службы. Затем преподавал в других высших учебных заведениях: в Институте стран Азии и Африке МГУ (1993–2005), в Российском государственном гуманитарном университете (2005–2019) и последние три года своей жизни (2019–2022) — на факультете мировой политики и международных отношений МГУ.

Научные интересы Григория Косача были очень разнообразными: он занимался коммунистическим движением в арабских странах, арабским национализмом, ближневосточным конфликтом, много писал о палестинском вопросе и современных политических процессах в Саудовской Аравии. Проблемы российского ислама занимали в его исследованиях особое место. Интерес к ним возник в связи с размышлениями о роли татарско-мусульманской общины в развитии его родного Оренбурга. Одна из первых индивидуальных монографий Григория Косача — «Город на стыке двух континентов. Оренбургское татарское меньшинство и государство»<sup>1</sup> была посвящена этой теме. В ней автор анализирует роль татарско-мусульманской общины в выполнении возложенных Российской империей на Оренбург задач, в момент его основания в 1744 г., как оплота России на ее границах между Европой и Азией. Она была призвана содействовать реализации русской колониальной экспансии благодаря, как отмечал Косач, «своим экономическим навыкам, хозяйственной инициативе и предприимчивости, контактам с иными мусульманскими народами, языки которых они могли свободно понимать, и, в силу этого, укрепления российских возможностей на Южном Урале, казахской степи и Средней Азии»<sup>2</sup>.

Мусульманская община представляла собой меньшинство в общей численности населения Оренбурга, но, как подчеркивал исследователь, «присутствие татар в Оренбурге было всегда ощутимо. Материальные памятники татаро-мусульманской культуры даже сейчас придают архитектурному образу города особый колорит»<sup>3</sup>.

На примере Оренбурга Косач анализирует различные этапы в жизни российских мусульман. В Российской империи власть была вынуждена отказаться от идеи их ассимиляции путем насильственной христианизации. Мусульманам предоставлялись религиозные права в обмен на лояльность правящей власти. В 1788 г. указом императрицы Екатерины II было создано Оренбургское магометанское духовное собрание. Российское государство регламентировало его деятельность, осуществлявшуюся под ее строгим контролем. Мусульман активно включали в общего-

1. Косач Г.Г. Город на стыке двух континентов. Оренбургское татарское меньшинство и государство. М., 1998.

2. Там же. С. 37.

3. Там же. С. 4.

сударственную политику при сохранении их второстепенного, по сравнению с русским населением, положения. Они были подданными Российской империи, но при этом, по мнению Косача, «их бытие было специфичным, особым, предполагавшим наличие собственных интересов и задач»<sup>4</sup>. В первой половине XIX века татарские купцы успешно расширяли связи с Хивой, Бухарой, Кокандом и китайским Синьцзяном, что привело к концу этого века к расцвету татарского предпринимательства и просветительской деятельности. В 1889 г. в Оренбурге было основано медресе «Хусайнийя», ставшее одним из центров современного мусульманского образования, а также идейного противостояния, охватившего мусульманский «образованный класс» на рубеже веков. Вокруг «Хусайнийи» объединялись сторонники джадидизма — обновленцы, противостоящие кадимистам, выступавшим за сохранение традиций. В Оренбурге, как отмечает Косач, шла и активная мусульманская политическая деятельность. Его мусульманские жители принимали участие в общероссийских мусульманских съездах, были членами крупнейшей политической организации российских мусульман «Иттифак аль-муслимин» («Союз мусульман»). Однако в государственных органах управления практически отсутствовали представители «влиятельного и активного», как пишет Косач, «меньшинства»<sup>5</sup>.

Проблема взаимоотношений между властью и исламом исследовалась Г. Г. Косачом и в других его публикациях. В совместных работах с известным российским исламоведом Д. Ю. Араповым рассматривалась история ислама раннего советского периода<sup>6</sup>. В их основе была публикация документов, посвященных деятельности ОГПУ (НКВД) по контролю над деятельностью мусульманских объединений. Авторы убедительно доказывают, что советские спецслужбы определяли позицию российских мусульманских духовных лиц, устанавливавших контакты со своими единоверцами за рубежом. Их неучастие в Каирском всемусульманском конгрессе (13–19 мая 1926 г.), как и линия поведения на Мекканском конгрессе (7 июня — 5 июля 1926 г.) были определены советскими спецслужбами в соответствии с их понимани-

4. Там же. С. 43.

5. Там же С. 59.

6. Ислам и мусульмане по материалам восточного отдела ОГПУ. 1926 год / сост. Д. Ю. Арапов, Г. Г. Косач. Нижний Новгород: ИД «Медина», 2007; Ислам и советское государство (по материалам Восточного отдела ОГПУ. 1926 г.). Выпуск 1 / сост. Д. Ю. Арапов, Г. Г. Косач; ред. А. Ю. Хабутдинов. М.: Фонд Марджани, 2010.



ем ситуации в мусульманском мире, а также стремлении снизить там влияние Великобритании.

Установление советской власти привело к крушению национального мусульманского движения. Власть стремилась внести в сознание народов тюрко-мусульманского ареала «идеи большевизма». В период становления нового государства большевики мусульманского происхождения использовались властью в осуществлении стоящих перед ней задач. Но и они стали жертвами репрессий 1930-х гг. Начавшаяся в тот период антирелигиозная компания нанесла окончательный удар по мусульманским структурам: были закрыты практически все мечети, уничтожено мусульманское образование, были репрессированы религиозные мусульманские деятели. Как писал Григорий Косач, «насильственная атеизация мусульманского населения как на общегосударственном, так и региональном уровнях, разумеется, оправдывалась соображениями идеологии. Ранее «отсталые» народы должны были быть выведены к вершинам «цивилизации» в ее советском варианте»<sup>7</sup>.

Новые тенденции, проявившиеся в российском мусульманском сообществе после крушения СССР, нашли отражение в небольшой монографии «Ислам в Оренбургской области»<sup>8</sup>, а также в ряде статей Григория Косача. Возрождение ислама в 1990-е годы сопровождалось повышенным вниманием к религиозному наследию со стороны национальных объединений тюрко-мусульманских меньшинств. Косач отмечал перемены, происходившие в этот период в мусульманских регионах России, где происходило формирование новой мусульманской элиты, связанной с зарубежными исламскими центрами. Ее представители стали создавать мусульманские объединения, стремившиеся быть независимыми от традиционных мусульманских институтов. Это явление было проанализировано Косачом на примере ситуации в Оренбургской области, где был создан Бугурусланский муфтият, не подчинявшийся существовавшему Оренбургскому муфтияту. Между ними началось противостояние, завершившееся поражением Бугурусланского муфтията. Косач рассматривал его в контексте политики российской власти, стремившейся ограничить влияние исламских международных центров на российских мусульман в период,

7. Там же. С. 90.

8. Косач Г. Г. Ислам в Оренбургской области / под ред. А. В. Малащенко. М.: Логос, 2008.

когда шел процесс централизации управления во всех областях, в том числе и в религиозной сфере.

### **Список работ Григория Косача по российскому исламу**

- Косач Г.Г.* Город на стыке двух континентов: оренбургское татарское меньшинство и государство. М.: Институт стран Азии и Африки при МГУ, 1999.
- Косач Г.Г.* Ислам в Оренбургской области / под ред. А. В. Малащенко. М.: Логос, 2008.
- Ислам и мусульмане по материалам восточного отдела ОГПУ. 1926 год / сост. Д. Ю. Арапов, Г. Г. Косач. Нижний Новгород: ИД «Медина», 2007.
- Ислам и советское государство (по материалам Восточного отдела ОГПУ. 1926 г.). Выпуск 1 / сост. Д. Ю. Арапов, Г. Г. Косач; ред. А. Ю. Хабутдинов. М.: Фонд Марджани, 2010.
- Косач Г.Г.* Саудовская Аравия и советское мусульманское сообщество: хадж в контексте советской внешней политики (время «оттепели» — 1950-е–1960-е годы). Часть 1 // Нижегородский журнал международных исследований. 2009. № 2. С. 73–76.
- Косач Г.Г.* Ислам и демократия на постсоветском пространстве. Обзор конференции «Демократия и плюрализм в мусульманских регионах бывшего Советского Союза» (Тель-Авив, 7–9 ноября 1999 г.) // Восток (Oriens). Афро-азиатские общества: История и современность. 2000. № 3. С. 144–147.
- Косач Г.Г.* Муфтият российского постсоветского региона: становление и эволюция // Вестник Евразии. 2000. № 2. С. 59–85.
- Косач Г.Г.* Татары Оренбургской области: между диаспорой и автохтонностью // Диаспоры. 2005. № 2. С. 96–130.
- Косач Г.Г.* Оренбургская область: региональный аспект постсоветского развития российского мусульманского сообщества // Pax Islamica. 2009. № 1. С. 162–198.
- Косач Г.Г.* «Исламская» дипломатия России: Организация исламского сотрудничества // Религия и общество на Востоке. Выпуск IV / Гл. ред. А. В. Сарабьев. М.: Институт востоковедения РАН, 2020. С. 96–126.



Софья Рагозина

**От радости совместного академического чтения к чуткому сообществу. Книжный коллоквиум «Читая ислам, понимая мусульман»**

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-3-4-551-563>

*Sofya Ragozina*

**From the Joy of Collaborative Academic Reading to a Caring Community. The Book Colloquium “Reading Islam, Understanding Muslims”**

**Sofya Ragozina** — Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). [sofyaragozina@gmail.com](mailto:sofyaragozina@gmail.com)

*This text gives an overview of the book colloquium “Reading Islam, Understanding Muslims” launched in September 2022. Through the lens of the past ten workshops, an attempt is made to assess the contribution of the discussions to the development of current knowledge about Islam in Russia, as well as, more importantly, to the development of a community of scholars who are in one way or another concerned with Islam in their research. The review shows a methodological value of discussing the concepts of the sociology and anthropology of Islam.*

**Keywords:** sociology of Islam, anthropology of Islam, Islam in Russia, Islamic studies, reading groups.

Материал подготовлен в рамках гранта Российского научного фонда № 22-78-00038 «Мусульманские социальные сети в современной России: старые вызовы безопасности, новые идентичности и дискурсы».

**15** сентября 2022 года состоялась первая встреча книжного коллоквиума «Читая ислам, понимая мусульман». Символично, что в качестве места проведения была выбрана Библиотека Е. М. Примакова Института востоковедения РАН, и с тех пор это пространство остается наиболее привлекательным для наших ежемесячных обсуждений. Следуя духу постковидного времени, была предусмотрена и возможность онлайн-участия, что, кстати, позволило значительно расширить географию участников. О чем это мероприятие? Что такое книжный коллоквиум? Какая миссия у данного проекта? По прошествии 10 встреч (на мой взгляд, очень продуктивных) у меня, как инициатора данной идеи, возникли некоторые мысли, которыми я хотела бы поделиться как с сообществом участников нашего семинара, так и за его пределами. В своих рассуждениях я не претендую на комплексное видение феномена читательских групп в социально-гуманитарной науке и уж тем более не стремлюсь преувеличить вклад небольшого проекта в развитие российского исламоведения. Скорее это скромное высказывание относительно важности любых кажущихся незначительными инициатив и напоминание об очевидных вещах вроде ценности настоящей академической коммуникации, приоритете качества перед количеством, безусловно, приправленное небольшим количеством гордости за перспективы данного проекта, которые представляются очень оптимистичными. И, конечно, немного рефлексивной автоэтнографии.

Как несложно догадаться из названия этого семинара, его основная аудитория включает в себя в первую очередь исламоведов или, шире, всех специалистов, так или иначе затрагивающих в своих исследованиях ислам или мусульман. Миссия данного проекта была сформулирована довольно высокопарно, но в то же время лаконично: активизировать академическую дискуссию, которой, с моей точки зрения, не хватает в российском исламоведческом сообществе. Здесь может последовать ошибочное суждение о том, что якобы тем самым нивелируется накопленный опыт в данном направлении, который, надо сказать, колоссален. Действительно, в России действует огромное количество научных конференций, семинаров и иных площадок с многолетней историей и безупречной репутацией. Это, например, круглый стол «Источниковедение и историография ислама в России» в рамках Международного конгресса по источниковедению и историогра-

фии стран Азии и Африки<sup>1</sup>, проходящего каждые два года на протяжении нескольких десятилетий в Санкт-Петербурге; крупнейшая в России исламоведческая конференция «Фаизхановские чтения»<sup>2</sup>; международная конференция «Мир ислама» (проводившаяся в 2007, 2010 и 2014 гг.)<sup>3</sup>. Выходят специальные издания, посвященные истории и культуре мусульманских обществ, такие как «Ислам в современном мире» (с 2005 г.)<sup>4</sup>, *Islamology*<sup>5</sup> (2017–2022 гг. и его предшественник, *Pax Islamica* в 2008–2013 гг.) и многие другие. Однако в отличие от таких знаковых крупных мероприятий, где, как правило, представляются результаты долгих эмпирических исследований и теоретических изысканий, здесь речь шла о более «легком» формате книжного клуба. Предполагалось, что помимо очевидных научных задач он позволил бы решить довольно простую коммуникационную задачу — без жестких требований регламентов, которые обычно сопровождают большие научные собрания, коллеги могли бы, не торопясь, обсудить книги, к которым они обращаются в своей научной работе. Книги хронологически и тематически самые разные: от хрестоматийных работ 1960–1970-х гг., не потерявших своей актуальности и по сей день (а может, и ставших еще более востребованными), до оригинальных новинок, отражающих новые шаги в многомерном знании об исламе и мусульманах. Невербализованной на начальном этапе, но реализованной фактически стала и другая неочевидная задача — развлекательная. В постоянной череде дедлайнов, отчетов и встреч на фоне кардинальных изменений во всем мире возникла потребность в «тихой гавани», где можно услышать поддержку старшего или младшего коллеги, поделиться своими открытиями и находками. А еще — где можно наконец вспомнить, какое удовольствие могут приносить простые вещи вроде чтения книг, которые тебя удивляют и восхищают или, на-

1. Международный научный Конгресс по источниковедению и историографии стран Азии и Африки [<https://orienthist.spbu.ru/>, доступ от 14.11.2023].
2. Пленарное заседание Международного научного конгресса «XVIII Фаизхановские чтения» // Духовное управление мусульман Российской Федерации [<https://dumrf.ru/common/announcement/21396>, доступ от 14.11.2023].
3. Международная конференция «Мир ислама: история, общество, культура» // Фонд Марджани [<https://mardjani.ru/ru/taxonomy/term/9>, доступ от 14.11.2023].
4. Ислам в современном мире // Издательский Дом «Медина» [<https://islamjournal.idmedina.ru/jour>, доступ от 14.11.2023].
5. *Islamology*. Журнал исследований ислама и мусульманских обществ [<https://islamology.in/journal/index>, доступ от 14.11.2023].

оборот, вызывают острое несогласие, и их свободное обсуждение в команде единомышленников. Кстати, во многом именно поэтому буквально на первой же встрече было установлено одно из немногих строгих правил нашего коллоквиума — мы не ведем аудио- и видеосъемку. Благодаря этому участники и вправду чувствуют себя максимально свободно во время дискуссии.

Других правил — помимо общепринятых этических норм ведения академической дискуссии — в целом нет. Это позволяет довольно гибко подходить к форматам. Согласно изначальной концепции, предполагалось, что на семинаре обсуждается одна книга, а также будет два основных спикера — докладчик и дискуссант. Первый в своем выступлении уделяет внимание не только содержанию, но и контекстуализации выбранной работы, подходам, к которым обращается автор, отмечает, какое значение это издание имело для последующей историографии. Задача дискуссанта привлечь внимание к критике данного исследования. Граница между дискуссантом и «рядовым участником» максимально прозрачна, так как приветствуется максимально вовлеченная дискуссия. Такого формата мы старались придерживаться на первых встречах, далее появилось пространство для экспериментов. Например, состоявшаяся в декабре 2022 г. 4-я встреча коллоквиума прошла в виде круглого стола, который был включен в программу традиционной конференции арабистов «Чтения имени И. М. Смилянской»<sup>6</sup> под названием «Ислам всегда и везде: о преимуществах и недостатках формата хендбуков в изучении мусульманских обществ». Помимо расширенного состава спикеров, обсуждалось не одно издание, как обычно, а целый жанр — хендбуки, а именно их эффективность/полезность/бесполезность в изучении мусульманских и арабских обществ. Кстати, параллельно с написанием этого текста обсуждается возможность повторения данного опыта в рамках Чтений 2023 г. На сей раз рабочее название круглого стола сформулировано так: «Ислам и медиа: новые режимы передачи религиозного знания и методы *digital humanities*». В центре внимания — недавно вышедшая коллективная монография «Виртуальный ислам на постсоветском пространстве»<sup>7</sup>.

6. Конференция арабистов «Чтения И. М. Смилянской» // Институт востоковедения РАН [<https://cais.ivran.ru/conference-of-arabists>].

7. Виртуальный ислам на постсоветском пространстве: киберсреда и религиозные авторитеты / под ред. Э. Муратовой, З. Хабибулиной. Баку: AVE Print, 2023.

Среди других оригинальных форматов, например, обсуждение материалов, только готовящихся к публикации. Так, на октябрьской встрече 2023 года обсуждался проект второго издания книги «Ориентализм vs ориенталистика»<sup>8</sup>, инициатором встречи выступил сам ответственный редактор — Владимир Бобровников. Иногда в силу уникальности обсуждаемых книг невозможно привлечь дискуссанта(-ов) — и тогда докладчик буквально открывает целое исследовательское направление, неизвестное или недоступное российским исследователям по разным причинам. Таким проводником в мир современной коранистики стал Ефим Резван на первом в новом 2023/24 сезоне коллоквиуме. Его доклад был посвящен идеологическим противостояниям в истории фиксации текста Корана. Несмотря на то, что на обсуждение было вынесено всего два издания (на английском и арабском языках), участникам удалось по-настоящему погрузиться в атмосферу напряженных академических (и политических) дискуссий по поводу установления хронологии текста Корана.

Как можно заметить из упомянутых выше семинаров, охват тем коллоквиума довольно широк. Однако было бы некоторым лукавством сказать, что он совершенно ничем не ограничен. В выборе книг для обсуждения легко прослеживается мой *research bias* как исследовательницы, которая, с одной стороны, всячески демонстрирует интерес к социальной антропологии ислама, а с другой — не может отказаться от бэкграунда политолога и привязанности к различным методам текстуального и дискурса-анализа. Отсюда в программе преобладают издания по социологии, антропологии, в меньшей степени — истории ислама. Так, для первого обсуждения было выбрано фундаментальное исследование Шахаба Ахмеда *What is Islam? The Importance of Being Islamic*<sup>9</sup>, которое, несмотря на новаторский подход к осмыслению истории и современных трансформаций исламской традиции, к сожалению, не получило широкого внимания в российском академическом сообществе<sup>10</sup>. Вообще тема социологии ислама

8. Ориентализм vs ориенталистика / отв. ред. В.О. Бобровников, С. Дж. Мири. М.: Сафра, 2016.

9. Ahmed, Sh. (2015) *What is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton University Press

10. Среди ярких откликов, однако, стоит упомянуть глубокий обзор Гульназ Сибгатуллиной, где она анализирует работу Ахмеда в более широком контексте: Сибгатуллина Г. Читая Асада, Ахмеда и Халлака: что есть ислам сегодня? // *Islamology*. 2020. Т. 10. № 2. С. 8–18.



оказывается одной из самых востребованных в рамках данного проекта — удалось обсудить работы некоторых ведущих исследователей этого направления, таких как Армандо Сальваторе<sup>11</sup>, Дитрих Юнг<sup>12</sup>. Наверное, определенным проявлением моего *bias* следует считать и стабильное внимание к теме гендерных исследований в исламе: так, на мартовской встрече 2023 г. обсуждалась книга известной активистки Амины Вадуд, посвященная феминистскому толкованию Корана. В ноябре 2023 г. будет обсуждаться классическое исследование Лары Диб *An Enchanted Modern. Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*<sup>13</sup>, а на 2024 г. запланировано обсуждение недавно вышедшего перевода на русский язык хрестоматийной работы Сабы Махмуд «Политика благочестия»<sup>14</sup>. Однако, повторюсь, стараясь преодолеть такую кажущуюся замкнутость, мы стремимся обсуждать и работы по истории: например, книга Рената Беккина «“Люди в верности надежные...”: татарские муфтияты и государство в России (XVIII—XXI века)»<sup>15</sup> подняла не только знакомые для российской историографии сюжеты по истории государственно-конфессиональных отношений, но и позволила обсудить сильные и слабые стороны подхода экономики религии, который автор оригинально применил для хорошо известного кейса. Также нам удастся выходить за рамки исключительно исламоведческой тематики: например, книга *Sacred Places, Emerging Spaces. Religious Pluralism in the Post-Soviet Caucasus*<sup>16</sup> стала отправной точкой для обсуждения различных режимов формирования сакральных пространств в условиях сосуществования христианских и мусульманских топографий на Южном Кавказе.

Обращает на себя внимание и преобладание англоязычной литературы, обсуждаемой на коллоквиуме, что на самом деле

11. Salvatore, A. (2016) *The Sociology of Islam: Knowledge, Power and Civility*. Wiley.
12. Jung, D., Sinclair, K. (eds) (2020) *Muslim Subjectivities in Global Modernity. Islamic Traditions and the Construction of Modern Muslim Identities*. Brill; Jung, D. (2023) *Islam in Global Modernity: Sociological Theory and the Diversity of Islamic Modernities*. Springer.
13. Deeb, L. (2006) *An Enchanted Modern. Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton University Press.
14. Махмуд С. Политика благочестия. Исламское возрождение и феминистский субъект / пер. с англ. К. Колкуновой. М.: НЛО, 2023.
15. Беккин Р. «Люди в верности надежные...»: татарские муфтияты и государство в России (XVIII—XXI века). М.: НЛО, 2022.
16. Darieva, T., Mühlfried, F., Tuite, K. (eds) (2018) *Sacred Places, Emerging Spaces. Religious Pluralism in the Post-Soviet Caucasus*. New York, London: Bergahn.

напрямую связано со смещением тематической повестки в сторону социологии ислама. Далее я постараюсь кратко объяснить важность изучения именно этой темы и особенно в России. Российская историография изучения ислама чрезвычайно богата и восходит своими корнями именно к традициям классического текстологического востоковедения В.В. Бартольда, И.П. Петрушевского, И.Ю. Крачковского и других выдающихся ученых, что обуславливает повышенный интерес в российском академическом сообществе к изучению различных письменных памятников, архивных документов. В связи с этим наблюдается дисбаланс в исследовательском тематическом репертуаре, на который я уже обращала внимание<sup>17</sup>. История ислама в России, прежде всего в контексте государственно-конфессиональных отношений — одна из наиболее востребованных тем. Что же касается современности, то на первый план выходит рассмотрение «исламского вопроса» (в терминологии Э. Нортон<sup>18</sup>) в контексте проблем безопасности — в таком случае исследовательская повестка сводится к изучению различных проявлений «радикального ислама», и выработки методов противодействия ему уже не раз становились предметом исследований<sup>19</sup>.

Это не значит, что практики современных мусульман «остаются за бортом». Наоборот, в области исследований повседневных практик также накоплен богатый опыт, основанный на не менее сильной этнографической традиции, развивающейся от работ В.Н. Баилова до А.А. Ярлыкапова. С одной стороны, акцент на наблюдении и описательном методе внес существенный вклад в развитие «насыщенного описания», с другой стороны, как и для любой этнографии выработано определенное недоверие к концептуальным обобщениям. Такая ситуация сложилась отчасти по причине относительной взаимной изолированности научных дисциплин в советский период. Если западная антропология ислама (также основанная на этнографических методах) начиная с конца 1960-х гг. активно расширяла свой теоре-

17. Рагозина С.А. «Насыщенное описание» и интерпретация культур: чем сейчас полезен подход К. Гирца в изучении ислама в России // ШАГИ. 2021. № 2. С. 115–135.

18. Нортон Э. К мусульманскому вопросу / пер. с англ. А. Лазарева. М.: Издательский Дом ВШЭ, 2016.

19. См., например: Brubaker, R. (2013) "Categories of Analysis and Categories of Practice: a Note on the study of Muslims in European Countries of Immigration", *Ethnic and Racial Studies* 36: 1–8.

тический инструментарий на основе взаимодействия с другими направлениями (например политологии, социологии), то советская этнография оказалась зажата институционально-бюрократическими рамками, многие практики которой сохранились до сих пор<sup>20</sup>. Таким образом, акцент на социологии и антропологии ислама призван не только (и не столько) расширить тематический репертуар современных исследований ислама в России, сколько открыть более широкие эпистемологические перспективы для объяснения, анализа и интерпретации колоссального по своему объему и уникальности по содержанию накопленного эмпирического материала. Попросту говоря, наш colloquium — это один большой разговор о множестве современных концепций из самых разных областей социально-гуманитарного знания, используемых для анализа мусульманских обществ. И этот разговор неизменно критический и осторожный: например, красной нитью каждого обсуждения становится настоящий дискурс-анализ рассматриваемой работы и выявление ключевых ценностных режимов ее обсуждения.

Когда я думала над заголовком для этого текста, то на ум мне приходила фраза «формирование сообщества». Но почти сразу я решила отказаться от этой идеи, так как это звучало бы слишком претенциозно: сообщество исламоведов вполне успешно существовало и будет существовать после этого colloquiuma. И тогда появилась другая мысль — «настоящее общение», потому что именно это, смею надеяться, и отличает этот семинар от других подобных мероприятий (кстати, от нее тоже пришлось отказаться). Настоящее в том идеалистическом смысле, что мы стараемся слышать и слушать друг друга вне формальных иерархий и статусов. Так, например, такие мэтры, постоянные участники colloquiuma, как Ефим Резван, Александр Кныш, Владимир Бобровников, Ольга Бессмертная, выступают наравне со студентами (на семинаре, где мы обсуждали работы Дитриха Юнга, свой доклад представили четверо бакалавров-политологов, Денис Андриянов, Анастасия Брагина, Жанна Касенова и Дарья Чебанова, сформулировав оригинальное видение работы вне востоковедного или исламоведческого контекста). На ноябрьской встрече 2023 г. обсуждалась книга Лары Диб, объединившая начинаю-

20. Подробнее см.: *Рагозина С.А.* В поисках неосуфизма: постсекулярный ориентализм, деисламизация традиции и духовное потребление // Суфизм после СССР / ред. И. Панков, А. Кныш. 2022.

щую исследовательницу в области ислама Лию Эбралидзе (она представит свое видение того, как исследование шиитских мусульман[ок] поможет в ее собственных изысканиях про «скромную моду» московских мусульманок из Дагестана) и обладающего большим опытом полевой работы Эрика Сеитова. Наконец, еще раз подчеркну важность стирания дисциплинарных границ: например, книгу Амины Вадуд обсуждали с двух обычно непересекающихся подходов — Наталья Сафонова выступила со стороны исследований мусульманских сообществ, в то время как более широкий обзор гендерных исследований представила Софья Порфирьева.

Напоследок стоит отметить, что наш книжный коллоквиум не столь уж и уникален. Феномен групп чтения довольно подробно изучен в социологии науки и общественных движений. Отмечается, что «ридинг-группы представляют собой альтернативную организацию социальных и политических движений. Горизонтальный обмен опытом и знанием позволяет создать новую форму субъектности, а также способствует росту солидарности»<sup>21</sup>. Ридинг-группы зачастую рассматриваются в рамках истории социально-политических движений, так как их появление восходит к марксистским рабочим кружкам в XX в.: они содействовали не только самообразованию, но и повышали политическую вовлеченность ее участников<sup>22</sup>. Особую популярность приобрели подобные проекты читательских групп в феминистском движении, начиная с первой волны конца XIX в. В 1970-е гг. феминистки второй волны вновь обратились к этой практике, используя ее «как метод повышения сознательности, интегрируя литературные практики в повседневный активизм для построения сообщества и коллективного конструирования перемен»<sup>23</sup>. В 2000-е гг. ридинг-группы сохранили свою востребованность и стали более узкоспециализированными, например, отдельные проекты посвящены феминистской географии<sup>24</sup> или феминистскому энвай-

21. Как ридинг-группы способствуют политизации // Пространство Политика. Москва. 21.09.2023 [https://vk.com/prostpolitika?w=wall-160121249\_8340, доступ от 14.11.2023].

22. Там же.

23. Gardiner, J., et al. (2023) "Reading Group as Method for Feminist Environmental Humanities", *Australian Feminist Studies* 1–21.

24. Abis, H. et al. (2000) "(Un)doing Academic Practice: Notes from a Feminist Geography workshop", *Gender, Place & Culture* 7(4): 435–439.

ронментализму<sup>25</sup>. Однако повестка групп чтения не ограничивается формулированием определенного политического послания посредством обращения к гендерным исследованиям. Например, коллектив британских ученых определяет ридинг-группу в целом как радикальную исследовательскую практику, описывая, как британские читательские группы стояли у истоков самых разных общественно-политических движений (анархистских, немарксистских и т.д.), а также как такая альтернативная педагогическая форма позволяет менять консервативные институты изнутри<sup>26</sup>.

Постепенно возвращаясь к российскому контексту, я бы не стала переоценивать политическую функцию нашего коллоквиума. Помимо политической солидарности и активизации гражданского участия, не стоит забывать, что ридинг-группы способствуют консолидации знания, выступая в качестве площадки для представителей разных школ и подходов. А онлайн-формат, активно распространившийся во время пандемии *Covid-19*, способствовал еще и стиранию географических границ. Например, в 2020 г. в Университете Эдинбурга стартовал проект по философии и феноменологии, объединяющий широкий набор тем и широкий географический охват участников<sup>27</sup>. Кроме того, довольно очевидна и просветительская функция этих собраний — ввиду отсутствия строгих педагогических требований к участникам можно прийти на обсуждение и не прочитав всей книги, и тем не менее составить некоторое представление об обсуждаемой проблеме. Начинаясь как неформальные объединения, некоторые ридинг-группы становятся самостоятельным институтом. Так, читательская группа по географии действует в Университете Ньюкасла на протяжении более 25 лет. В обзоре, где собрана рефлексия 24 прошлых и действующих участников группы, авторы очень точно сформулировали ценность регулярных встреч:

В университетах, где господствует неолиберальный порядок, коллегияльные и коллективные практики, такие как группы чтения, часто позиционируются студентами, сотрудниками и менеджерами

25. Gardiner, J., et al. "Reading Group as Method for Feminist Environmental Humanities".

26. Mason, K., Halvorsen, S., Burton, K. (2015) "Intervention — "Reading Groups as Radical Research Practice"", *Antipode Online*, 12 February [https://antipodeonline.org/2015/02/12/reading-groups-as-radical-research-practice/, accessed on 14.11.2023].

27. EPIPHENy. The Edinburgh Philosophy and Phenomenology Group [https://jodie-russell.co.uk/epipheny/, accessed on 14.11.2023].

как менее важные, чем выполнение отдельных ключевых показателей эффективности (выпуск публикаций, поиск исследовательских грантов или удовлетворение растущих требований получения качественных результатов обучения). Однако группы чтения могут иметь жизненно важное значение для развития заботливых (*caring*) коллективов и пространств коллегиальности<sup>28</sup>.

Даже спустя год после запуска у коллоквиума нет ни электронной страницы (хотя все-таки мы склоняемся к мысли, что эргономично было бы запустить таковую), ни сообщества в социальных сетях. Зато есть регулярная почтовая рассылка о предстоящих и уже состоявшихся мероприятиях, которая, кажется, превращается в своего рода визитную карточку коллоквиума. Обращение к элементам эпистолярного жанра в контексте академической коммуникации, на мой взгляд, хоть немного разрушает башню из слоновой кости академического снобизма, а порой и просто душного канцелярита, которым зачастую изобилуют приглашения на конференции и семинары. Есть и практическая сторона рассылок — например, в них спонтанно собираются списки литературы, которая упоминается при обсуждении той или иной работы. Одним из самых востребованных (ожидаемо) стала подборка литературы по различным подходам к осмыслению концепции ориентализма, ставшая результатом обсуждения книги «Ориентализм vs ориенталистика»<sup>29</sup>.

Уже завершая работу над этим текстом, я вспомнила, что совершенно забыла упомянуть кажущийся очевидным факт — наше объединение неформальное, и, несмотря на то, что мы проводим наши встречи в Институте востоковедения РАН, этот семинар действует вне официальных институциональных привязок исключительно на энтузиазме всех участников рассылки. Кажется, такое символически свободное и никак официально не закрепленное пространство создает идеальные условия для творчества, рождения новых идей и появления по-настоящему чуткого академического сообщества.

28. Ey, M., et al. (2020) "Becoming Reading Group: Reflections on Assembling a Collegiate, Caring Collective", *Australian Geographer* 1–23.

29. Ориентализм: 45 лет спустя // Политвосток. 22.10.2023 [[https://vk.com/politvostokmedia?w=wall-221461122\\_76](https://vk.com/politvostokmedia?w=wall-221461122_76), доступ от 14.11.2023].

## Библиография / References

- Беккин Р. «Люди в верности надежные...»: татарские муфтияты и государство в России (XVIII–XXI века). М.: НЛО, 2022.
- Виртуальный ислам на постсоветском пространстве: киберсреда и религиозные авторитеты / под ред. Э. Муратовой, З. Хабибулиной. Баку: AVE Print, 2023.
- Махмуд С. Политика благочестия. Исламское возрождение и феминистский субъект / пер. с англ. К. Колкуновой. М.: НЛО, 2023.
- Нортон Э. К мусульманскому вопросу / пер. с англ. А. Лазарева. М.: Издательский Дом ВШЭ, 2016.
- Ориентализм vs ориенталистика / отв. ред. В. О. Бобровников, С. Дж. Мири. М.: Садра, 2016.
- Рагозина С. А. «Насыщенное описание» и интерпретация культур: чем сейчас полезен подход К. Гирца в изучении ислама в России // ШАГИ. 2021. № 2. С. 115–135.
- Рагозина С. А. В поисках неосуфизма: постсекулярный ориентализм, деисламизация традиции и духовное потребление // Суфизм после СССР. / ред. И. Панков, А. Кыньш. С. Абашин. М.-СПб: Марджани, Аль-Макам, 2022. С. 390–411.
- Сибгатуллина Г. Читая Асада, Ахмеда и Халлака: что есть ислам сегодня? // Islamology. 2020. Т. 10. № 2. С. 8–18.
- Abis, H. et al. (2000) “(Un)doing Academic Practice: Notes from a Feminist Geography workshop”, *Gender, Place & Culture* 7(4): 435–439.
- Ahmed, Sh. (2015) *What is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton University Press.
- Bekkin, R. (2022) “*Liudi v vernosti nadezhnye...*”: *tatarskie muftiyaty i gosudarstvo v Rossii (XVIII–XXI veka)* [“People in loyalty reliable...”: Tatar Muftiyats and the State in Russia (XVIII–XXI centuries)]. М.: NLO.
- Bobrovnikov, V. O., Miri, S. Dzh. (eds) (2016) *Orientalism vs orientalistika* [Orientalism vs Oriental Studies]. М.: Sadra.
- Brubaker, R. (2013) “Categories of Analysis and Categories of Practice: a Note on the study of Muslims in European Countries of Immigration”, *Ethnic and Racial Studies* 36: 1–8.
- Darieva, T., Mühlfried, F., Tuite, K. (eds) (2018) *Sacred Places, Emerging Spaces. Religious Pluralism in the Post-Soviet Caucasus*. New York, London: Bergahn.
- Deeb, L. (2006) *An Enchanted Modern. Gender and Public Piety in Shi`i Lebanon*. Princeton University Press.
- Ey, M., et al. (2020) “Becoming Reading Group: Reflections on Assembling a Collegiate, Caring Collective”, *Australian Geographer* 1–23.
- Gardiner, J., et al. (2023) “Reading Group as Method for Feminist Environmental Humanities”, *Australian Feminist Studies* 1–21.
- Jung, D., Sinclair, K. (eds) (2020) *Muslim Subjectivities in Global Modernity. Islamic Traditions and the Construction of Modern Muslim Identities*. Brill.
- Jung, D. (2023) *Islam in Global Modernity: Sociological Theory and the Diversity of Islamic Modernities*. Springer.
- Mahmood, S. (2004) *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press.



- Mason, K., Halvorsen, S., Burton, K. (2015) "Intervention — 'Reading Groups as Radical Research Practice'", *Antipode Online*, 12 February [<https://antipodeonline.org/2015/02/12/reading-groups-as-radical-research-practice/>], accessed on 14.11.2023].
- Myratova, E., Khabibulina, Z. (eds) (2023) *Virtualnyi islam na postsovetском prostranstve: kibersreda i religioznye avtoritety* [Virtual Islam in the post-Soviet space: cyber environment and religious authorities]. Baku: AVE Print.
- Norton, A. (2013) *On the Muslim Question*. Princeton University Press.
- Ragozina, S.A. (2021) "'Nasyshchennoe opisanie' i interpretatsiia kul'tur: chem seichas polezen podkhod K. Girtsa v izuchenii islama v Rossii" ["Thick description" and interpretation of cultures: what is the usefulness of C. Geertz's approach in the study of Islam], *ShAGI* 2: 115–135.
- Ragozina, S.A. (2022) "V poiskakh neosufizma: postsekuliarnyi orientalizm, deislamizatsiia traditsii i dukhovnoe potreblenie" [In Search of Neo-Sufism: Post-Secular Orientalism, De-Islamization of Tradition and Spiritual Consumption], in I. Pankov, A. Knysh, S. Abashin (eds) *Sufizm posle SSSR*, pp. 390–411. M. — SPb: Mardzhan, Al-Maqam.
- Salvatore, A. (2016) *The Sociology of Islam: Knowledge, Power and Civility*. Wiley.
- Sibgatullina, G. (2020) "Chitaia Asada, Akhmeda i Khallaka: chto est' islam segodnia?" [Reading Asad, Ahmed and Hallak: what is Islam today?], *Islamology* 10(2): 8–18.



ДЕНИС АНДРИЯНОВ, АНАСТАСИЯ БРАГИНА,  
ЖАННА КАСЕНОВА, ДАРЬЯ ЧЕБАНОВА

### Как изучать мусульманскую идентичность в современном мире? О социологии ислама Дитриха Юнга

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-3-4-564-585>

*Denis Andriyanov, Anastasia Bragina, Zhanna Kasenova, Daria Chebanova*

#### How to Study Muslim Identity in Today's World? Dietrich Jung's Sociology of Islam

**Denis Andriyanov** — HSE University (Moscow, Russia). [daandriyanov@edu.hse.ru](mailto:daandriyanov@edu.hse.ru)

**Anastasia Bragina** — HSE University (Moscow, Russia). [abbragina@edu.hse.ru](mailto:abbragina@edu.hse.ru)

**Zhanna Kasenova** — HSE University (Moscow, Russia). [zhmkasenova@edu.hse.ru](mailto:zhmkasenova@edu.hse.ru)

**Daria Chebanova** — HSE University (Moscow, Russia). [dschebanova@edu.hse.ru](mailto:dschebanova@edu.hse.ru)

*The review is focused on the analysis of Dietrich Jung's approach to the sociology of Islam. Two fundamental works under Jung's supervision are discussed, starting with a theoretical model by Jung and his co-authors and looking at its implications for the existing sociological research. The authors analyze the internal homogeneity and consistency of this theoretical model. The main argument of the article is the fact that Jung's elaborated theoretical model does*

*not necessarily correspond to epistemological and methodological foundations of various studies included in the collective works edited by Jung. This fact is demonstrated, in particular, by analyzing the methodological framework of the articles included in the book "Muslim Subjectivities in Global Modernity".*

**Keywords:** Dietrich Jung, identity, subjectivity, Muslim world, modernity, Islam.

## Введение

В ДАННОЙ статье рассмотрены работы датского социолога и исламоведа Дитриха Юнга, посвященные современности (*modernity*) и исламу, а также их совместимости. В обеих областях профессор работает более 35 лет, из них 14 — в должности руководителя «Центра современных исследований Ближнего Востока и мусульманских исследований» Университета Южной Дании<sup>1</sup>. В фокусе его исследовательской программы изучения современных мусульманских субъектностей — *Modern Muslim Subjectivities Project* (далее *MMSP*) — находится преимущественно современный Ближний Восток, но она также затрагивает особенности развития стран с мусульманским большинством и меньшинством на протяжении последних двух столетий.

Программа объединяет исследователей не только из Университета Южной Дании, что обеспечивает разнообразие интересов и компетенций ее участников. Гетерогенность группы позволяет охватывать множество аспектов современности на Ближнем Востоке, включая историческое развитие идентичностей, философию, идеологии и особенности самовосприятия мусульман в XIX–XXI вв. Это осуществляется как посредством анализа исторических источников, так и через этнографическое погружение в исследуемые сообщества. Основной целью данной программы является привнесение в современную западную социальную теорию опыта и эмпирических данных из незападных стран для ее обогащения и усиления объяснительного потенциала.

В настоящей статье проведен анализ авторского исследовательского подхода Дитриха Юнга в монографиях *Islam in Global Modernity: Sociological Theory and Practice* (2023) и *Muslim Subjectivities*

1. "Dietrich Jung", *University of Southern Denmark Research Portal* [<https://portal.findresearcher.sdu.dk/en/persons/jung>, accessed on 6.10.2023].

*in Global Modernity: Islamic Traditions and the Construction of Modern Muslim Identities* (2020). Их можно и нужно воспринимать как декларацию позиции Юнга, сформулированную в результате синтеза его многолетних практических и теоретических изысканий. Для него совместимость ислама с современностью — исходное положение, аксиома. Подход Д. Юнга к исследованию исламских современностей является, несмотря на свою дедуктивность, как бы «инвертированным»: оценка эмпирических качеств исследовательского поля в нем нередко предшествует отбору теорий для их объяснения. Более ранняя книга лишь намечает теоретические основания в общих чертах и по большей части описывает результаты эмпирических исследований различных авторов исследовательского центра, лишь номинально объединенных слабой методологической рамкой, когда каждый из авторов на деле выбирает собственную стратегию. При этом *Islam in Global Modernity*, представляющая собой попытку более обстоятельно сформулировать методологическую рамку Юнга — теорию глобального модерна применительно к исламскому контексту (и шире «теорию мирового общества, позволяющую думать о современности как о единстве и разнообразии»<sup>2</sup>), вышла на 3 года позже, лишь в 2023 г.

В настоящей работе мы считаем необходимым сначала подробно изложить теорию, «сконструированную» Дитрихом Юнгом из различных блоков европейской и американской социологии, а затем обсудить результаты и перспективы ее применения.

### Теоретическая модель Д. Юнга

Дитрих Юнг сразу стремится обозначить место своего подхода в современном исламоведческом контексте и констатирует: несмотря на устойчивую критику «западных» подходов к социологии ислама (например со стороны Эдварда Саида и его последователей), их теории и методы остаются весьма влиятельными в научном сообществе (Jung 2023, pp. 6–7). Юнг признает, что его учебный и профессиональный бэкграунд неразрывно связан с европейскими исследовательскими традициями, и влияние немецких школ и классиков (в частности Элиаса, Маркса, Вебера, Лумана, Эйзенштадта) играло ключевую роль для формирования его собственных позиций и теоретического контекста, в который вписаны его работы.

2. Jung, D. (2023) *Islam in Global Modernity. Sociological Theory and the Diversity of Islamic Modernities*, p. 15. Wiesbaden: Springer.

Формулируя свою исследовательскую стратегию, он предлагает признать высокую значимость подходов западных социальных наук и изменить исследовательский мейнстрим, используя их инструментарий (коим он владеет на достаточно высоком уровне, как будет показано далее) для «провинциализации Европы» — превращения этого региона из «главного» в «один из многих» (р. 7). Таким образом, Дитрих Юнг вступает в заочную дискуссию с постколониальными исследователями: он признает необходимость отхода от европоцентричного подхода, но стремится создать альтернативу бессодержательному антиимпериалистическому пафосу и принципу отсутствия общих требований для социологических концепций. Автор старается придать концепции постколониализма некоторое наполнение, «переизобрести» существующие теории, с тем чтобы с помощью новой, аналитически универсальной теории включить эти концепции в исламские контексты (pp. 7–8).

Одним из своих важнейших учителей Дитрих Юнг называет Никласа Лумана, и коммуникативная теория немецкого социолога действительно является доминирующей рамкой теоретической модели «социологической теории глобального модерна». В первую очередь это касается некоторых базовых интуиций о социальной реальности. Дитрих Юнг вслед за Луманом полагает, что социальные структуры первичны для социологического анализа, и явления, характерные для них, не могут быть сведены к индивидам и их действиям (pp. 73–74); кроме того, он воспринимает современное общество как общество всемирное, как глобальную систему коммуникаций, которая, несмотря на различные локальные феномены, не может быть сведена к отдельным «национальным» обществам (р. 15).

Предельная цель Д. Юнга, таким образом, — социальная теория для исследования не только мусульманских, но вообще всех сообществ в пределах всемирного общества. Первые выступают в данном случае как иллюстрация, выбранная в силу личных предпочтений и компетенций автора, однако он рассчитывает, что его теоретическая рамка будет применима и в других контекстах (pp. 7–8). В *Islam in Global Modernity* профессор Юнг не приводит доказательств этого предположения, однако, вероятно, он или его коллеги предоставят их в будущих работах. Фокус его теоретических построений, таким образом, значительно смещается, и фраза из предисловия к книге, написанного Штефаном Штеттером, о том, что Дитрих Юнг является не только «исламоведом, интересующимся социальной теорией», но и «знакомым с исламом социальным теоретиком» (VI), становится тем более справедливой.

Итак, Д. Юнг интересно всемирное общество модерна, и уже в силу этого его источники чрезвычайно разнообразны и неизбежно тематически широки, а итоговая модель столь же неизбежно окажется подобной современности — лишенной четких границ, гетерархической и гетерогенной.

Особая важность системной теории Никласа Лумана для модели Д. Юнга проявляется уже на уровне оперирования терминологией модерна. Для презентации своей оптики Юнг использует специфические определения, заимствованные у Лумана и порой не вполне согласующиеся со смыслами, которые вкладывали в эти же термины иные исследователи, на работы которых он опирается. Модернизация для него — это процесс эволюционного возникновения самоотсылающихся социальных *подсистем* (*evolutionary development of self-referential social systems*), то есть развивающаяся коммуникативная дифференциация (pp. 74–75). Модерн в таком случае — это глобальная система коммуникативной (но не вполне функциональной) дифференциации (p. 79). Дифференцируемые социальные подсистемы, в свою очередь, отличаются друг от друга не только и не столько своими функциями, сколько символическими языками, которые они используют; это избавляет исследователя от необходимости упражняться в телеологии и искать «реальный смысл» аспектов социальной реальности, позволяя интерпретировать их прямо, без излишней предварительной подготовки.

Обнаруживая пределы характеристики модерна, Д. Юнг опирается на несколько теоретических моделей, включая множественные модерна (*multiple modernities*) Ш. Эйзенштадта, последовательные модерна (*successive modernities*) П. Вагнера и связанные модерна (*entangled modernities*) ряда постколониальных исследователей.

Из первой модели он заимствует убеждение в том, что модернизация не объединяет общества, а разделяет их, поскольку основой для нее служат национальные традиции (pp. 40–41). Однако она едва ли представляет собой единый линейный процесс: то, что мы называем «модерном» или даже «модернами», на деле представляет собой множество разнонаправленных явлений. На это обратил внимание Петер Вагнер, сформулировав теорию *последовательных модернов*, в соответствии с которой модернизация неоднородна; в ней можно выделить несколько «стадий», которые, однако, не сменяют друг друга последовательно, а сохраняются среди «последующих» черт. В рамках данной теории понимать современность предлагается через различение в ней трех различных процессов, нелинейных и изолированных друг от друга (что позволяет избавиться от представле-

ния об их единстве и последовательности, накладывающих ограничения при применении к незападным контекстам), для которых Вагнер обозначает условные временные рамки: ограниченный либерализм (*restricted liberalism*) конца XVIII — начала XX века (до Первой мировой войны); организованная современность (*organized modernity*) 1914 — ~1968 гг. [здесь датировка авторская. — Д.А.]; плюралистическая современность (*pluralistic modernity*), продолжающаяся до настоящего времени (pp. 43–45).

При этом Юнг стремится реанимировать раскритикованную в середине прошлого века теорию модернизации Дэниэла Лернера (pp. 22–23), желая вслед за ним сохранить единство модерна в пределах глобального общества, а значит, для его модели необходима связь между разными проектами модерна. Таким соединительным механизмом становится теория *связанных модернов*, в соответствии с которой модернизация представляет собой процесс конструирования взаимосвязанных, но неравных модернов, обусловленный конкретно-историческими властными отношениями (p. 50). Каждый из таких проектов не изолирован, а постоянно контактирует с другими, и в таких условиях возможно влияние «периферии» на «центр», которое Эдвард Саид считал невозможным (pp. 51–52). Дитрих Юнг вновь ставит под сомнение антиимпериалистическую критику модерна и его исследований, указывая на неоднозначность и многообразие связей между субъектами империалистических отношений. Он отмечает, что в Европе не существовало никаких обуславливающих модернизацию явлений, как минимум предпосылки для которых нельзя было бы наблюдать за ее пределами; опыт колониализма, по его мнению, лишь подтолкнул актуализацию этого модернизационного потенциала. Следовательно, к изучению модерна в западных условиях необходимо подходить непредвзято, не приписывая слишком большого значения влиянию колонизаторов, но не забывая при этом о глубинной взаимосвязанности глобального общества.

Для осмысления и изучения социальной реальности Д. Юнг предлагает трехчастную модель, каждый из уровней которой описывается в иных обстоятельствах особой теорией. На «макро-уровне» это системная теория Н. Лумана, на «мезо-уровне» — институционализм Стэнфордской школы, а на «микро-уровне» — теория субъекта в изложении М. Фуко с дополнениями А. Реквица.

Благодаря этой модели теория модерна, сформулированная с опорой на Ш. Эйзенштадта, П. Вагнера и постколониальных ученых, превращается в глобальную. Для обеспечения связи между ее уровнями Дитрих Юнг обращается к идее эмерджентности — понятию из об-



щей теории систем, связанному с проявлением у системы свойств, не присущих ее составным частям<sup>3</sup>. Таким образом, ни один из этих уровней не может быть сведен к явлениям более низких уровней. Их следует рассматривать не снизу вверх, а сверху вниз, принимая во внимание то, как индивидуальные субъектности конструируются институтами и таким образом вписываются в глобальные процессы модерна; это также означает, что все три уровня можно изучать отдельно, не утрачивая при этом когерентности и репрезентативности.

Макроуровень теоретической модели Дитриха Юнга имеет дело с глобальным обществом в интерпретации Никласа Лумана, то есть со всеобщей системой коммуникации, состоящей из информации, передачи этой информации и ее понимания (р. 76). Глобальная современность определяется особым языком, который может иметь конкретно-исторические проявления, однако этот факт не противоречит его универсальности. Мусульманская современность, в таком случае, — это способ коммуникации о современности, присущий мусульманам, и его относительное единство обеспечивается гегемонией. Она покоится на том, что способ говорить о современности, избранный исламскими модернистами XIX–XX вв., был на самом деле лишен каких-либо конкретных черт (pp. 211–212). Он был незападным, но и только: содержание этой незападности могло быть различным, апеллирующим к конкретным аудиториям в конкретных исторических и социальных условиях, что позволяло дискурсу об исламском модерне заполнять пространство терпящих поражения проектов секулярного модерна (р. 213) — младотурецкого, панарабского, пехлевийского и многих других. В первой четверти XXI в. это непоследовательное и многоуровневое развитие обеспечило ему относительную гегемонию, однако ее проявления многообразны, сложны и требуют индивидуального изучения, а не только попыток генерализации.

В качестве мезоуровня, опосредующего влияние глобального общества на индивидов, Дитрих Юнг рассматривает пространство институтов, понимаемых им, вслед за представителями Стэнфордской школы, как изоморфные организации, обеспечивающие включение отдельных людей в функциональные системы (р. 164). Важнейшим институтом современности он считает национальное государство, поскольку все прочие организации так или иначе реализуют свои цели через него (р. 171), и даже акторы, настаивающие на своей негосударственности или антигосударственности, нередко ведут себя как госу-

3. Bedau, M. A. (1997) "Weak Emergence", *Philosophical Perspectives: Mind, Causation, and World* 11: 376.

дарственные. Подобный взгляд согласуется с убеждением Шмуэля Эйзенштадта в том, что национальная культура обуславливает создание вариаций модерна, различающихся содержанием, но не формой: Исламская республика Иран может полагаться в своей деятельности на кодификацию шариата, однако она будет, во-первых, специфически иранской, а во-вторых, подчиненной государственным нуждам (pp. 184–186). В случае Ирана предлагаемая Дитрихом Юнгом модель находит подтверждение у иных исследователей, полагающих, что Исламская революция 1979 г. представляла собой процесс апроприации государственности и государственных институтов улемами, которые, однако, не привнесли в функционирование иранского государства никаких по-настоящему новых методов и явлений<sup>4</sup>.

Наконец, микроуровень социального представлен восприятием и позиционированием индивидов. Для описания этих явлений Д. Юнг опирается на теорию субъектности «позднего» М. Фуко и ее адаптацию, осуществленную А. Реквицем в связи с теорией последовательных модернов П. Вагнера. Формирование субъекта модерна обусловлено рядом противоречивых, хотя и тесно взаимосвязанных тенденций: он автономен от окружающей реальности, то есть обладает кантианской автономией воли, теоретически позволяющей ему самостоятельно определять принципы своего существования, однако обратной стороной этой «свободы» является постоянное ощущение незащищенности, отчуждения от мира и социума (pp. 139–140). Коммуникативная и функциональная дифференциация, характерная для макроуровня, на индивидуальном уровне превращается в дробление восприятия: субъект оказывается помещен в пространство самореферентных социальных подсистем, между которыми нет очевидно наблюдаемых связей, что еще сильнее его дезориентирует (р. 140). Люди испытывают потребность в компенсации своего отчуждения, однако на каждом отдельном историческом этапе, как указывает Андреас Реквиц, ее формы оказывались различными.

В эпоху ограниченного либерализма доминировал тип морально автономного буржуазного субъекта, который искал средство спасения от дезориентации в собственном разуме, отделяясь от общества и ощущая себя индивидом в полном смысле (pp. 146–147). На этапе организованного модерна доминирующий субъект, напротив, стал характерно экстравертированным и пролетарским, борющимся с отчуждением через налаживание социальных связей и участие в мас-

4. Arjomand, S.A. (1988) *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*, pp. 173–174. N.Y.: Oxford University Press.

совых социальных движениях с четким разделением ролей (р. 148), перекликающимся с фабричным устройством и тейлористской бюрократией. Наконец, в эпоху плюралистического модерна пришло доминирование нового типа субъекта — креативно-потребительского, стремящегося к самовыражению, индивидуализации восприятия и позиционирования (р. 153).

В отличие от последовательных модернов, типы соответствующих им субъектов не сменяли друг друга последовательно. Соответствующие им черты могут проявляться «анахронистически», что обеспечивает многообразие интерпретаций конкретного поведения индивидов, но также оставляет пространство для споров о «правильности» этих интерпретаций. Исследователи могут наблюдать различные типы субъектов в любом современном контексте, поскольку они не растворяются друг в друге и не исчезают; предложенная Д. Юнгом классификация может быть полезна для осмысления подобных явлений и формирования объяснительных моделей.

Концептуальный аппарат Д. Юнга чрезвычайно сложен и многообразен. Читателям *Islam in Global Modernity: Sociological Theory and the Diversity of Islamic Modernities* предлагается своеобразная «социологическая теория всего», призванная приблизиться к исчерпывающему описанию глобального общества модерна (р. 197). Помимо очевидных достоинств, включая обстоятельность охвата социальных явлений и качественно выстроенные связи между частями, подобный подход обладает также рядом недостатков или, скорее, трудностей.

В первую очередь это уже упомянутое отсутствие доказательств его применимости за пределами европейских и мусульманских контекстов. Западная социология создана преимущественно европейцами и прежде всего на европейском материале, а значит, столь грамотно составленная схема ее концептов неизбежно обладает объяснительной силой на этом материале. Дитриху Юнгу удастся показать, что, с учетом некоторых адаптаций и при должном уровне понимания контекста, ее можно использовать при исследовании модерна и его проявлений в ближневосточных обществах, однако всемирное общество не исчерпывается этими двумя локальными вариациями. Даже «исламский мир» простирается существенно дальше Западной Азии: в частности, страной с наиболее многочисленным мусульманским населением в 2023 г. является Индонезия<sup>5</sup>, обладающая особен-

5. Ministry of Religious Affairs (2018) "Statistik Umat Menurut Agama di Indonesia", 15 May [https://web.archive.org/web/20200903221250/https://data.kemenag.go.id/agamadashboard/statistik/umat, accessed on 5.10.2023].

ной колониальной и постколониальной историей, порождающей социальные явления, не имеющие прямых аналогов на Ближнем Востоке. Однако Д. Юнг обходит индонезийское общество стороной. За пределами его набора иллюстраций остаются Африка, Южная и Северная Америки, большая часть Евразии, то есть подавляющее большинство существующих вариаций модерна, которые гипотетически объясняет формулируемая им теория. Это не означает, что она их не объясняет вовсе, однако ее нельзя считать «социологической теорией глобального модерна» до тех пор, пока ее эффективность не доказана на значительном числе мировых примеров. Даже такие тесно связанные с европейским проектом контексты, как южноамериканские, уже оказывались существующими по совершенно иным принципам, которые невозможно генерализировать; в частности, это было доказано Б. Геддес применительно к партийным системам<sup>6</sup>. К «социологической теории всего», как представляется, следует относиться с еще большей осторожностью.

Одним из важных аспектов работы Д. Юнга является противостояние антиимпериалистической критике Э. Саида и его последователей. Он утверждает, что модерн не был навязан европейскими колониальными державами остальному миру, но сложился естественно во множестве мест (р. 33, 51). Собственные примеры профессора Юнга, впрочем, противоречат категоричности этого утверждения: абсолютное большинство из них относятся к периоду со второй половины XIX в., когда Ближний Восток уже находился под значительным влиянием империй, деятельность которых нередко разрушала хозяйственную и культурную жизнь местного населения, провоцируя реформистские и модернистские усилия, одним из проявлений которых и был исламский модернизм<sup>7</sup>. Невозможно отрицать, что без проникновения в мусульманские общества европейской философии, экономики и технологий взгляды Джамалуддина аль-Афгани или Мухаммада Абдо были бы совершенно другими, если бы эти люди в принципе пришли бы к интеллектуальной деятельности в подобном формате. Дитрих Юнг соглашается с тем, что мусульманские вариации модерна возникли под влиянием европейского модерна (рр. 26–27, 60), а значит, его позиция не противоречит позиции Эдварда Саида, а представляет собой ее более слабую версию, поскольку

6. Geddes, B. (2003) *Paradigms and Sand Castles*, pp. 148–173. Ann Arbor: University of Michigan Press.
7. Choueiri, Y.M. (2002) “Review: The Middle East: Colonialism, Islam and the Nation State”, *Journal of Contemporary History* 34(4): 649–663.

ку существование империализма и культурной гегемонии является вполне доказанным научным фактом.

## Практическое применение

### *Общее описание применения идей Д. Юнга*

Книга *Muslim Subjectivities in Global Modernity: Islamic Traditions and the Construction of Modern Muslim Identities* под редакцией Дитриха Юнга и Кирстин Синклер, изданная в 2020 г., является коллективной работой широкой группы исследователей, входящих в *MMSP*. Перед авторами стояла задача дать широкий обзор современных форм мусульманских субъектностей в мире модерна и при этом применить теоретическую рамку, предложенную Д. Юнгом, к собственным сферам научного интереса (Jung 2020, p. 2). Таким образом, монография должна была представлять из себя гомогенный и последовательный разбор разных форм мусульманских идентичностей на релевантных и всеохватывающих кейсах, чтобы продемонстрировать конструктивистский характер выстраивания субъектности в современном мире.

Здесь нужно сделать ремарку, касающуюся во многом недостаточной концептуализации основных терминов — идентичности и субъектности, — используемых Юнгом и командой исследователей в равном объеме и, кажется, практически в одном и том же значении. Однако в академической литературе эти понятия не эквивалентны. Субъектность подразумевает агентность, способность актора в действительности поступать в соответствии со своими интересами. Субъектность индивидуальна, всегда является интересом самого человека, который ею обладает или стремится обладать<sup>8</sup>. Идентичность же в этом плане более гибка и адаптивна. Идентичность всегда оказывается связанной с принадлежностью к группе<sup>9</sup>, позиционированием<sup>10</sup> себя, проигрыванием и «переигрыванием» роли<sup>11</sup>. Идентичность ди-

8. См., например: Žižek, S. (2019) “The Fall That Makes Us Like God, Part I”, *The Philosophical Salon* [<https://thephilosophicalsalon.com/the-fall-that-makes-us-like-god-part-i/>], accessed on 5.10.2023].

9. Anderson, B. (1983) *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

10. Hall, S. (2011) “Introduction: Who Needs ‘Identity?’”, in S. Hall, P. du Gay (eds) *Questions of Cultural Identity*, pp. 1–17. SAGE Publications Ltd.

11. Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни (пер. с англ. и вступ. статья А.Д. Ковалева). М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2000. С. 80.

намична<sup>12</sup>, так как существует всегда в длительном временном периоде вместе с референтной группой, поэтому реагирует на изменения и в целом подвержена переосмыслению в своем абсолютном измерении гораздо сильнее. Так или иначе, данные концепты, разумеется, довольно тесно взаимосвязаны, и часто идентичность становится ключом к субъектности, ее формирует. Так как идентичность всегда фрагментирована и является некоторым «итогом комбинации разных позиционирований себя»<sup>13</sup>, она вполне может даже вступать в конфликт с требованием монолитности и автономии со стороны субъектности<sup>14</sup>, которая во многом предполагает возможность и способность субъекта дистанцироваться от группы<sup>15</sup> — которая, в свою очередь, во многом обуславливает существование идентичности.

Возвращаясь к монографии, стоит заметить, что для авторов оказывается значим и концепт современности, представляющей собой для них набор новых условий и вызовов, стоящих перед совершенно разными культурами, странами, каждая из которых ищет собственную стратегию ответа на них (pp. 14–15). В отличие от попыток рассмотреть незападные формы модерна как частичное заимствование идей Запада, их гибридизацию в контексте местной культуры, авторы данной книги не отказывают мусульманским обществам в агентности и значимости отстаиваемых идей, равно как и не требуют монолитности и полной синхронизации действий всех акторов, учитывая плюральность и гетерогенность модерна.

В то же время следует иметь в виду, что данная плюралистичность форм не всегда может быть исчерпывающе объяснена существующей теорией, что в данном случае делает теоретическую рамку, предложенную Дитрихом Юнгом, идейно вторичной по отношению к содержанию представленных работ. Так, многие авторы избрали для себя этнографический подход, что существенно ограничивало использование всей широты теории Юнга, поскольку полученные эмпирические данные нередко соответствовали лишь ее части или вообще не могли быть вписаны в ее рамки. Также, в ходе написания книги авторы встречались только дважды, на воркшопе в самом начале работы, где были обозначены основные теоретические предпосылки и проведено обсуждение готовящихся исследований, и в конце рабо-

12. Бергер П. Приглашение в социологию. М.: Аспект-Пресс, серия «Гуманистическая перспектива», 1963.

13. Hall, S. "Introduction: Who Needs 'Identity'?".

14. Harre, R. (1979) *Social Being*, p. 246. Oxford: Blackwell.

15. Ibid., p. 190.

ты, когда исследования были завершены (р. 4). Таким образом, главы книги согласуются лишь общей темой книги и нередко предлагают совершенно разные перспективы для изучения современных мусульманских субъектностей. С одной стороны, разнообразие взгляда на изучаемый предмет исследования кажется соответствующим конструктивистскому подходу, заложенному в тему, и, следовательно, идее исследования. С другой стороны, это во многом создало трудности в имплементации теоретической рамки Дитриха Юнга в ходе проведения конкретных исследований.

Кроме того, понимание теории Юнга у различных исследователей было разным, что не позволяет говорить о формировании нового подхода к изучению глобальных современностей, способного сформировать будущий мейнстрим. В настоящее время предложенная Юнгом рамка может нуждаться в упрощении, дополнительном прояснении основного смысла и адаптации под нужды исследователей, работающих в рамках этнографического подхода.

#### *Классификация исследовательских кейсов в соответствии с их методологическими основаниями*

В целом главы книги можно классифицировать по четырем категориям, исходя из используемых авторами данных (первичные или вторичные) и способа работы с ними (индуктивно или дедуктивно). Иными словами, основой классификации становится методологический подход, используемый автором конкретной статьи, и в дальнейшем его согласованность с общим теоретическим фреймворком.

Нами было рассмотрено два критерия, которые в любом случае позволяют характеризовать проведенное исследование. Данные в случае рассматриваемой монографии оказываются весьма значимыми по ряду причин.

Во-первых, эмпирика в случае рассмотрения идентичности оказывается довольно сильно подверженной изменениям (можно вновь обратиться к свойству динамизма идентичности и ее большой гибкости), поэтому исследователи (что мы также можем видеть в этом сборнике) в большинстве своем стремятся к работе с новыми данными, собранными в соответствии с целью проводимого исследования и сфокусированными таким образом, чтобы наиболее ярко и четко подсветить те проблемные поля, которые исследователь считает релевантными для своего исследования.

Во-вторых, что не менее важно, сама концептуализация понятий идентичности и субъектности способна сыграть значимую роль



в процессе определения того, какие данные для исследования (при этом не только фокусирование этих данных, но даже тип, метод сбора) в целом способны рассматриваемый феномен охарактеризовать и раскрыть. Таким образом, данные в целом становятся определяющими для каждого из исследований, во многом именно поэтому им уделяется особое внимание.

Под первичными данными подразумеваются те, что собраны авторами непосредственно в ходе исследования, нередко в форме этнографического опыта. Это данные, которые оказываются полностью адаптированными под нужды проводимого исследования и, более того, абсолютно релевантными историческому контексту, в который данное исследование погружено. Вторичные данные — это, прежде всего, эмпирика, существующая в виде каких-либо социальных артефактов<sup>16</sup> или собранная в рамках других исследований. В случае рассматриваемой монографии они представляют из себя различные документы, служащие для исследования какого-либо исторического события. К их числу относятся, в том числе, посты, опубликованные в социальных сетях, как одна из новейших форм исторических источников.

Более того, в данной классификации мы опирались на то, какой дизайн исследования был избран авторами для своих статей — индуктивный или дедуктивный<sup>17</sup>.

Индуктивный подход к работе с данными подразумевает движение от содержания имеющихся данных к их генерализации, формированию общей картины. Иными словами, работая индуктивно, исследователь не закладывает гипотез и не ставит жестких теоретических барьеров на пути к подбору эмпирических данных, более того, нет четких стадий того, как продвигается исследование; возможны возвращение в поле, реконцептуализация понятий, если данные оказываются вне теоретического поля, рассматриваемого на подготовительных этапах исследования. В целом, нет общей неизменной логики следования на пути от цели работы к получаемым выводам.

Дедуктивный подход, напротив, подразумевает приоритет теоретических оснований, на которых формируется объяснение данных. Исследовательская дедукция предполагает четкое следование стадийности проводимого исследования; более того, последовательные

16. Cooper, K., White, R. E. (2011) *Qualitative Research in the Post-Modern Era. Contexts of Qualitative Research*, p. 121. Dordrecht: Springer.

17. Ibid., p. 130.

этапы концептуализации и операционализации используемых понятий накладывают определенный отпечаток на собираемые данные и оптику их рассмотрения.

Наиболее полно объяснительный потенциал теории Юнга реализуется в случае работы со вторичными данными при дедуктивном подходе. Данный подход использует сам Дитрих Юнг в четвертой главе, написанной в соавторстве с Ахмедом Абу Эль Залафом, также являющимся сотрудником Центра современных исследований Ближнего Востока. Эта глава посвящена исследованию движения «Братья-мусульмане»<sup>18</sup>, где на примере истории жизни Хасана аль-Банна, создателя организации, прослеживается связь нынешних проявлений ислама и современности, исследуется обретение агентности членами организации через борьбу (р. 89). Таким образом, в данной главе авторы, исходя из теории множественных модернов, реконструируют нарратив формирования особенного модерна в контексте неотрадиционалистских движений Египта (р. 91).

Подобным образом подход Юнга применен в шестой главе Марком Сэдживиком, профессором арабских и исламских исследований в Орхусском университете в Дании. Она также посвящена исследованию неотрадиционалистских движений, но в более широком смысле. Рассматриваются истоки формирования различных групп данного направления, выделяются общие черты, связывающие между собой различные неотрадиционалистские движения, образовавшиеся в разных странах и культурно-исторических контекстах. Примечательно, что в исследовании самовосприятия неотрадиционалистов автор, в соответствии с теоретической рамкой, охарактеризовал их как движение модерна, в то время как они сами скорее противопоставляют себя ему (pp. 137–139).

Это вскрывает одну из важнейших проблем, связанных с применимостью теории Юнга к изучению исламского мира: категории и термины, которыми он оперирует как представитель западной науки, не всегда могут соответствовать тому, как люди внутри изучаемых сообществ мыслят и говорят о себе. И поскольку исходной задачей проекта по изучению современных мусульманских субъектностей было привнесение в контекст европейской науки новых данных и перспектив из обществ и социальных групп, часто остающихся вне области интереса многих современных социальных исследователей, противоречия между получаемыми данными и теоретической рамкой практически неизбежны (р. 2). Особенно ярко они обнаружива-

18. Организация запрещена на территории РФ.

ются в других главах, авторы которых в некоторой степени отклоняются от подхода Юнга.

Индуктивный подход при работе со вторичными данными менее приспособлен для использования обсуждаемого теоретического фреймворка. В первую очередь это вызвано большей ограниченностью исследователя в выборе материала, который может не соответствовать всем аспектам достаточно широкой и многоуровневой теории. С подобной проблемой сталкивается автор второй главы, посвященной исследованию риторики антиколониального движения в Алжире, — Якоб Краис, научный сотрудник Фонда Герды Хенкель. Основываясь на изучении программных текстов и автобиографических источников с 1920 по 1962 г., он делает попытку проследить формирование современных мусульманских субъектностей, а также понять их особенности в рамках конкретного кейса. В данном случае теория Юнга сыграла некоторую роль в определении дизайна исследования. Так, благодаря идеям Юнга и его предшественников о важной роли лидеров в движениях модерна, автор данной главы обратил внимание на самовосприятие лидеров скаутского движения<sup>19</sup> как воспитателей не только тела, но и души (pp. 40–41). В то же время значение теоретической рамки в данной главе сложно назвать определяющим.

Подобным образом в десятой главе за авторством Лине Мекс-Йёргенсен, научной сотрудницы Университета Южной Дании, был проведен анализ текстов популярных египетских медиа, связанных с событиями Египетской революции 2011 г., через призму представлений о хорошей жизни, а также с точки зрения того, как эти представления соотносятся с общим нарративом движений модерна. Так, свое состояние до революции люди описывали в терминах пассивности, они испытывали на себе последствия коррупции и полицейского произвола, но сами революционные события описывались уже в терминах прямого действия, влияния на мир, обретения агентности (pp. 232–233). Несмотря на шанс применить здесь идеи Д. Юнга о микроуровне социальной реальности, эта возможность осталась по большей части нереализованной, а основной фокус исследования был направлен именно на изучение представлений о хорошей жизни, что является основным научным интересом автора (p. X).

19. Скаутское движение — добровольное военно-политическое образовательное движение молодежи, целью которого является содействие молодым людям в их становлении как полноценных личностей.

Прочие главы преимущественно представляют собой сведения об этнографических исследованиях, то есть их авторы применяют индуктивный подход для анализа первичных данных. В данном случае теория Юнга оказывается менее значимой для структуры этих глав или их содержания. Несомненно, знания авторов о теории множественных модернов и знакомство с теоретическими работами, лежащими в основе идей Юнга, влияют на то, как они воспринимают мир и отдельные сообщества, что, в свою очередь, отражается на содержании проводимых ими исследований. В то же время, в этих главах книги данная связь нередко оказывается малозначимой из-за большего фокуса авторов на описании фактов и ситуаций, свидетелями которых они были. Кроме того, как уже было сказано ранее, попытка передать опыт исследуемых сообществ их концептуальным языком зачастую не оставляет места для использования теоретической рамки Юнга.

В каждом из рассмотренных случаев собственная сфера научных интересов автора главы играла более важную роль в определении структуры исследования, чем теоретическая рамка Юнга. Ситуация, в которой именно данный подход может быть определяющим даже при индуктивном следовании, несомненно, возможна. В то же время, вероятно, отдельные аспекты теории могут иметь большую применимость из-за невозможности полностью подчинить индуктивное исследование конкретному набору положений, необходимых для освещения. Скорее всего, потенциал в данном случае имеет изучение обретения людьми агентности в модерне. Подобный переход может быть обнаружен в совершенно различных исследовательских контекстах, и именно эта тема является одной из объединяющих для большинства глав книги.

Остается не до конца понятным, в какой парадигме, прежде всего методологической, стоит воспринимать рассматриваемую монографию, из какой исследовательской оптики исходить, интерпретируя общий посыл этого теоретического труда. С одной стороны, мы имеем притязания авторов на академическую новизну, создание фундаментальной объяснительной модели, способной стать мейнстримом в изучении идентичности и субъектности за рамками западного мира, давая альтернативу классическим позитивистским и ориенталистским исследованиям так называемого мусульманского мира. С другой стороны, теоретическая рамка, последовательно выстраиваемая Юнгом, опирается на представителей постпозитивистских взглядов, имеющих склонность к выделению идеальных типов и последующему категоризированию получаемых эмпирических данных

в соответствии с ними. В качестве рабочих типологизаций, как уже упоминалось, используются идеи П. Вагнера и А. Реквица. Они задают последующему исследованию достаточно жесткую форму и рефреном повторяются во многих главах, внося очевидные коррективы в результаты проводимых исследований. В таком формате теоретико-концептуальная рамка монографии представляется избыточной и ставящей преграды на пути индуктивных исследований, а таковых в книге, как мы уже сказали, довольно много.

## Вывод

Таким образом, монография *Muslim Subjectivities in Global Modernity: Islamic Traditions and the Construction of Modern Muslim Identities* представляет собой монументальный и обширный труд, в целом задающий достаточно широкую рамку в изучении мусульманских субъектностей и идентичностей в современном мире. Несмотря на все обозначенные противоречия и некоторые нестыковки, работы Юнга остаются одними из наиболее глубоких в этой области и дают мощный стимул для развития исследований мусульманского мира вне рамок исключительно классических, в том числе сравнительных, направлений. Более того, предложенная теоретическая рамка, достаточно специфичная в смысле своей исследовательской новизны и степени проработки, направлена на то, чтобы ответить (пусть пока, по определенным причинам, не всегда релевантным образом) на те вызовы, которые ныне стоят перед исследователями незападных регионов и их культур. Так, Юнг поднимает ряд принципиально важных вопросов, на которые ученые в ближайшем будущем будут искать наиболее убедительный ответ.

## Итоги

Обобщая вышесказанное о работах, написанных под академическим кураторством Дитриха Юнга и имеющих целью имплементацию в конкретных исследованиях предложенной им теоретической рамки, следует отметить принципиальные достоинства этих статей, которые позволяют считать подход Юнга лидирующим в исследованиях мусульманского мира.

При этом нужно сказать, что теоретическая рамка, разработанная Дитрихом Юнгом, может считаться фундаментальной уже потому, что он провел в высшей степени скрупулезную систематизацию и реактуализацию тех теорий, которые стремительно утрачивали

свою объяснительную силу в условиях усилившейся мультикультурализации и глобализации (а иногда и глокализации) современного мира. Выстраивание связей между моделями, которые не задумывались как друг друга дополняющие (или просто противоречили друг другу), а также интерпретация тех аспектов теории, которые в большинстве случаев создают когнитивный дискомфорт у эмпирических исследователей, — все это было сделано доступно, умело и почти без изъяснов. Это, в свою очередь, позволяет теоретической рамке Юнга быть вполне применимой к ряду эмпирических исследований, в частности тех, авторы которых работают ретроспективно, стремясь через новую исследовательскую оптику понять и объяснить классические и уже давно проинтерпретированные феномены. Таким образом, Дитрих Юнг не просто изобретает соответствующий его исследовательским интенциям теоретический инструментарий, используя разные теории, но восстанавливает и вновь вводит в исследовательский оборот внутренне связанный и логически обоснованный теоретический фреймворк.

Кроме того, модель Юнга дает возможности для систематизации данных, в том числе при их высокой гетерогенности и неочевидности, так, чтобы они становились доступными для обработки и укладывались в существующие объяснительные модели. Несмотря на то, что мы говорили о рисках, связанных с таким подходом к работе с данными, это может быть вполне полезным для исследователей, которые либо находятся вне исламоведческого поля, либо не имеют готового инструментария для глубокого и структурированного исследования.

Наконец, очевидным достоинством модели Д. Юнга является ее нацеленность на исчерпывающее описание социальных явлений. В ней уделяется внимание большинству аспектов человеческого существования в модерне, и в силу этого она предоставляет эффективный инструментарий для интерпретации новых данных, получаемых исследователями, при возникновении неизбежных трудностей с их пониманием. Разумеется, это требует знакомства не только с этой моделью, но и с оригинальными работами, на которые опирается Юнг, однако у этой модели есть потенциал для превращения в одну из отправных точек изучения исламских сообществ в будущем.

При этом мы считаем необходимым сфокусироваться и на проблемах, которые возникают из-за обширности этой теоретической рамки.

Отметим, что в работе *Islam in Global Modernity* автор признает легитимность потенциальной критики, исходящей, в частности, от сторонников строгого теоретического подхода и постколониализ-

ма. Юнг сам упоминает многие ограничения своей работы: действительно, предложенная теория не может дать окончательного ответа на вопрос о том, как ислам и современность соотносятся во всех возможных контекстах; сделанные выводы могут быть неполными по той же причине множественности эмпирически обнаруживаемых современностей, хотя и соединенных в рамках одной теоретической концепции; наконец, сам подход может быть спорным хотя бы по причине его относительно новаторского характера и стремления собрать воедино довольно разные теории (Jung 2023, p. 12, 197). На взгляд самого Юнга, все эти недостатки нивелируются инновационным вкладом в соответствующие исследования. Однако этим слабые стороны работы не ограничиваются.

Во-первых, в *Islam in Global Modernity* Д. Юнг, очевидно, стремится проиллюстрировать свои теоретические построения и тщательно отбирает используемые им примеры. Хотя попытка вывести некоторые западные концепции из исламских контекстов представляется убедительной в отдельных случаях, все же их обобщение кажется преждевременным и несколько натянутым. Они действительно оказываются хорошими иллюстрациями, однако в результате возникает иная проблема. Множество аспектов жизни мусульманских обществ, не укладывающихся в модель возникновения модерна во множестве мест в различные периоды, игнорируются. Так, практика икты<sup>20</sup>, критика специализации знания Ибн Таймией<sup>21</sup>, регулярное вмешательство османских султанов в деятельность улемов<sup>22</sup> и большое число иных явлений, представляющих собой условные «антимодернистские» тенденции, не представляют для Юнга интереса. Модерн для него оказывается неизбежностью, а оппозиция ему и даже альтернативные интерпретации, выходящие за пределы сформулированной им теории, имеют меньшую ценность, чем собственно модернистские проекты; однако подобное убеждение является в значительной степени анахронистическим и обусловлено ретроспективностью взгляда исследователя из XXI в.

Во-вторых, теоретические построения Юнга никак не затрагивают методологический аспект их имплементации в каждом отдельном

20. Irfan, H. (1982) *The Cambridge Economic History of India: Volume 1. C. 1200 — c. 1750*, p. 68. Cambridge University Press.

21. Nettler, R. N. (2016) "Ibn Taymīyah, Taqī al-Dīn Aḥmad", *Oxford Islamic Studies Online*. [<https://web.archive.org/web/20160307235354/http://oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e1167>, accessed on 5.10.2023].

22. Schneider, I. (2001) "Ebussuud", in M. Stolleis (ed.) *Juristen: ein biographisches Lexikon; von der Antike bis zum 20. Jahrhundert* (2nd ed.), p. 192. München: Beck.



исследовании. Более того, часто из-за понятного механизма интерпретации получаемых данных, при наличии некоторой модели, с помощью которой можно было бы объяснить все результаты исследований, создается ситуация определенной предвзятости исследователей, когда более легкой стратегией становится применение к кейсам и феноменам таких методов, которые не будут противоречить данной теоретической рамке. Таким образом, мы имеем определенный разрыв между фундаментальным и обширным теоретическим фреймворком и «эмпирической почвой», которая по идее оказывается второй для исследователя, следующего разработанной Юнгом схемой.

Все это приводит к тому, что блестяще продуманная и внутренне логичная теоретическая рамка начинает создавать определенные барьеры при переходе в реальное поле, которое зачастую оказывается необъяснимым «сверху вниз». Более того, иногда поле, с которым работают рассматриваемые нами исследователи, не требует объяснения в рамках уже имеющихся моделей, архетипов и теорий в целом; скорее, оно требует чуткости, интуиции, которая позволила бы исследователю идти за респондентом туда, куда он готов ответить<sup>23</sup>, и понимания, проживания его жизни, а впоследствии ее скрупулезного и тщательного описания для достижения первоначальной цели — обретения рассматриваемыми мусульманами агентности и независимости, рассмотрение их с точки зрения ими же обретенной самости, вне зависимости от европоцентричных моделей и теоретических построений, через призму их самостоятельности, состоятельности и самооценности для исследователя.

## Библиография / References

Бергер П. Приглашение в социологию. М.: Аспект-Пресс, серия «Гуманистическая перспектива», 1963.

Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни (пер. с англ. и вступ. статья А.Д. Ковалева). М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2000.

Anderson, B. (1983) *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Arjomand, S.A. (1988) *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*. N.Y.: Oxford University Press.

Bedau, M.A. (1997) "Weak Emergence", *Philosophical Perspectives: Mind, Causation, and World* 11: 375–399.

23. Rhodes, R.A.W., Hart, P., Noordegraaf, M. (2007) "So What? The Benefits and Pitfalls of Being There", in Rhodes, R.A.W., Hart, P., Noordegraaf, M. (eds) *Observing Government Elites*, p. 230. London: Palgrave Macmillan.

- Berger, P. (1963) *Priglasenie v sotsiologiiu* [An Introduction to Sociology]. Moskva: Aspekt-Press.
- Choueiri, Y. M. (2002) "Review: The Middle East: Colonialism, Islam and the Nation State", *Journal of Contemporary History* 34(4): 649–663.
- Cooper, K., White, R. E. (2011) *Qualitative Research in the Post-Modern Era. Contexts of Qualitative Research*. Dordrecht: Springer.
- Geddes, B. (2003) *Paradigms and Sand Castles*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Goffman, I. (2000) *Predstavlenie sebia drugim v povsednevnoi zhizni* [The Presentation of Self in Everyday Life]. M.: Kanon-Press-TS, Kuchkovo pole.
- Hall, S. (2011) "Introduction: Who Needs 'Identity'?", in S. Hall, P. du Gay (eds) *Questions of Cultural Identity*, pp. 1–17. SAGE Publications Ltd.
- Harre, R. (1979) *Social Being*. Oxford: Blackwell.
- Irfan, H. (1982) *The Cambridge Economic History of India: Volume 1. C. 1200 — c. 1750*. Cambridge University Press.
- Jung, D. (2023) *Islam in Global Modernity. Sociological Theory and the Diversity of Islamic Modernities*. Wiesbaden: Springer.
- Jung, D., Sinclair, K. (eds) (2020) *Muslim Subjectivities in Global Modernity: Islamic Traditions and the Construction of Modern Muslim Identities*. Leiden: Brill.
- Rhodes, R. A. W., Hart, P., Noordegraaf, M. (2007) "So What? The Benefits and Pitfalls of Being There", in Rhodes, R. A. W., Hart, P., Noordegraaf, M. (eds) *Observing Government Elites*, pp. 206–233. London: Palgrave Macmillan.
- Schneider, I. (2001) "Ebussuud", in M. Stolleis (ed.) *Juristen: ein biographisches Lexikon; von der Antike bis zum 20. Jahrhundert* (2nd ed.), pp. 192–193. München: Beck.
- Žižek, S. (2019) "The Fall That Makes Us Like God, Part I", *The Philosophical Salon* [<https://thephilosophicalsalon.com/the-fall-that-makes-us-like-god-part-i/>], accessed on 5.10.2023].

Кирилл Корчагин

## Мусульманская субъективность и модерность: между социологией и историей идей

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-3-4-586-602>

*Kirill Korchagin*

### Muslim Subjectivity and Modernity: Between Sociology and History of Ideas

**Kirill Korchagin** — V.V. Vinogradov Russian Language Institute, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). [stivendedal@gmail.com](mailto:stivendedal@gmail.com)

*The review examines two approaches to the study of Muslim subjectivity on the example of recent works in the field. The first approach is realized in the framework of the methodology of the history of ideas, while the second turns to the methods of sociology and anthropology. In the first case, the main attention is directed to texts and discourses, and the crucial method is hermeneutics, which is used to extract knowledge from texts about the ways in which the subject is constructed. In the second case, the focus is on social practices and interactions and their internal structure. Nevertheless, both of these approaches are linked by a common intellectual genealogy, dating back to Michel Foucault and his reflections on the subject as an entity that simultaneously constructs itself and is constructed externally by government power.*

**Keyword:** Muslim subjectivity, history of ideas, Global modernity, multiple modernities.

1

В ИЗВЕСТНОЙ степени можно считать консенсусом, что современные мусульманские сообщества занимают по отношению к модерности двойственное положение: они одновременно и принадлежат к глобальной модерности, и декларируют противодействие ей, нередко рассматривая модернизационные процессы в логике принуждения — как инициированные сверху колониальны-

ми властями или международным капиталом. На этом фоне особую остроту приобретает вопрос о субъективности представителей таких мусульманских (со)обществ — о том, каким образом они конструируют себя, находясь на перекрестке между той культурной ситуацией, которая в этих (со)обществах нередко считается традиционной (хотя на деле часто представляющей собой «изобретенную традицию» в смысле Хобсбаума), и общим требованием быть современными.

Но сама постановка вопроса о мусульманской субъективности требует более четкого разделения между субъективностью, с одной стороны, и идентичностью, с другой, ведь прилагательное *мусульманский* как будто свидетельствует о том, что здесь имеется в виду уже не субъективность, с трудом принимающая уточняющие определения, а идентичность. Понятия идентичности и субъективности родственны друг другу, хотя исследование субъекта, конечно, имеет более долгую историю, практически совпадающую с историей европейской мысли как таковой, восходя к Аристотелю и его многочисленным комментаторам и последователям<sup>1</sup>. Идентичность, по крайней мере в том смысле, в каком о ней говорится в современных работах, — напротив, понятие относительно молодое, в каких-то моментах заменяющее собой слишком обширное и многогранное учение о субъекте. Тем не менее, и вокруг этого понятия существует уже крайне обширная литература, постоянное увеличение количества которой во многом связано с так называемой *identity politics*, задающей вопросом о репрезентации разного рода (угнетенных) групп, голос которых не представлен в публичном поле<sup>2</sup>. Вопрос же о персональной или коллективной идентичности может быть сформулирован в более общем ключе, как это предлагается, например, в Стэнфордской философской энциклопедии: “Someone’s personal identity in this sense consists of those properties she takes to ‘define her as a person’ or ‘make her the person she is’, and which distinguish her from others”<sup>3</sup>. Далее там же отмечается, что персональная идентичность может меняться со временем и быть разной в разных ситуациях, это

1. Можно указать на ряд попыток написать историю формирования понятия субъекта в Европе: прежде всего, это продолжающийся многотомный проект «Археология субъекта» (*Archéologie du sujet*) французского философа Алена де Либера, а также его краткий конспект «Изобретение современного субъекта» (De Libera, A. [2015] *L'invention du sujet moderne*. Paris: Vrin).
2. Heyes, C. (2002) “Identity Politics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/identity-politics>, accessed on 04.12.2023].
3. Olson, E. T. (2019) “Personal Identity”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<https://plato.stanford.edu/entries/identity-personal>, accessed on 04.12.2023].

изменчивое и протейное понятие, оно может масштабироваться и переноситься с отдельного индивида на группу людей, формируя *коллективную* идентичность. Можно сказать, что идентичность — это те грани, которыми субъект поворачивается к миру и людям.

К этому спектру вопросов обращается О.Ю. Бессмертная в статье «Что нам делать с “мусульманской субъективностью? Перспективы и “ловушки” исследовательского подхода в историографическом контексте», открывающей блок о мусульманских субъективностях в «Вестнике РУДН»<sup>4</sup>. Здесь подчеркивается парадоксальность самого понятия о мусульманской субъективности и то, что определение «мусульманский» в нем может прочитываться как «внеисторичное», лежащее «вне конкретного исторического контекста» и охватывающее «всю историю всех мусульман с момента возникновения ислама или, по меньшей мере мусульманского самосознания»<sup>5</sup>. Другими словами, за таким определением, даже если конкретные авторы, его использующие, не вкладывают ничего подобного, легко распознать призрак эссенциализма и даже ориентализма, приписывающих всем мусульманам некую единую субъективность, в то время как в реальности лучшее, на что может рассчитывать исследователь, — рассматривать субъективность отдельных индивидов, пусть даже таковая и конструируется в прямой зависимости от некоторого религиозного (со)общества. Простое языковое решение этой коллизии, предлагаемое О.Ю. Бессмертной, — замена прилагательного родительным падежом: исследование не *мусульманской* субъективности, а субъективности *мусульман*, хотя очевидная опасность такого партикуляристского прочтения в том, что при такой формулировке труднее рассуждать об общих чертах, свойственных (со)обществу в целом, а может быть, и молчаливо предполагается, что таковых черт просто-напросто нет.

Все эти проблемы во многом унаследованы от непосредственно теоретического «предшественника» мусульманской субъективности — субъективности советской, исследование которой было начато Стивеном Коткиным в книге «Магнитная гора» (1995) и продолжено Йоханном Хелльбеком в его исследованиях эго-документов сталинского времени. Вехой в этом отношении был сборник статей под редакцией Анатолия Пинского «После Сталина: позднесоветская субъ-

4. Мусульманские субъективности в зеркале исторических источников / Сост. Д. Марданова, Р. Салихов // Вестник РУДН. Серия: История России. 2023. Т. 22. № 2.
5. Бессмертная О.Ю. Что нам делать с «мусульманской субъективностью»? Перспективы и «ловушки» исследовательского подхода в историографическом контексте // Вестник РУДН. 2023. Т. 22. № 2. С. 176.

ективность (1953–1985)» (2018), где была произведена ревизия всех подходов к изучению советской субъективности и приведен обобщенный (и не такой уж пространный) список литературы по этому вопросу<sup>6</sup>. Основной теоретический нерв этого направления, пожалуй, в том, насколько большое внимание исследователь уделяет *внешнему* (дискурсивному, властному, культурному и т.д.) влиянию на формирование субъекта, следует ли он за молодым Мишелем Фуко, редуцировавшим субъекта к дискурсу, или за Иммануилом Кантом, постулировавшим существование субъекта, не сводимого к частному индивиду и его взаимодействиям с другими индивидами. Связь между исследованиями мусульманской и советской субъективности на первый взгляд кажется неочевидной, однако при внимательном взгляде обнаруживается, что авторы почти всех упоминаемых далее работ сами подчеркивают эту связь, возможно, в силу того, что мусульманская субъективность мыслится также в рамках властных, контролирующих практик. Как бы то ни было, она занимает центральное место в концепциях Дитриха Юнга и Альфрида Бустанова, о которых пойдет речь далее.

Предсказуемо, что советология, преодолевая наследие тоталитарной школы, во многом идет по первому пути, причем в отличие от Фуко, придававшего исключительное значение разного рода разрывам и лакунам в дискурсе, позволяющим «вывести субъекта на чистую воду» и понять ту часть его структуры, которая прямо не выражена, чаще всего мыслит советского субъекта как «консистентного», обладающего внутренней целостностью. Отсюда следует и то исключительное доверие к эго-документам, которое свойственно, например, работам Хелльбека и то, как, напрямую наследуя Хелльбеку, изображается мусульманская субъективность в других статьях рассматриваемого выпуска «Вестника РУДН». Хотя его авторы обращаются к крайне интересным эго-материалам, включающим дневники, мемуары, автобиографические повести и травелоги, авторами которых были как известные, так и нет представители татарского общества, во всех статьях прослеживается тенденция интерпретировать субъективность как нечто консистентное, *непосредственно* отраженное в изучаемых документах, причем без всяких искажений, потенциально вносимых в это отражение культурным и политическим контекстом. Вполне ожидаемо, что при этом само понятие субъективно-

6. См.: Kotkin, S. (1995) *Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization*. University of California Press; Hellbeck, J. (2009) *Revolution on My Mind. Writing a Diary under Stalin*. Harvard University Press; После Сталина: позднесоветская субъективность (1953–1985) / Под ред. А. Пинского. СПб.: ЕУ СПб, 2018.

сти (кстати говоря, используемое отнюдь не в каждой статье) нередко лишается теоретической определенности, так что нередко эго-документы воспринимаются в большей мере как источники по истории татарской культуры и общественно-политической жизни, чем как тексты, отражающие этапы формирования и трансформации субъекта. Пожалуй, единственное исключение из этого ряда — статья Стеллы Назари о дневнике гимназистки Фатимы Кашафутдиновой, где, впрочем, тоже сделаны только первые шаги к описанию структуры субъекта, диктуемые в том числе и краткостью самих дневников, охватывающих всего четыре года (1917–1920).

Блоку в «Вестнике РУДН» предшествовала заметная и во многом новаторская книга Альфрида Бустанова и Венеры Усманова “Muslim Subjectivity in Soviet Russia. The Memoirs of ‘Abd al-Majid al-Qadiri”<sup>7</sup>, с которой во многом полемизирует статья О.Ю. Бессмертной. Эта довольно объемная книга состоит, собственно, из мемуаров Абд Аль-Маджида Аль-Кадири Аль-Истерлибаши (1881–1962), также известного под именем Маджид *кари* Кадыров, профессионального чтеца Корана из башкирской деревни Стерлибашево, и объемного предисловия Бустанова, занимающего почти четверть книги. Это предисловие задает теоретическую рамку для прочтения дневника и одновременно претендует на то, чтобы восприниматься как общее введение в исследование эго-документов, происходящих из мусульманских (со)обществ. История жизни Аль-Кадири, не обладавшего никакой прижизненной известностью и не претендовавшего на то, чтобы занимать какое-либо заметное место в татарском обществе, может быть рассмотрена как во многом типичная для русских мусульман, переживших две мировые войны, революцию и большой террор. Характерна и стилистика этих мемуаров, далеко стоящая от стиля мусульманской учености и напоминающая скорее прямую речь выходца из села. При том, что на их структуру все же оказали влияние традиционные жанры мусульманской книжности — рассказы о хадже (*хаджнаме*), генеалогические исследования и т.п., трудно отрицать их принадлежность к новой, по сути гибридной культуре, где старые типы дискурсов и жанров становятся частью автобиографического повествования, для которого в старой культуре не было никакого подходящего канона. Именно такой своеобразной образцовостью фигура Аль-Кадири приковывает внимание исследователей, идущих в этом отношении вслед за Хелльбеком с его исследования-

7. Bustanov, A., Usmanov, V. (2022) *Muslim Subjectivity in Soviet Russia. The Memoirs of ‘Abd al-Majid al-Qadiri*. Leiden; Boston: Brill.



ми советских эго-документов, с той лишь разницей, что тот обращался не к мемуарам, а к дневникам — то есть к текстам, представляющим субъективность в процессе формирования, *avant le lettre*, в то время как мемуары — в гораздо большей степени свидетельство об уже прожитой и обдуманной жизни, суммарное и потому прошедшее цензуру представление о жизненном пути<sup>8</sup>.

Для того чтобы поместить исследуемый материал в контекст исследований субъективности, Бустанов добавляет третий элемент в дихотомию субъективности и идентичности — понятие о *персоне*, которое в последнее время получило известность в связи с исследованиями разного рода публичных репрезентаций. Это своего рода промежуточное понятие, не требующее настолько глубокого погружения в особенности индивида, как понятие субъективности, и не настолько поверхностное, как сводимая к строчке в анкете идентичность; к тому же персоне всегда предполагает существование в обществе, следуя в этом представлению Ирвина Гоффмана об общественном индивиде (*self*) как о находящемся в постоянном процессе предъявления/представления (*performance*) себя другим. Так и О.Ю. Бессмертная, напоминая о латинской этимологии слова *persona*, означавшей театральную маску, говорит, что последняя — «не субъективность, а скорее экран перед нею»<sup>9</sup>. Продолжая эту удачную метафору, можно сказать, что, как и экран, персоне одновременно и позволяет в какие-то моменты увидеть сквозь себя субъекта, и затрудняет непосредственное обращение к нему.

Так, субъективность Аль-Кадири, согласно Бустанову, может быть «разложена» на две персоны: *кари*, то есть профессионального чтеца Корана, и *мазлюма*, то есть несправедливо преследуемого несправедливыми властями человека, испытывающего разнообразные злоключения. В дополнение к этим персонам рассматриваются «суфийские модели субъективности», которые по каким-то причинам не выде-

8. Конечно, исследования мусульманской субъективности не всегда связаны с советской: это особенность только тех работ, которые рассматриваются на этих страницах. См., например, работу: Kafadar, C. (1989) "Self and Others: The Diary of a Dervish in Seventeenth Century Istanbul and First-Person Narratives in Ottoman Literature", *Studia islamica* 69: 121–150, которая следует за классическим трудом Якоба Буркхардта «Культура Италии в эпоху Возрождения», где появление автобиографий, содержащих глубокий самоанализ, рассматривается как одна из ярких черт итальянского Ренессанса. Тем не менее, уже использование в заглавии этой работы слова *self*, а не *subjectivity* говорит о том, что она относится к другой, не фуколдианской, исследовательской традиции, для которой исследование субъективности посредством изучения эго-текстов становится общим местом именно после книги Коткина.

9. Бессмертная О.Ю. Что нам делать с «мусульманской субъективностью»? С. 183.

ляются в отдельную, «суфийскую» персону. Действительно, профессиональная самоидентификация Аль-Кадири как чтеца Корана занимает важное место в его мемуарах, в том числе, видимо, влияя на то, что он нередко описывает собственную жизнь выражениями из Корана и хадисов. Вторая же персона — *мазлюма* — вступает в игру, когда Аль-Кадири описывает свои многочисленные злоключения, прежде всего те годы, которые он провел в тюрьмах и лагерях, начиная с первого заключения в 47-летнем возрасте. По словам Бустанова, две эти персоны аффективно объединяются чувством ностальгии, которое в целом присуще этим мемуарам и во многом связано с воспоминаниями о родном селе Стерлибашево, крупном региональном центре религиозного образования — принадлежность к нему играет существенную роль в конструировании идентичности Аль-Кадири. Отношение же к суфизму составляет здесь отдельную проблему: источники указывают, что в Стерлибашево, как и во многих других местах Поволжья, был влиятелен суфийский орден Накшбандия, от которого герой Бустанова старался держаться в стороне, подозревая за его членами сочувственное отношение к многочисленным вредным нововведениям (*бид'а*) вроде празднования весной сабантуя — в этом смысле мемуары Аль-Кадири вполне созвучны с критикой суфизма, распространенной в среде джадидистов, хотя социально он и был от нее далек.

Интересно, что во введении Бустанова делается попытка подчеркнуть внутреннюю разорванность субъекта, невозможность приписать ему целостность: неоднократно указывается, что две персоны Аль-Кадири в его повествовании всегда остаются отделенными друг от друга временем и пространством. Это действительно существенный шаг в сторону того, чтобы признать неконсистентность субъекта, невозможность свести его к некоторой единой формуле. Однако неясно, насколько правомерно связывать этот разрыв с масками-персонами, ведь речь идет в общем-то о том, как два выбранных Аль-Кадири способа репрезентации собственного «я» соотносятся с окружающим его историческим контекстом и друг с другом, в то время как вопрос о том, что находится за пределами этих двух персон-масок и есть ли там вообще что-либо, остается открытым. Сами эти маски принадлежат миру старой мусульманской культуры, в то время как уже сам автобиографический жанр сочинения Аль-Кадири свидетельствует о том, что «мусульманскостью» здесь все не ограничивается и столь же важно представление об этом герое и как о жителе империи, и как о впоследствии советском человеке, и как о татарине в зачастую ином по этническому составу окружении — обо всем это

Бустанов, конечно, упоминает во введении, но скорее как о внешних аспектах жизни своего героя, по какой-то причине не оказывающих столь уж существенного влияния на конструкцию его субъективности.

## 2

Таким образом, мусульманскую субъективность можно исследовать, исходя из различных методологических перспектив — философской, социологической, исторической; разные методы несколько по-разному конструируют предмет. Для рассмотренных выше работ методологической основой в большей мере служит мысль Фуко о дискурсивной предопределенности субъекта, и, следовательно, они в основном сосредоточены на герменевтических процедурах — интерпретации и осмыслении *письменного* текста. Но возможен и принципиально другой подход, сосредоточенный не на тех подчас эфемерных субстанциях, к которым обращается историк идей, вооружившись своим герменевтическим аппаратом, а на чем-то, на первый взгляд более вещественном и конкретном — на разного рода *практиках*, для понимания которых тексты играют только вспомогательную роль. В таком случае исследователь мусульманской субъективности работает уже на поле социологии, антропологии и смежных с ними дисциплин.

В таком ключе подходят к вопросу о мусульманской субъективности ученые, работающие в рамках большого исследовательского проекта “Modern Muslim Subjectivity” Университета Южной Дании, осуществляющегося под руководством Дитриха Юнга. В рамках этого проекта было проведено несколько конференций и вышло несколько коллективных монографий, последняя из которых, “Muslim Subjectivities in Global Modernity”<sup>10</sup>, основана на двух конференциях, состоявшихся в июне 2017-го и апреле 2018 года в Баварских Альпах. Своего рода теоретическое введение в работу этого проекта, основанное на многочисленных отдельных *case studies* было издано самим Дитрихом Юнгом в 2023 году под названием “Islam in Global Modernity”<sup>11</sup>. Нетрудно заметить, что из названия этой книги исчезает слово *subjectivity*, да и в самом ее тексте, где узнаются многие сюжеты предыдущих публикаций Юнга о мусульманской субъективно-

10. Jung, D., Sinclair, K. (eds) (2020) *Muslim Subjectivities in Global Modernity. Islamic Traditions and the Construction of Modern Muslim Identities*. Leiden; Boston: Brill.

11. Jung, D. (2023) *Islam in Global Modernity. Sociological Theory and the Diversity of Islamic Modernities*. Wiesbaden: Springer.

сти, оно упоминается отнюдь не часто. В то же время слова *modern* и *modernity*, как и обозначаемые ими понятия, продолжают играть здесь ключевую роль.

Прилагательное *modern* для этого круга исследователей указывает не просто на абстрактную со-временность, а на специфический интеллектуальный конструкт, который на русском языке принято передавать не совсем благозвучным словом *модерность*, понимая под этим определенный исторический период, характеризующийся коренными сдвигами не только в устройстве человеческого общества, но и в формах его чувственности. При этом предполагается, что несмотря на разницу конкретных форм бытования современного ислама в разных частях мира и в разных сообществах, можно говорить о современной (или модерной) мусульманской субъективности в целом — если не как о некоем объекте с устойчивыми характеристиками, то по крайней мере как о процессе: мусульманские субъективности могут быть разными, но пути их конструирования и тот контекст, в котором они возникают, обладают существенными общими чертами. Легко увидеть, что такое понимание с легкостью приводит к эссенциализму и тянет за собой весь тот круг проблем, который обсуждался в упоминаемой выше статье О. Ю. Бессмертной.

Все авторы сборника “Muslim Subjectivities in Global Modernity”, несмотря на разнообразие рассматриваемых тем — в диапазоне от новой мусульманской моды (*Neslihan Cevik*)<sup>12</sup> до системы религиозного образования в Сингапуре (*Kamaludeen Mohamad Nasir*) и египетской революции 2011 года (*Line Mex-Jørgensen*) — стремятся придерживаться единой методологической рамки в понимании модерности, что позволяет считать книгу коллективной монографией, а не просто сборником статей, хотя и вносит некоторое излишнее однообразие в интерпретацию мусульманской субъективности, которая как будто оказывается той же самой вне зависимости от того, какой именно материал приводится для ее исследования. Интеллектуальная генеалогия датского проекта, подробно изложенная в книге Дитриха Юнга “Islam in Global Modernity”, восходит к учению израильского социолога Шмуэля Эйзенштадта о множественных модерностях, согласно которому модернизация подразумевает под собой процессы урбанизации и индустриализации, сопровождающиеся парадигматическим сдвигом в понимании человеческой агентности.

12. Здесь и далее в скобках приводятся имена авторов статей сборника в оригинальном написании.

Ключевой тезис Эйзенштадта очень прост и по своему прямолинейному оптимизму напоминает о неолиберальном «конце истории» в духе Фрэнсиса Фукуямы: "...the cultural program of modernity as it developed in modern Europe <...> would ultimately take over in all modernizing and modern societies; with the expansion of modernity, they would prevail throughout the world"<sup>13</sup>. В этой короткой формуле четыре раза встречаются производные от слова *modern*, словно бы уже своей концентрацией придающие убедительность сказанному. Кроме того, *program of modernity* здесь непосредственно связывается с *modern Europe*, причем сама эта игра на разных оттенках корня *modern* в конечном счете прочитывается так, что *modernity* можно воспринимать и как контекстуальный синоним для Европы в целом. Дальнейшая критика, конечно, не могла этого не заметить, видя в концепции множественных модерностей, помимо прочего, феномен, который не только контекстуально и культурно связан с Западом (о чем, собственно, прямо говорит и сам Эйзенштадт), но ограничен им, так что общества, претендующие на то, чтобы быть современными, вынуждены каждый раз «проходить экзамен» на соответствие западным представлениям о принадлежности к современности.

Второй, не менее влиятельной вехой в представлении о мусульманской модерности оказываются работы немецкого социолога Петера Вагнера, автора нескольких книг, посвященных понятию модерности<sup>14</sup>. Если ключевая мысль Эйзенштадта в том, что разные общества в разных местах земного шара проходят один и тот же путь, ведущий к модерности в ее западноевропейском понимании, то Вагнер выделяет в процессе модернизации последовательно сменяющие друг друга стадии или структурные типы модерности, благодаря которым внешне не напоминающие друг друга общества (например советское и британское) можно считать в равной мере современными. Таких типа три: «ограниченная либеральная модерность», оперирующая либерально-буржуазными ценностями XIX века, «организованная модерность» середины XX века, предполагающая развитие государственных систем контроля и подчинения, и «расширенная» либеральная модерность, внутри которой западный мир существует сейчас.

13. Eisenstadt, Sh. (2000) "Multiple Modernities", *Daedalus* 129 (1): 1.

14. Wagner, P. (1993) *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline*. Routledge: London; Wagner, P. (2001) *Theorizing Modernity. Inescapability and Attainability in Social Theory*. London: SAGE; Wagner, P. (2008) *Modernity as Experience and Interpretation: A New Sociology of Modernity*. London: Polity; Wagner, P. (2012) *Modernity: Understanding the Present*. London: Polity.

В свою очередь, для определения субъективности привлекается «современная теория систем» Никласа Лумана, рассматривающая субъекта как результат всепроникающего процесса индивидуализации, влияющего на каждого человека: современный индивид, согласно Луману, непрерывно занят собственным самонаблюдением, самоописанием и самоопределением, что и превращает его в субъекта (ср. также упоминаемое здесь понятие «рефлексивной модерности» Энтони Гидденса). На эту солипсическую схему накладывается учение Мишеля Фуко о двойственной природе субъекта, одновременно конструирующего себя и конструируемого извне властью — учение, проистекающее во многом из двойственного смысла французского слова *sujet*, означающего одновременно и субъекта, и подданного. Этот пессимистичный взгляд на субъекта, совмещающий идеи Лумана и Фуко, дополняет немецкий социолог Андреас Реквиц, автор книги с лаконичным названием «Субъект» (2008), где современная субъективность рассматривается как сумма повседневной работы, скрытой от посторонних глаз интимной сферы и рутинных практик по конструированию себя<sup>15</sup>. Отсюда проистекают и три типа современного субъекта: классический буржуазный субъект, то есть автономный, рациональный и рефлексирующий индивид с консервативными ценностями; экстравертный культурный тип, появляющийся как распад первого, готовый к рискованным экспериментам с обществом и собственным сознанием, и, наконец, индивидуалистический тип потребителя и творческого работника, знакомый по современному глобальному капитализму<sup>16</sup>. Все эти типы, правда, выводятся на американском материале, что несколько снижает их применимость к мусульманским обществам, не говоря уже о том, что в целом такая типология кажется в известной мере грубой и одномерной. Понимая, по всей видимости, некоторую искусственность подобных конструкций, Юнг делает оговорку о «эвристическом евроцентризме», подразумевая вполне в духе множественных модерностей Шмуэля Эйзенштадта, что выработанные на европейском материале концепции и подходы могут с определенной осторожностью применяться и к иному историческому контексту<sup>17</sup>, позволяя, например, увидеть в Мухаммаде Абдо переходный тип субъективности между буржуаз-

15. Reckwitz, A. (2008) *Subjekt*. Transcript: Bielefeld.

16. Jung, D. (2020) "Modern Muslim Subjectivities: Theories, Concepts, and First Findings", in D. Jung, K. Sinclair (eds.) *Muslim Subjectivities in Global Modernity. Islamic Traditions and the Construction of Modern Muslim Identities*, pp. 24–26. Leiden; Boston: Brill.

17. Ibid., p. 21.

ным и экстравертным, а в Иране после Исламской революции — яркий пример организованной модерности.

Юнг перечисляет и некоторые другие, менее важные компоненты, формирующие то понимание субъекта, которое красной нитью проходит через всю работу проекта по исследованию мусульманской субъективности. Но нельзя не отметить, насколько ограничено здесь понимание субъективности даже в рамках перечисленного пула авторов: в противовес этому стоило бы указать и на более широкое понимание субъективности в поздних лекциях Фуко (в частности в «Герменевтике субъекта»), на то развитие, которое представление о субъекте как об индивиде, форматируемом властными практиками, получило в «Психофизике власти» Джудит Батлер, непосредственно затрагивающей тему телесности, и следующей отсюда диалектики между освобождением и регуляцией тела, тем более что телесные практики играют важную роль в некоторых разбираемых в сборнике “Muslim Subjectivities...” сюжетах — например о скаутском движении в колониальном Алжире (*Jakob Kraus*) или о повседневных ритуалах членов «Таблиги джамаат» (*Zacharias Piri*).

Так, за скаутским и спортивным движением в колониальном Алжире стояло определенное представление о современности, вычитываемое, в частности, из знаменитой работы Малека Беннаби (1905–1973) “Vocation de l’Islam” (1954), где отстаивалась парадоксальная на первый взгляд идея, что не иностранная оккупация обусловила закат мусульманских обществ, а их собственный «колонизируемый» характер, для которого фактическая колонизация стала только финальной точкой долгого пути инволюции. В этом контексте можно рассматривать деятельность шейха Абдельхамида бен Бади (1889–1940), который пропагандировал европейские формы спорта среди юных алжирцев, ставя в пример героев из мусульманской истории — прежде всего пророка Мухаммада. Это спортивное движение было очень активно и стремилось держаться в стороне от борьбы за независимость Алжира, хотя его члены в свободное время нередко участвовали в национально-освободительной борьбе: спорт был для них школой субъективации.

Интересный случай использования рутинных практик для формирования новой субъективности представляет движение «Таблиги джамаат», рассматривающее современный Запад как находящийся в состоянии *джахилии*, непросвещенного безверия. Это движение возникло в Индии в середине 1920-х годов как одна из ветвей деобандийского движения за возвращение к исконному исламу и с самого начала было настроено на прозелитизм и пропаганду: строгая



регламентация повседневной жизни, принятая его членами, может прочитываться как один из способов не дать мусульманам смешиваться сначала с индуистским, а затем и с каким угодно иным населением; специфическим регуляциям подвержены самые простые повседневные дела, строго регламентирована и форма одежды. Эти практики напоминают об античных «практиках себя», рассматриваемых поздним Фуко, но и оказываются крайне уместны в современном западном обществе, где поиск зримой и легко предъявляемой идентичности становится одной из насущных задач, стоящих перед индивидом: напоминающие униформу одежды членов движения позволяют им с легкостью отличаться от окружающего общества.

Нечто похожее можно наблюдать в деятельности возникшего в то же время движения «Братья-мусульмане»<sup>18</sup> (*Dietrich Jung, Ahmed Abou El Zalaf*), которое сыграло ключевую роль в распространении специфически мусульманского представления о модерности на территории современного Египта и хорошо отвечает представлению о том, как должна выглядеть «организованная» модерность в мусульманском обществе. Основатель общества, Хасан Аль-Банна сам был фигурой, стоящей между двумя мирами: он окончил каирский Дар уль-Улюм, университет, где преподавались не только религиозные, но и светские науки, и затем интерпретировал шариатские понятия в терминах современного государства и позитивного права, требуя от себя и своих сподвижников строгого подчинения нормам ханбалитского мазхаба. Можно сказать, что для «Братьев-мусульман» современный мусульманин — это религиозный субъект, характеризующийся моральной целостностью, которая повсеместно проявляется в повседневной практике. Отсюда появляется нормативный тип современного мусульманина — образованного, энергичного, порядочного и набожного.

В той или иной мере такой образ мусульманина проявляется и в работе других общественных организаций — например, турецкого общества “*Deniz Feneri*”, занимающегося последние двадцать лет благотворительностью и помощью мусульманским (со)обществам, попавшим в трудную ситуацию по всему миру (*Fabio Vicini*). Здесь нет той строгости поведения и организации, которая обнаруживается у «Братьев-мусульман» или в «Таблиги-джамаат», но во многом присутствует общность мотивации: построение мусульманского субъекта возможно только путем активного вовлечения его в нужды всего общества.

Однако конструирование мусульманской субъективности может идти и менее линейными путями — как показывает одна из наибо-

18. Организация запрещена на территории РФ.

более интересных статей сборника, посвященных распространению ислама среди американских рэп-артистов (*Philipp Bruckmayr*). Американская хип-хоп-культура связана с мусульманским движением многочисленными связями еще со времен своего зарождения в конце 1970-х годов, которое, в свою очередь, восходит к еще более ранним временам и в специальной литературе по вопросу обычно называется не очень благозвучно звучащим по-русски словосочетанием «черный ислам» — именно так называл мусульман-неофитов афроамериканского происхождения Чарльз Эрик Линкольн, автор парадигматической книги “Nation of Islam” (1961), посвященной одноименному прозелитскому движению. История афроамериканского ислама восходит к 1913 году, когда Ноубл Дрю Али (*Noble Drew Ali*) основывает в Нью-Джерси «Мавританский научный храм» и сочиняет собственный «священный коран» для этой организации. Это движение находилось под сильным влиянием южноазиатского движения Ахмадийя, рассматривавшего ислам как аутентичную религию афроамериканцев, которая одна может вернуть им утраченную свободу. Сюда добавлялась и националистическая повестка, в рамках которой отстаивалось фантастическое представление о том, что черные африканцы — исконные обитатели земли, в то время как белая раса — следствие генетического эксперимента. Деятельность организации достигла пика в 1950–1960-е годы, когда ее публичными лицами стали знаменитый боксер Мухаммед Али и харизматичный оратор Малькольм Икс (*Malcolm X*). Не вдаваясь в дальнейшие драматичные перипетии, нужно отметить, что одно из ответвлений движения, “Five Percent Nation of Islam”, еще более радикализировавшее и без того радикальную повестку своих предшественников («Черный человек — Бог, и его подлинное имя Аллах») оказало существенное влияние на зарождающийся хип-хоп. Согласно доктрине этого движения, 85 % верит в чудесного Бога, 10 % эксплуатирует эти 85 % и, наконец, судьба оставшихся 5 % — сражаться с 10 %. Эта нехитрая иерархия, ставшая составной частью мусульманского хип-хопа, в конце концов послужила хорошей службой для пропаганды повестки «пяти процентов» — к ней обращались многие популярные исполнители в этом жанре, привлекая тем самым все новых сторонников. Нельзя не отметить коллажный и субкультурный характер этого движения — часто ислам в нем играет меньшую роль, чем расистская по существу идея афроамериканского превосходства.

В каком-то смысле более чистые случаи для понимания того, как конструируется субъективность у современных мусульман, — это европейцы-христиане, не просто обратившиеся в ислам, но занятые его

пропагандой и распространением. Одна из таких институций — Кембриджский мусульманский колледж, возглавляемый Тимоти Уинтером, также известным как шейх Абдал Хаким Мурад, которого нередко называют самым влиятельным мусульманином в Британии (статья *Kirstine Sinclair*). Программа колледжа заметно отличается от того, как обычно представляют себе исламоведение: он предлагает ряд обзорных курсов, способствующих погружению в мировую историю, подробное изучение христианско-мусульманских отношений в Европе и старается показать студентам — значительная часть которых близки к деобандийскому движению или «Таблиги-джамаат», — что религия занимала и продолжает занимать ключевое место в Европе. Для наглядной демонстрации этого, среди прочего, в программе колледжа запланировано два путешествия в сопровождении декана — в Норфолк, к английским древностям, и в Ватикан.

Среди таких мусульман можно выделить особую группу, ведущую генеалогию от традиционалистских сочинений Рене Генона и Юлиуса Эвола — им посвящена статья Марка Седжвика, которого интересует не столько ислам как таковой, сколько место, которое он занимает в неотрадиционалистской мысли, причудливо сочетающей фрагменты из разных культур и интеллектуальных контекстов. Показательная фигура в этом ряду — иорданский принц Гази, публикующий работы в ключе штудий Генона по установлению общей основы между разными религиями (принц издал работы о сходстве ислама и христианства, а затем — ислама и буддизма). Неотрадиционалисты, несмотря на эклектичный характер своего учения, разделяют с другими рассмотренными течениями мысль об упадке современного мира, о необходимости вернуться к первоосновам ислама, предлагая, правда, исключительно интеллектуальный ответ на этот вызов.

Согласно Дитриху Юнгу, современное мусульманское государство характеризуется слиянием потребительского капитализма и ислама, и в силу этого субъективность современного мусульманина стоит в прямой зависимости от практик потребления точно так же, как субъективность любого другого человека, включенного в глобальную экономику. Но верно и обратное: современный/модерный ислам не может быть понят правильно, если не учитываются потребительские практики, что хорошо показывают примеры принявших ислам европейцев (например декана Кембриджского мусульманского колледжа Тимоти Уинтера) или популярность в Великобритании движения «Таблиги-джамаат» среди выходцев из Индии и Пакистана. В то же время, как подчеркивает Юнг, размышления о том, что такое быть современным, появляются в различных мусульманских об-

щества по крайней мере с середины XIX века — примерно в то же время, когда Шарль Бодлер в Париже пишет свое знаменитое эссе «Поэт современной жизни» (*Le poète de la vie moderne*, 1860), ставшее эталонным для определения модерности<sup>19</sup>.

Таким образом, можно говорить о двух подходах к изучению мусульманской субъективности / субъективности мусульман: первый относится к не вполне четко очерченной области истории идей и интеллектуальной истории, второй — на исторической и качественной социологии и антропологии. Первый предполагает герменевтику письменного текста в качестве основного метода, второй — обращается к изучению социальных практик. Оба этих подхода пересекаются во многих точках (что можно видеть, например, в книге Дитриха Юнга), и происходит это благодаря тому, что они оба восходят к одной и той же фуколдианской концепции субъекта — как формируемого извне индивида, над которым «надзирают» и которого «наказывают». Если первый подход нередко можно упрекнуть в чрезмерном доверии тексту, игнорировании свойственных ему умолчаний, то второй — в известной методологической наивности, проявляющейся в принятии без существенных оговорок учения о множественных модерностях или о трех типах современного субъекта. Конечно, в реальности эти два подхода представляют собой крайние выражения замеченных в обозреваемых работах тенденций: каждая из них в какой-то мере затрагивает одновременно и практики, и тексты, предпочитая, однако, больше внимания уделять либо первому, либо второму, что в известной мере показывает интеллектуальную генеалогию разных исследователей мусульманской субъективности. При этом сама область исследования остается крайне многообещающей и потенциально богатой будущими открытиями, хотя, возможно, исследователям будущего и придется добиться более глубокого понимания того, что такое субъективность и чем же она отличается, с одной стороны, от идентичности, а с другой, от персоны.

## Библиография / References

Ассман А. Распалась связь времен? Взлет и падение темпорального режима Модерна / Пер. с нем. Б. Хлебникова. М.: Новое литературное обозрение, 2017. С. 19–24 и далее.

19. Об этом эссе в контексте модерности см.: Ассман А. Распалась связь времен? Взлет и падение темпорального режима Модерна / Пер. с нем. Б. Хлебникова. М.: Новое литературное обозрение, 2017. С. 19–24 и далее.

- Бессмертная О. Ю. Что нам делать с «мусульманской субъективностью»? Перспективы и «ловушки» исследовательского подхода в историографическом контексте // Вестник РУДН. 2023. Т. 22. № 2. С. 174–187.
- Мусульманские субъективности в зеркале исторических источников / Сост. Д. Марданова, Р. Салихов // Вестник РУДН. Серия: История России. 2023. Т. 22. № 2.
- После Сталина: позднесоветская субъективность (1953–1985) / Под ред. А. Пинского. СПб.: ЕУ СПб, 2018.
- Assman, A. (2017) *Raspalas' sviaz' vremen? Vzlet i padenie temporal'nogo rezhima Moderna* [Has the bond of time broken? The Rise and Fall of the Temporal Regime of Modernity]. М.: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Bessmertnaia, O. Iu. (2023) "Chto nam delat' s 'musul'manskoi sub'ektivnost'iu'? Perspektivy i 'lovushki' issledovatel'skogo podkhoda v istoriograficheskom kontekste" [What should we do with "Muslim subjectivity"? Prospects and "traps" of the research approach in the historiographical context], *Vestnik RUDN* 22(2): 174–187.
- Bustanov, A., Usmanov, V. (2022) *Muslim Subjectivity in Soviet Russia. The Memoirs of 'Abd al-Majid al-Qadiri*. Leiden; Boston: Brill.
- De Libera, A. (2015) *L'invention du sujet moderne*. Paris: Vrin.
- Eisenstadt, Sh. (2000) "Multiple Modernities", *Daedalus* 129 (1): 1.
- Hellbeck, J. (2009) *Revolution on My Mind. Writing a Diary under Stalin*. Harvard University Press.
- Heyes, C. (2002) "Identity Politics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/identity-politics>, accessed on 04.12.2023].
- Jung, D. (2023) *Islam in Global Modernity. Sociological Theory and the Diversity of Islamic Modernities*. Wiesbaden: Springer.
- Jung, D., Sinclair, K. (eds) (2020) *Muslim Subjectivities in Global Modernity. Islamic Traditions and the Construction of Modern Muslim Identities*. Leiden; Boston: Brill.
- Kafadar, C. (1989) "Self and Others: The Diary of a Dervish in Seventeenth Century Istanbul and First-Person Narratives in Ottoman Literature", *Studia islamica* 69: 121–150.
- Kotkin, S. (1995) *Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization*. University of California Press.
- Mardanova, D., Salikhov, R. (eds) (2023) *Musul'manskie sub'ektivnosti v zerkale istoricheskikh istochnikov*. Vestnik RUDN. Seriya: Istoriia Rossii [Muslim subjectivities in the mirror of historical sources. Vestnik RUDN. Series: History of Russia] 22(2).
- Olson, E. T. (2019) "Personal Identity", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<https://plato.stanford.edu/entries/identity-personal>, accessed on 04.12.2023].
- Pinskii, A. (ed.) (2018) *Posle Stalina: pozdnesovetskaia subiektivnost' (1953–1985)* [After Stalin: late Soviet subjectivity (1953–1985)]. SPb.: EU SPb.
- Reckwitz, A. (2008) *Subjekt*. Transcript: Bielefeld.
- Wagner, P. (1993) *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline*. Routledge: London.
- Wagner, P. (2001) *Theorizing Modernity. Inescapability and Attainability in Social Theory*. London: SAGE.
- Wagner, P. (2008) *Modernity as Experience and Interpretation: A New Sociology of Modernity*. London: Polity.
- Wagner, P. (2012) *Modernity: Understanding the Present*. London: Polity.

Юлия Гусева

**Религия, ресурс и государство: размышления над книгой Рената Беккина «“Люди в верности надежные...”. Татарские муфтияты и государство в России (XVIII–XXI века)»**

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-3-4-603-623>

*Yuliya Guseva*

**Religion, Resource and the State: Reflections on Renat Bekkin's Book “‘People in Loyalty Reliable...’. Tatar Muftiyats and the State in Russia (18th–21st Centuries)”**

**Yuliya Guseva** — Moscow City University (Moscow, Russia).  
[j.guseva@mail.ru](mailto:j.guseva@mail.ru)

*The review discusses the methodology issues related to the study of state-religion relations in Renat Bekkin's recent monograph. The book looks at the institution of muftiyats and Muslim organizations as elements of the Russian state system, analyzed through the concepts of the economics of religion and neo-institutional economics. A critical analysis of this methodology demonstrates the value of its heuristic potential, which, however, cannot be admitted as universal and sufficient when applied to the sphere of religion. The limitations are connected with underestimating the interests and resources of both religious organizations and individual believers; a limited value of applying the market model to Russian state-religious interactions; and the lack of a general description of the political economy model in the book under review.*

**Keywords:** economics of religion, neo-institutional economics, muftiyat, Spiritual Administration of Muslims, state-Islamic relations, state-religious relations.

ЭТА статья изначально задумывалась как рецензия<sup>1</sup> на добротную научную работу, посвященную анализу государственно-исламских отношений<sup>2</sup>. Однако усилиями автора и заинтересованных и погруженных читателей рукописи она превратилась в дискуссионную статью, в которой рецензируемая научная книга де-факто является лишь поводом для обсуждения вопросов о современных подходах к изучению созависимых отношений российских религиозных институтов и государства.

Существуют и объективные причины, подвигающие нас к разговору на данную тему. Новая работа Р. Беккина — наглядное подтверждение свершившегося «материального поворота» в гуманитарных исследованиях, пришедшего на смену прежнему массовому увлечению историков языком и дискурсом<sup>3</sup>. В этой парадигме культура рассматривается как явление экономического порядка<sup>4</sup>, выявляются аналогии в деятельности механизмов функционирования материальных и нематериальных сфер<sup>5</sup>, а разнообразные экономические тео-

1. Я благодарю Софью Рагозину за предложение о подготовке рецензии. Оно прозвучало на читательском коллоквиуме «Читая ислам, понимая мусульман», где обсуждалась монография Р. Беккина.
2. Беккин Р. И. «Люди в верности надежные...». Татарские муфтияты и государство в России (XVIII–XXI века). М.: НЛЮ, 2022.
3. Эткинд А. Природа зла. Сырье и государство. М.: НЛЮ, 2020. С. 10.
4. См., например, анализ экономической истории и ее связи с процессами реисламизации в мусульманских общинах Центральной Азии: Babadjanov, B. (2014) *The Economic and Religious History of a Kolkhoz Village: Khojavot from Soviet Modernisation to the Aftermath of the Islamic Revival in Allah's Kolkhozes. Migration, De-Stalinisation, Privatisation and the New Muslim Congregations in the Soviet Realm (1950s–2000s)*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag; а также исследования по экономической истории РПЦ (Андреев А. Становление Финансово-хозяйственного управления Русской Православной Церкви: История централизованного управления церковным имуществом и финансами в России. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014; Мумрохин Н. Экономика Русской православной церкви // Отечественные записки. 2001. № 1(1). [[https://strana-oz.ru/2001/1/ekonomika-russkoy-pravoslavnoy-cerkvi#\\_ftnref3](https://strana-oz.ru/2001/1/ekonomika-russkoy-pravoslavnoy-cerkvi#_ftnref3), доступ от 20.03.2023]. В монографии А. Назарова рассмотрены и неправославные организации (Назаров А. А. Экономика и религия в российской империи. Конфессиональная политика в системе экономических реформ [по материалам законодательства XVIII–XIX вв.]. Москва: Парадиз, 2006)).
5. Например, Илья Калинин предлагает рассматривать процесс обращения государства к культурной сфере (в частности, к историческим традициям государственности, национальной идее и «духовным скрепам») через призму политэкономии государственно-корпоративного капитализма, который подобным образом пытается обрести политическую идентичность и дополнительную легитимацию. Для описания характера отношений им используется экономическая модель холдинга, в котором материнская фирма (государство) распределяет заказы и выдает лицензии на освоение ресурсов исторического прошлого другим «фирмам» (Калинин И. Прошлое как ограниченный ресурс: историческая политика и экономика



рии, начиная с 1960–1970-х годов (периода формирования «новой парадигмы» в социологии религии) обживаются на страницах исторических исследований<sup>6</sup>.

Почему подобное исследование увидело свет именно сейчас? Получившее болезненную «прививку» политэкономии марксизма-ленинизма сообщество отечественных гуманитариев не готово опереться на экономические концепты в объяснении социальных процессов. Слишком болезненными могут быть аллюзии с советским прошлым и другими «-измами»<sup>7</sup>. В свою очередь, не обремененные памятью об идейном коммунистическом наследии исследователи, напротив, уверенно чувствуют глобальную научную и политическую конъюнктуру, более открыты к применению экономического инструментария в гуманитарных науках<sup>8</sup>. Иной вопрос, какая объяснительная схема предлагается взамен<sup>9</sup>.

Попутно отметим парадоксальный факт, характерный для историографии экономической истории российского ислама. Мы имеем значительное число исследований по истории религиозных инсти-

ренты // Неприкосновенный запас. 2013. № 2[88]. С. 200). Рассуждения Р. Беккина во многом перекликаются с подобными установками.

6. Один из многочисленных, близких автору статьи, примеров: «Постсоветские суфийские наставники вынуждены действовать в условиях жесткой конкуренции на рынке религиозных услуг, что определяет их стратегию и тактику, в частности, способы их саморепрезентации в общественной сфере и киберпространстве» (*Кныш А. Постсоветский суфизм как предмет научного исследования сегодня и в ближайшей перспективе // Суфизм после СССР. М.-СПб.: Марджани, Аль-Макам, 2022. С. 21*).
7. При первом прочтении книги рецензенту также было нелегко отделаться от мысли о нетленности идей классиков марксизма. И в этих мыслях нет ничего предосудительного.  
Попутно заметим, что неслучайно в условиях постсоветского идейного многообразия концепция еще одного «-изма» — ориентализма Э. Саида — не вызвала у отечественных гуманитариев восторга и принятия из-за ее детерминистской, словно заимствованной из изданий советских философов, схемы, в которой Запад только диктует и управляет, а Восток только подчиняется (Serebriany, S. [2012] “‘Orientalism’: a good word defamed”, in E.S. Shteiner (ed.) *Orientalism/Occidentalism: Languages of Culture vs Languages of Description: Collected Papers*, s. 29. М.: Sovpadenie).
8. Неслучайно монография базируется на тексте диссертационного исследования на соискание степени Doctor of Religion Studies, полученной Р. Беккиным в 2020 году в шведском Университете Сёдертёрна (*Södertörns högskola*).
9. Я признательна Сергею Горюнову, который обратил мое внимание на необходимость углубленного анализа предлагаемой методологии на предмет редукционизма и авторитарности ее языка.

тутов и их взаимодействию с государством<sup>10</sup>, исламским финансам в России<sup>11</sup>. Современные ученые охотно изучают формы халяльного движения, которое представляется сферой экономических свобод и гражданского активизма<sup>12</sup>.

При этом тематика деятельности исламских организаций как экономических агентов, их ресурсный потенциал освещена крайне фрагментарно и касается лишь имперского и советского периодов<sup>13</sup>. Немногочисленные публикации о современности носят скандально-разоблачительный характер. Может сложиться впечатление, что тема денег, материальных интересов и «невидимой руки исламского рынка» — сфера исследований, которую исследователи старательно избегают.

Актуальность нового взгляда на взаимоотношения ислама и государства очевидна и потому, что российское и зарубежное исламоведение в последние десятилетия накопило значительный фактологический багаж в сфере изучения отечественных государственно-исламских отношений, который настоятельно требует осмысления с новых методологических позиций.

10. См., например: Ислам и советское государство (1917–1936). Сборник документов. Вып. 2 / Сост., автор предисл. и прим. Д. Ю. Арапов. М.: ИД Марджани, 2010 и другие публикации Д. Ю. Арапова; *Гусева Ю. Н.* Российский мусульманин в XX веке (на материалах Среднего Поволжья). Самара: Офорт, 2013; *Юнусова А. Б.* Ислам в Башкортостане. Уфа: Уфимский полиграфкомбинат, 1999, а также публикации А. Бустанова, В. Бобровникова, М. Кемпера, П. Сартори, А. Халида, Э. Тасара и других специалистов.
11. См.: *Зарипов И. А.* Исламские финансы в России: проблемы становления и пути их решения // Мир новой экономики. 2016. № 2. С. 64–74 и другие его публикации.
12. См., например: Ислам и религиозный активизм в Республике Татарстан: Коллективная монография / отв. ред. Т. Н. Липатова. Казань: Издательство АН РТ, 2021. С. 354–367; Benussi, M. (2020) “Sovereign” Islam and Tatar “Aqidah”: Normative Religious Narratives and Grassroots Criticism Amongst Tatarstan’s Muslims”, *Contemporary Islam* 14: 129–130.
13. Источники существования исламских институтов в Российской Империи / сост. и отв. ред. И. К. Загидуллин. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2009; *Кобзев А. В.* Анализ финансово-хозяйственной деятельности мусульманских зарегистрированных общин Ульяновской области в 1960–1980-х гг. // Финансы и кредит. 2014. № 48(624). С. 60–71; *Королев А. А.* К вопросу о финансовой деятельности мусульманских объединений СССР во второй половине 1940 — первой половине 1980-х гг. (по материалам Пензенского региона) // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2008. Т. 10. № 1. С. 126–130; *Мухаметзянов А. А.* Экономическое положение мусульманской общины в России (вторая половина XIX — начало XX в.) // Известия Уральского государственного университета. Сер. 2. Гуманитарные науки. 2007. № 49. Вып. 13. С. 133–137.

Перед нами стоит цель: проанализировать познавательные возможности предлагаемого в монографии методологического подхода, акцентируя внимание на его применимости к российским реалиям. Для этого скажем несколько слов об общих и наиболее важных частных положениях методологической рамки и сосредоточимся на поиске ее «узких мест», иллюстрируя их материалами из области государственно-исламских отношений. Затем выскажем собственные соображения по развитию этой методологии по трем узловым направлениям: о характере религиозного рынка в России, о верующих как потребителях религиозного продукта и о ресурсной составляющей религиозных акторов.

Отправной точкой наших рассуждений и будет новая книга Рената Беккина, которая представляет собой объемный — более 500 страниц — научный труд с введением методологического характера, шестью главами, которые представляют читателю многовековую историю российских муфтиятов, их классификацию и различные аспекты взаимодействия с государством. Читатели откроют для себя много нового в приложениях, которые представляют собой избранные интервью автора книги с яркими фигурами российского мусульманского мира.

Отметим высокую научную ценность монографии, обширность и взвешенность источникового и историографического анализа, стилистическую легкость в изложении сложных сюжетов. Фактологическая сторона исследования, на наш взгляд, практически лишена изъянов. Книга обречена стать настольной для специалистов по новой и новейшей истории государственно-исламских отношений.

В этой работе Ренат Беккин предложил изучить институт муфтията и российские исламские организации (духовные управления мусульман, муфтияты) как управленческие феномены. Для анализа задается эвристический потенциал неоклассической экономической теории, включающий в себя теории религиозной мобилизации Р. Старка и Л. Яннаконе, рационального выбора Р. Старка, Л. Яннаконе, У. Бейнбриджа и Р. Финке, религиозных фирм Р. Экелунда<sup>14</sup>. Вторая методологическая составляющая — теория неинституциональной экономики Д. Норта<sup>15</sup>.

14. Беккин Р. И. «Люди в верности надежные...». С. 22.

15. Неинституционализм, кроме прочего, исходит из следующих посылок: помимо экономических институтов, социальные институты также имеют большое значение и поддаются анализу с помощью понятий и методов, выработанных экономической наукой. Одним из создателей неинституциональной теории является Ду-

В исследовании закреплено разделение объекта исследования на муфтият как институт и духовные управления мусульман как организации; обоснована типология конкретных муфтиятов, действующих как на федеральном, так и на региональном уровне. На страницах книги разворачивается насыщенный уникальной фактурой сюжет взаимодействия двух ключевых субъектов: религиозных организаций («фирм»-муфтиятов, которые предлагают свой «продукт» на религиозном рынке) и государства.

Между муфтиятами и государством складываются отношения, описываемые в категориях рыночной экономики. Государство — основной заказчик и регулятор религиозного рынка. Оно не только инициирует (заказывает), контролирует производство религиозных и нерелигиозных услуг, но и назначает конечным потребителем самое себя, целостное государственное «тело», мобилизуя для этого ресурсы муфтиятов.

В этой конструкции властных отношений основной задачей и миссией муфтиятов является исполнение государственного «охранительно-мобилизационного заказа» (на внутреннем рынке) и поддержка геополитических инициатив Российской Федерации (на внешнем контуре).

Суммируя описанные в монографии стратегии поведения государства и муфтиятов на религиозном рынке в различные исторические эпохи, мы получим следующее:

- государство устанавливает критерии для входа на рынок, которым соответствует определенная фирма-муфтият;
- оно же создает условия для фирм-муфтиятов, чтобы они могли сохранить свое положение на рынке в качестве олигополистов;
- ситуация олигополии обеспечивается путем: (а) искусственного формирования спроса на религиозный продукт, предлагаемый муфтиятами (в т.ч. посредством борьбы с «нелицензированными» вариантами религиозного лидерства); (б) ограничения «точек входа» для новых организаций так, чтобы новые автономные общины были «вынуждены взаимодействовать» с муфтиятами и обменивать свою самостоятельность на услугу «защиты от вмешательства государства в их религиозную жизнь»<sup>16</sup>.

глас Норт (Douglass North, 1920–2015). Основные положения изложены в работе: North, D. C. (1990) *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. Cambridge University Press; перевод: *Норт Д.* Институты, институциональные изменения и функционирование экономики /пер. с англ. А.Н. Нестеренко, предисл. и науч. ред. Б.З. Мильнера. М.: Фонд экономической книги «Начала», 1997.

16. Беккин Р.И. «Люди в верности надежные...». С. 39.

Складывается однозначное понимание: невзирая на исторические перипетии, неизменным остается функциональное предназначение института, сформулированное в момент учреждения муфтията в 1788 г. — служить проводником государственной политики в мусульманском сообществе России. При таком прочтении муфтият как институция представляет собой важный «охранительный» инструмент государственного контроля за содержанием и организацией духовной жизни, инструмент хеджирования (страхования) рисков государства<sup>17</sup>.

Лишь со временем муфтият как институт обрел легитимность, получил поддержку со стороны национально-религиозных элит и верующих, что объясняет факт его выживания в кризисные исторические моменты (1917, 1991). Анализ приведенных в книге исторических реалий показывает, что легитимация случилась во многом благодаря опоре на административный и силовой ресурс государства. Последнее было заинтересовано в формировании социального слоя мусульманского духовенства как специфической группы религиозной бюрократии, наделенной особыми правами и обязанностями.

### **Левиафан на религиозном рынке**

Насколько подходы экономики религии и неoinституциональная теория позволяют осмыслить механизмы функционирования институтов в тех обществах, где неформальные правила играют существенную роль (именно так автор книги определяет российскую политическую систему)?

Отдадим должное исследователю, ставящему под сомнение универсальность языка экономической науки при описании религиозной сферы. В монографии и других публикациях ученого<sup>18</sup> нашлось место анализу отдельных недостатков теории экономики религии, предложена их коррекция. Например, в понятие «религиозный продукт» включаются не только религиозные, но и нерелигиозные товары и услуги (идеологическая работа; социальная работа религиозных организаций)<sup>19</sup>. Но важный исходный тезис о том, что выбор ре-

17. Там же.

18. Беккин Р. И. К вопросу о применимости теории экономики религии к изучению деятельности духовных управлений мусульман (муфтиятов) в современной России // Проблемы современной экономики. 2019. № 4(72) [<http://www.m-ecconomy.ru/art.php?nArtId=6797>, доступ от 20.03.2023].

19. Так, на примере Татарстана и деятельности ДУМ Республики Татарстан, а также других крупных муфтиятов, подробно рассмотрена «продукция» нерелигиозного, идеологического характера, которая производится по заказу государства, руко-

лигии — это рациональное действие, продукт рационального выбора и что оно производится на религиозном рынке, на котором действуют законы спроса и предложения, известные из экономической науки — остается неизменным<sup>20</sup>.

Позволим себе несколько реплик. Прежде всего, концепт рационального религиозного выбора продолжает критиковаться социологами религии<sup>21</sup>. Подобное «обмирщение» веры вряд ли может вызвать полное принятие самих верующих, которым приписывается прагматизм в вопросе духовных предпочтений. Кроме того, религиозные организации противятся оценке собственной деятельности экономическими категориями эффективности, понятиями выгоды-издержек, «категорически не соглашаются с тем, что правила, регулирующие систему экономических отношений, должны определять деятельность приверженцев вероучений по распространению своих убеждений, а тем более служить критерием степени религиозности»<sup>22</sup>.

Напомним, что «новая парадигма» экономики религии также опирается на исходный тезис о многообразии религиозных рынков, которое поддерживает и соответствует плюральности общественно-политической системы в целом<sup>23</sup>. На это указывает и автор книги<sup>24</sup>. С этим связано еще одно сомнение: корректно ли считать рыночной, то есть действующей в условиях конкуренции и многообразия пред-

водства субъекта («духовная дипломатия», идеологические конструкты для внутреннего и внешнего употребления, обеспечение лояльности со стороны верующих граждан, борьба с неподконтрольной религиозной активностью и пр.).

20. Беккин Р. И. «Люди в верности надежные...». С. 22.

21. Продолжается научная дискуссия о том, насколько плодотворна экономика религии при изучении религиозного феномена, уместно ли говорить о рациональном подходе в применении к такому сложному и далеко не рациональному феномену, как религия (см., например: Руткевич И. Д. «Новая парадигма» в социологии религии: Pro и Contra // Вестник Института социологии. 2013. № 6. С. 207–233; McKinnon, A. M. (2011) "Ideology and the Market Metaphor in Rational Choice Theory of Religion", *Critical Sociology* 1–15).

22. Лобазова О. Ф., Никифоруц-Такигава Г. Б. Big Data в исследовании вовлеченности молодежи в виртуальный «религиозный рынок» // Известия Иркутского государственного университета. Серия Политология. Религиоведение. 2018. Т. 24. С. 64–77.

23. «Необходимое условие функционирования рынка религий — религиозный плюрализм, открывающий дорогу конкуренции между конфессиями за приверженцев. Регулирование рынка со стороны государства ограничивает эту конкуренцию, влияя как на мотивы и возможности производителей (религиозных организаций), так и на выбор потребителей (адептов религий)», — указывают классики «новой парадигмы» (Stark, R. Finke, R. (2000) *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, p. 100. Berkeley: University of California Press).

24. Беккин Р. И. «Люди в верности надежные...». С. 27.

ложений сложившуюся в России модель государственно-религиозных отношений?

Если отождествлять количественное многообразие муфтиятов (в имперский и советский период их было 4, сейчас более 80) и наличие иных религиозных, немусульманских структур с пониманием плюральности, то, пожалуй, можно говорить о многообразии предложений. Но в таком случае нужно «забыть» про правила игры, которые задаются государством<sup>25</sup> и про то, что муфтияты были созданы и существуют как приводные ремни российской государственной машины.

Автор книги неоднократно подчеркивает факт монополизации государством религиозного рынка в России, а также то, что *«само существование религиозных объединений в стране зависит от государства, а не от верующих»* (выделено нами — Ю.Г.)<sup>26</sup>; что *«государство и духовные управления не заинтересованы в существовании плюрализма на религиозном рынке»*<sup>27</sup>. Но ответ на вопрос, существует ли религиозный рынок в России в условиях специфической внешней среды и характера самих религиозных институтов, остается открытым.

Следующий важный момент — разговор о рыночном характере самих муфтиятов-«фирм». Перефразируя «утиный тест»<sup>28</sup>, если нечто создается государством, управляется и поддерживается государством, финансируется (явно или неявно) государством, оно же осуществляет контроль над финансовыми потоками муфтиятов (на это справедливо указывается в книге), — то, скорее, это является специфической частью государственного бюрократического аппарата (государственной монополией?).

В любом случае решение этого вопроса затруднительно без анализа системы, характера государственно-экономических отношений в России, а также без учета ресурсов самих организаций и того выбора, который делают верующие.

25. Попутно отметим, что бюрократия опирается на собственные представления об эффективности управления религиозными организациями, в целом придерживаясь охранительного дискурса, особенно заметного по отношению к мусульманам.

26. Беккин Р.И. «Люди в верности надежные...». С. 29.

27. Там же. С. 39.

28. «If it looks like a duck, swims like a duck and quacks like a duck, then it probably is a duck» («Если нечто выглядит как утка, плавает как утка и крякает как утка, то это, вероятно, и есть утка»).



## Верующие и пустота

Неотъемлемым элементом рыночных отношений являются верующие как потребители религиозного продукта. Однако в полном соответствии с установками Л. Яннаконе<sup>29</sup> в книге фокус нашего внимания концентрируется исключительно на поведении регулятора рынка и религиозных фирм. Верующие практически выпадают из поля зрения.

В неосвященной зоне остается и важный компонент деятельности муфтиятов — их собственная религиозная работа. Концентрируясь на анализе производства и оказания «нерелигиозных услуг», автор практически игнорирует «церковную» деятельность<sup>30</sup>. На 349-й странице книги вообще ставится под сомнение наличие у муфтиятов религиозной работы с верующими.

И здесь возникает еще одно важное возражение, которое состоит в том, что фактические связи между верующими-потребителями и самой фирмой-муфтиятом, а также между верующими (а не только национальной элитой и кланами) и государством, в работе практически не анализируются. При таком подходе неочевидно, почему мусульмане на религиозном рынке выбирают определенную фирму-муфтият? Особенно, если в основании выбора производителя на религиозном рынке, как говорилось ранее, лежат сугубо рациональные причины.

Возможный ответ, что верующие не являются объектом исследования, не представляется нам убедительным. Если мы принимаем как факт существование рынка религиозных услуг (т.е. наличия производителя, продавца, покупателя и пр.), то верующие становятся неотъемлемой компонентой рыночной модели отношений. При всех известных ограничениях при прохождении управленческих сигналов, не стоит недооценивать субъектность религиозных и псевдорелигиозных активистов, важность существования различных общественных запросов на те или иные трактовки постулатов веры, которые во многом формируют образ духовной организации и ее последователей в сознании бюрократии и лиц, принимающих решения.

29. Беккин Р.И. «Люди в верности надежные...». С. 23.

30. Спорным представляется и следующий тезис: «Говоря о религиозном продукте, предлагаем духовными управлениями мусульман в современной России, можно отметить следующую тенденцию: чем выше уровень муфтията (от регионального к межрегиональному), тем, как правило, меньшую роль в структуре этого продукта играют услуги собственно религиозного характера» (Там же. С. 40).

Образ мусульманского сообщества в монографии, вольно или невольно, пробивается сквозь теоретическую конструкцию<sup>31</sup>. Важность наблюдения и анализа потребностей самого социума становится особенно очевидной в момент описания смены исторических эпох 1910-х и 1990-х гг.

Другой момент, связанный с познавательным потенциалом подходов неинституциональной экономики Д. Норта, обозначен автором как возможность анализа муфтията как института и обществ, в которых доминируют т.н. неписанные правила. Последние представляют собой «своего рода обычаи», которые вместе с законодательными нормами формируют институциональную основу для деятельности религиозных объединений<sup>32</sup>.

Трудно не согласиться с утверждением, что «государство уже к началу 2000-х годов установило механизмы контроля над духовными управлениями, которые опираются во многом на неписанные правила»<sup>33</sup>. Но к тщательно выписанной автором роли регулятора — «дневного» и «ночного» сторожа религиозного рынка — также возникают вопросы. На страницах книги неоднократно встречаются упоминания незафиксированных в действующем российском законодательстве норм, приводятся случаи их применения, однако сложно представить, что они могут быть корректно описаны и, главное, верифицированы.

## Ресурсы и табу

Разговор об институциональной сущности религиозных структур, их реальном влиянии на институциональные рамки государственно-религиозных отношений вести затруднительно, не имея возможности оценить ресурсный потенциал самих институтов и конкретных фирм. Слепым пятном исследования остаются не только потребители-верующие, но и ресурсы самих производителей религиозных и нерелигиозных товаров и услуг, а также материальное и нематериальное обогащение религиозных «фирм».

31. Согласимся с утверждением автора, что «сохранение института муфтията вплоть до падения монархии в России было возможно не только благодаря тому, что в этом было заинтересовано государство, но и потому, что сами мусульмане находили в этом выгоду для себя», так как в XIX веке он сыграл «прогрессивную роль в деле консолидации мусульман внутренней России и Сибири», стал инструментом сохранения идентичности (Беккин Р.И. «Люди в верности надежные...». С. 45).

32. Там же. С. 21, 42, 43.

33. Там же. С. 43.

Удивительным образом в исследовании, написанном историком-экономистом, сама экономическая составляющая деятельности муфтиятов, их ресурсная база, являются собой *tabula rasa*. И если символические ресурсы в виде идеологических конструктов, разрабатываемых муфтиятами, попадают в поле зрения автора книги и тщательно препарируются, то профанный, вещный, мир мечетей, медресе, исламских фондов, вакуффов, халяльного бизнеса, и, конечно, прагматических интересов действующих акторов — будто не существует вовсе.

Язык экономической теории мог бы прояснить, какую роль в государственном управлении религиозными организациями играют материальные активы, обозначить экономические мотивы деятельности обеих сторон? Оценка экономического потенциала и реальных ресурсов (собственность, финансово-хозяйственная деятельность и интересы в этой сфере и пр.) приблизит нас и к пониманию перспектив развития всего сектора религиозной экономики, прольет свет на сущность отдельных инициатив лоббистов от религиозной сферы, инициатив, которые могут рядиться в политико-идеологические одежды.

Справедливости ради отметим, что экономика фирм-муфтиятов не является предметом авторского исследования, но понимание специфики институциональной рамки, определяющей взаимоотношения муфтиятов и государства (надстройки) в категориях политэкономии (религиозное духовенство как класс) без учета экономического базиса (строго по К. Марксу) — задача нетривиальная.

Ценно то, что предложенный методологический подход актуализирует важную научно-практическую проблему: какими критериями и инструментами может быть измерен символический ресурсный потенциал исламских организаций? Оценка ресурсной базы ДУМов, производимая на основании идеологической работы по заказу государства, стратегии развития и географии общин не является вполне убедительной<sup>34</sup>. В свою очередь, предложение ставить ее в зависимость от количества местных общин, прихожан мечетей, объемов пожертвований отторгается как самими мусульманами (типичной является ссылка на неприличность обсуждения денежных тем, размеров добровольных пожертвований-садака в исламе и пр.), так и внешними экспертами.

34. Указывается, что символический ресурс может быть измерен путем подсчета количества низовых структур — местных религиозных организаций, находящихся в юрисдикции ДУМов, однако дальше этой ремарки не идет, и неподготовленному читателю будет не совсем ясно, о каких порядках идет речь. При ведении подобных подсчетов также следует обратить внимание на реально и формально существующие организации.

Итак, адекватно оценить ресурсный потенциал организаций и самого института в целом не представляется возможным, инструменты и критерии измерения материального и символического ресурса фирм-муфтиятов не определены.

Смещение фокуса читательского внимания в область государственного управления также оставляет без анализа и обратные процессы — «прибыль» самих религиозных организаций, которая может являться материальной и символической (властный ресурс). Следуя логике исследования, результирующую работы фирм-муфтиятов можно рассматривать как капитал, который инвестируется в сугубо религиозные, а также общественно-политические, экономические преференции. Вскользь, в сноске упомянут кейс муфтията Дагестана, который особенно активен в этом отношении<sup>35</sup>, но ничего не говорится, к примеру, об усилиях других религиозных организаций в общественно-политическом поле. Вне рассмотрения находятся и лоббистские усилия ДУМов по выстраиванию религиозной и социальной инфраструктуры, по реализации социальных проектов, активностей в секторе халяль-индустрии, за которые они, образно говоря, «платят по счетам» государству. Тем паче, что муфтии как руководители «фирм» не считают себя исключительно добросовестными исполнителями государственных установок<sup>36</sup> и выстраивают стратегию собственной работы, опираясь на интересы и убеждения не только свои, но и разнообразных контрагентов.

Почему еще так важен разговор о ресурсном потенциале муфтиятов и потребительском поведении верующих на религиозном рынке?

Без обсуждения этих аспектов трудно ответить на вопрос об исторической судьбе муфтията как института; о характеристике государственно-исламских отношений как части современной российской политической модели. Один из важнейших тезисов монографии сформулирован так:

Институт муфтията возник, когда правительство поняло, что издержки на содержание официального мусульманского «духовенства» будут меньше, чем на поддержание лояльности независимых от государства имамов<sup>37</sup>.

35. Беккин Р. И. «Люди в верности надежные...». С. 416.

36. «Духовное управление, — по мнению муфтия Татарстана Камиля Самигуллина, — это представительство мусульманской общины перед государством, но ни в коем случае не представительство государства перед мусульманами» (там же. С. 408).

37. Беккин Р. И. «Люди в верности надежные...». С. 44, 146.

В развитие мысли отмечается, что «...только когда будет найдена оптимальная институциональная форма для объединения мусульман, сопряженная с наименьшими издержками как для государства, так и для верующих, институт муфтията станет достоянием истории»<sup>38</sup>. В исследовании мы не найдем четкого ответа на вопрос: как и кем были подсчитаны издержки (материальные и нематериальные), а также затраты, которые возлагает на себя государство?

Зададимся вопросом: можно ли в принципе произвести подсчет потенциальных экономических и политических государственных издержек, возникающих при исчезновении/сохранении муфтията как института? Если это принципиально нерешаемая задача, следовательно, мы можем усомниться в корректности исходного тезиса.

Неслучайно в тексте нет стройного «экономического» объяснения причин разнообразия «исламской» государственной политики (т.е. институциональной рамки) в разных частях Российской империи. Опираясь на историческую конкретику, но без разъяснения соотношения прибыли и издержек, автор справедливо замечает, что одной из главных причин создания Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС) было стремление ограничить влияние зарубежных мусульман на российских единоверцев<sup>39</sup>. Поясняя кейс Туркестана и «политику игнорирования» ислама, четко фиксируется, что в различных регионах исторически не было единообразия: были случаи, когда издержки считались «приемлемыми» (случай создания ОМДС в Волго-Уральском регионе) и «чрезмерными» (Туркестан и Северный Кавказ)<sup>40</sup>. Отдельно отметим, что речь ведется только об издержках одной стороны (государства), но не другой (мусульманское сообщество, религиозная бюрократия).

### **Заглядывая в будущее**

Одна из наиболее сильных сторон любой методологии — возможность прогнозирования социальных процессов. Что может быть предложено в этом отношении неoinституциональной теорией? Шире — может ли экономический инструментарий помочь в прогнозировании социальных процессов в сфере государственно-религиозных

38. Там же. С. 46. Вторичное обстоятельство, которое также ограничивает прогностический потенциал методологии, связано с тем, что автором были изучены материалы только Волго-Уральского региона, иные (Крым, Северный Кавказ) не являлись предметом рассмотрения.

39. Там же. С. 83.

40. Там же. С. 146.

отношений, в понимании перспектив развития религиозных институтов в России?

Когда речь идет о сохранении неэффективных институтов, указывается на действие различных базовых факторов: интерес государства и могущественных групп со специальными интересами; справедливо подчеркивается, что институты далеко не всегда создаются ради эффективности, а «скорее для того, чтобы служить интересам тех, кто занимает позиции, позволяющие влиять на формирование новых правил»<sup>41</sup>.

Нортон также вводится и определяется понятие «эффект колеи», как «ограничение возможностей выбора, существующих в настоящем, основанное на историческом опыте прошлого»<sup>42</sup>. Возникает большой соблазн объявить муфтият институтом, обреченно существующем в «эффекте колеи», но в монографии этот тезис четко не артикулируется.

В итоге мы читаем: «Вместе с тем необходимо понимать, что теория Норта, равно как теория экономики религии, не могут дать точного или приблизительного прогноза о будущем института муфтията в России»<sup>43</sup>, то есть вопрос о прогностическом потенциале неоинституциональной теории автором снимается с повестки дня.

Как уже было сказано, сложный вопрос о характеристике актуальной политико-экономической системы в России в книге не затрагивается. Согласимся с автором в том, что духовная сфера в текущей конструкции властных отношений является специфическим символическим ресурсом, на который формируется государственный заказ. Сущность заказа — мобилизация верующих и религиозной бюрократии вокруг государства и правящей элиты как носителей неоконсервативных ценностей. Потому вопрос о судьбе муфтията как института, опять же, не решается без анализа российского экономического порядка и властных отношений. Что это за политэкономическая модель: «ресурсная организация государственной жизни»?<sup>44</sup> Ресурсная модель экономики в государстве гибридного типа? Нечто иное?

41. *Заостровцев А. П.* О развитии и отсталости: как экономисты объясняют историю? СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2014. С. 15.

42. «Эффект колеи» по Д. Норт — «способ, при помощи которого институты и убеждения, сформированные в прошлом, влияют на нынешние решения» (Цит. по: там же. С. 44).

43. *Беккин Р. И.* К вопросу о применимости теории экономики религии к изучению деятельности духовных управлений мусульман (муфтиятов) в современной России.

44. *Кордонский С. Г.* Ресурсное государство: сб. ст. М.: REGNUM, 2007. С. 14.

Вполне оправдан интерес, проявленный автором к историческому опыту несложившейся демократизации ЦДУМ России в конце 1980-х — начале 1990-х годов. В исследовании этот, принципиальный для самого института, момент объясняется, в первую очередь, наличием/отсутствием административного ресурса у муфтиятских менеджеров и личностными характеристиками лидеров<sup>45</sup>. Первостепенной причиной сохранения и утверждения монополии муфтията Татарстана также называются действия регулятора — властей региона<sup>46</sup>.

Иные факторы — привлекательность идейной платформы муфтиятов, слабость (несформированность? отсутствие?) демократического запроса со стороны самих верующих — также остаются вне нашего поля зрения, тем самым усиливая ощущение тотальности государственной машины.

Еще одной важной «третьей силой» является и Русская Православная церковь — монополист на российском религиозном рынке. Крайне актуален начатый автором разговор о влиянии ее конкретных шагов на институциональную рамку исламо-государственных взаимодействий.

Суммируя, отметим сильные стороны предложенного похода. Прежде всего, это — стремление преодолеть характерную для теории экономики религии слабость, связанную с игнорированием фактора государства. Мы видим, как экономические категории и механизмы успешно «работают» на микроуровне (когда мы говорим о муфтиятах как об организациях, о конкретике их взаимодействия), но в меньшей степени применимы и к «макроэкономическим» процессам (при анализе взаимодействий института муфтията с государством внутри сложившейся институциональной рамки государственно-исламских взаимодействий).

Предложенный вариант описания «макроэкономического» среза языком неинституциональной экономики интересен тем, что акцентирует наше внимание на наличии «серой» зоны неформальных правил, но не предлагает надежных инструментов для верификации их содержания, и, увы, бессилен в прогнозировании процессов в сфере государственно-религиозных отношений.

45. Беккин Р. И. «Люди в верности надежные...». С. 310.

46. Там же. С. 400.



## В заключение, или Проклятые русские вопросы

И все-таки насколько в российских условиях корректен тезис о торжестве экономических и религиозных рынков? Вопрос может быть сформулирован шире, так, как его формулируют критики «новой парадигмы» — существует ли необходимость превращать религиозные организации в субъекты рыночных отношений (как это сделано в работе Р. Беккина) или же следует ограничиться использованием метафор экономического языка для описания государственно-церковных отношений?

При допущении тождества двух типов рынков мы натолкнемся, прежде всего, на отторжение рыночных понятий религиозными организациями, которые публично не готовы оценивать свою деятельность в экономических понятиях и критериях эффективности (применять к себе эдакий «церковный» KPI). Вряд ли верующие могут оценить собственный религиозный выбор как сугубо рациональное решение, основанное на соотнесении издержек и прибыли.

Но если, тем не менее, мы признаем справедливость исходного тезиса, предположив, что в реальности религиозные институты действительно подчиняются рыночным законам, то возникает два вопроса: (а) применимы ли к российскому религиозному рынку характеристики «свободный», «плюральный»? (б) можем ли мы рассматривать религиозные организации, внешне независимые, но связанные финансовыми нитями и системой писаных и неписаных правил, взаимных обязательств с государством как неформальную (неузаконенную? «теневую»?) часть российского государственного аппарата, часть, которой делегируются специфические задачи в поле общей власти (*shared authority*)?

Проверить гипотезу о том, что религиозные институты являются лишь нелегитимизированным сектором государственной экономики и бюрократического аппарата, можно лишь изучив вопрос о сугубо экономических мотивациях («борьба за бюджеты») религиозных акторов, об иных видах взаимного лоббизма, и, конечно, с учетом социальных, духовных запросов и ресурсных возможностей самих верующих. В предложенной методологической конструкции последние, увы, имеют нулевую значимость.

Суммируем. Для более объективной оценки государственно-религиозных отношений с использованием инструментов экономической теории необходимо прояснить две ключевые переменные: (а) характеристику материальных активов самих религиозных институтов и их паствы, особенности экономической деятельности, мотивацию, связанную с получением доходов и страхованием собственных

рисков<sup>47</sup>; (б) параметры политико-экономического развития государства на различных этапах его развития.

Изучение этих вопросов удержит нас, пользуясь выражением одного из рецензентов статьи, от «авторитарного перевода языка религии на язык экономики», поможет избежать положения заложников современного общественно-политического дискурса, в котором «капиталистический рынок не только естественен, но даже боги подчиняются его законам»<sup>48</sup>.

Возьмем на себя смелость утверждать, что дальнейший разговор о государственно-религиозных отношениях на языке политэкономики, безусловно, необходим. Де-факто мы имеем дело с марксистским определением религиозной бюрократии как класса — сконструированной социальной группы, которая присваивает себе специфическое «средство производства» — духовное наследие т.н. традиционного ислама, разрабатывает свои прочтения богословских вопросов и иные идеологии, во многом формирует материальную среду религиозной жизни.

В условиях глобализации киберисламское пространство, в свою очередь, угрожает монополии муфтиятов и класса религиозной бюрократии, которые стремятся заместить потенциальную или реальную потерю, активизируясь в различных, в том числе нерелигиозных, сферах деятельности. Наметилось и объединение муфтиятов с другими, не-исламскими, религиозными акторами в борьбе против общего виртуального врага, стремящегося нанести урон традиции, под которым понимаются «неолиберальные ценности, противоречащие человеческой природе», экспортируемая из-за рубежа «деструктивная идеология».

«Старый добрый» марксизм и его современные прочтения также помогут в развитии тезиса Рената Беккина о взаимовыгодности «проекта “Муфтият”» для «заказчика» и «исполнителей», в особенности если учесть ресурсную составляющую вопроса как элементов экономического базиса — объемов и характера доступных муфтиятам ресурсов, встроенности в систему «патрон-клиентных» отношений с региональными властями и другими государственными структурами.

Углубленный анализ этих проблем также позволит избежать преувеличения влияния государства-Левиафана в этой сфере и будет

47. Очевидно, что в такого рода исследованиях необходимо избегать другой крайности — сведения целей деятельности религиозных организаций к сугубо меркантильным интересам, как это случалось в недавнем советском прошлом.

48. Критики «религиозной экономики» и «теории рационального выбора» не раз обращали внимание на буквализм применяемых рыночных метафор, их неолиберальную природу (см., например: McKinnon, A. M. (2011) “Ideology and the Market Metaphor in Rational Choice Theory of Religion”, *Critical Sociology* 3).

способствовать развенчанию ложной аксиомы, существующей в воображении исследователей, когда стремление государства к тотальному контролю за духовной сферой представляется фактическим контролем над ней.

## Библиография / References

- Андреев А. Становление Финансово-хозяйственного управления Русской православной церкви: История централизованного управления церковным имуществом и финансами в России. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014.
- Беккин Р. И. К вопросу о применимости теории экономики религии к изучению деятельности духовных управлений мусульман (муфтиятов) в современной России // Проблемы современной экономики. 2019. № 4(72) [<http://www.m-economy.ru/art.php?nArtId=6797>, доступ от 20.03.2023].
- Беккин Р. И. «Люди в верности надежные...». Татарские муфтияты и государство в России (XVIII–XXI века)». М.: НЛО, 2022.
- Гусева Ю. Н. Российский мусульманин в XX веке (на материалах Среднего Поволжья). Самара: Офорт, 2013.
- Зарипов И. А. Исламские финансы в России: проблемы становления и пути их решения // Мир новой экономики. 2016. № 2. С. 64–74.
- Ислам и религиозный активизм в Республике Татарстан: Коллективная монография / отв. ред. Т. Н. Липатова. Казань: Издательство АН РТ, 2021.
- Ислам и советское государство (1917–1936). Сборник документов. Выпуск 2 / Сост., автор предисл. и прим. Д. Ю. Арапов. М.: ИД Марджани, 2010.
- Источники существования исламских институтов в Российской империи: сб. ст. / Сост. и отв. ред. И. К. Загидуллин. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2009.
- Калинин И. Прошлое как ограниченный ресурс: историческая политика и экономика ренты // Неприкосновенный запас. 2013. № 2(88). С. 200–214.
- Кобзев А. В. Анализ финансово-хозяйственной деятельности мусульманских зарегистрированных общин Ульяновской области в 1960–1980-х гг. // Финансы и кредит. 2014. № 48(624). С. 60–71.
- Королев А. А. К вопросу о финансовой деятельности мусульманских объединений СССР во второй половине 1940 — первой половине 1980-х гг. (по материалам Пензенского региона) // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2008. Т. 10. № 1. С. 126–130.
- Кныш А. Постсоветский суфизм как предмет научного исследования сегодня и в ближайшей перспективе // Суфизм после СССР. М.-СПб.: Марджани, Аль-Макам, 2022. С. 13–24.
- Кордонский С. Г. Ресурсное государство: сборник статей. М.: REGNUM, 2007.
- Лобазова О. Ф., Никифорц-Такигава Г. Б. Big Data в исследовании вовлеченности молодежи в виртуальный «религиозный рынок» // Известия Иркутского государственного университета. Серия Политология. Религиоведение. 2018. Т. 24. С. 64–77.
- Митрохин Н. Экономика Русской православной церкви // Отечественные записки. 2001. № 1(1) [[https://strana-oz.ru/2001/1/ekonomika-russkoy-pravoslavnoy-cerkvi#\\_ftnref3](https://strana-oz.ru/2001/1/ekonomika-russkoy-pravoslavnoy-cerkvi#_ftnref3), доступ от 20.03.2023].

- Мухаметзянов А.А. Экономическое положение мусульманской общины в России (вторая половина XIX — начало XX в.) // Известия Уральского государственного университета. Сер. 2, Гуманитарные науки. 2007. № 49, вып. 13. С. 133–137.
- Назаров А.А. Экономика и религия Российской империи. Конфессиональная политика в системе экономических реформ (по материалам законодательства XVIII–XIX вв.). М.: Парадиз, 2006.
- Норт Д. Институты, институциональные изменения и функционирование экономики / пер. с англ. А.Н. Нестеренко, предисл. и науч. ред. Б.З. Мильнера. М.: Фонд экономической книги «Начала», 1997.
- Руткевич И.Д. «Новая парадигма» в социологии религии: Pro и Contra // Вестник Института социологии. 2013. № 6. С. 207–233.
- Эткинд А. Природа зла. Сырье и государство. М.: НЛО, 2020.
- Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. Уфа: Уфимский полиграфкомбинат, 1999.
- Andreev, A. (2014) *Stanovlenie Finansovo-khoziaistvennogo upravleniia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi: Istoriia tsentralizovannogo upravleniia tserkovnym imushchestvom i finansami v Rossii* [Formation of the Financial and Economic Management of the Russian Orthodox Church: The History of Centralised Management of Church Property and Finance in Russia]. M.: Izd-vo PSTGU.
- Arapov, D. Iu. (ed.) (2010) *Islam i sovetskoe gosudarstvo (1917–1936). Sbornik dokumentov. Vypusk 2* [Islam and the Soviet State (1917–1936). Collection of documents. Issue 2]. M.: ID Mardzhani.
- Babadjanov, B. (2014) *The Economic and Religious History of a Kolkhoz Village: Khojawot from Soviet Modernisation to the Aftermath of the Islamic Revival in Allah's Kolkhozes. Migration, De-Stalinisation, Privatisation and the New Muslim Congregations in the Soviet Realm (1950s–2000s)*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Bekkin, R. I. (2019) “K voprosu o primenimosti teorii ekonomiki religii k izucheniiu deiatel'nosti dukhovnykh upravlenii musul'man (muftiatov) v sovremennoi Rossii” [On the applicability of the theory of economics of religion to the study of the activities of Muslim spiritual administrations (muftiyats) in modern Russia], *Problemy sovremennoi ekonomiki* 4(72) [<http://www.m-economy.ru/art.php?nArtId=6797>, accessed on 20.03.2023].
- Bekkin, R. I. (2022) “Liudi v vernosti nadezhnye...” *Tatarskie muftiiaty i gosudarstvo v Rossii (XVIII–XXI veka)* [“People in fidelity reliable...” Tatar Muftiyats and the State in Russia (XVIII–XXI centuries).]. M.: NLO.
- Benussi, M. (2020) “‘Sovereign’ Islam and Tatar ‘Aqidah’: Normative Religious Narratives and Grassroots Criticism Amongst Tatarstan’s Muslims”, *Contemporary Islam* 14: 129–130.
- Etkind, A. (2020) *Priroda zla. Syr'e i gosudarstvo* [The Nature of Evil. Raw materials and the state]. M.: NLO.
- Iunusova, A. B. (1999) *Islam v Bashkortostane* [Islam in Bashkortostan]. Ufa: Ufimskii poligrafkombinat.
- Kalinin, I. (2013) “Proshloe kak ogranichennyi resurs: istoricheskaya politika i ekonomika renty” [Past as a limited resource: historical policy and rent economy], *Neprikosnovennyi zapas* 2(88): 200–214.
- Knysh, A. (2022) “Postsovetiskii sufizm kak predmet nauchnogo issledovaniia segodnia i v blizhaishiei perspective” [Post-Soviet Sufism as a subject of scientific research today and in the near future], in S. Abashin, I. Pankov, A. Knysh (eds) *Sufizm posle SSSR*, ss. 13–24. M.-SPb.: Mardzhani, Al'-Makam.

- Kobzev, A. V. (2014) “Analiz finansovo-khoziaistvennoi deiatel'nosti musul'manskikh zaregistrovannykh obshchin Ul'ianovskoi oblasti v 1960–1980-kh gg.” [Analysis of financial and economic activity of Muslim registered communities of the Ulyanovsk region in 1960–1980s], *Finansy i kredit* 48(624): 60–71.
- Kordonskii, S. G. (2007) *Resursnoe gosudarstvo: sbornik statei* [Resource State: Collection of Articles]. M.: REGNUM.
- Korolev, A. A. (2008) “K voprosu o finansovoi deiatel'nosti musul'manskikh ob"edinenii SSSR vo vtoroi polovine 1940 — pervoi polovine 1980-kh gg. (po materialam Penzenskogo regiona)” [On the question about the financial activity of Muslim associations of the USSR in the second half of 1940 — first half of 1980s (on the materials of the Penza region)], *Izvestiia Samarskogo nauchnogo tsentra Rossiiskoi akademii nauk* 10(1): 126–130.
- Lipatova, T. N. (ed.) (2021) *Islam i religiozniy aktivizm v Respublike Tatarstan* [Islam and religious activism in the Republic of Tatarstan]. Kazan': Izdatel'stvo AN RT.
- Lobazova, O. F., Nikiforts-Takigava, G. B. (2018) “Big Data v issledovanii вовлеченности молодежи в virtual'nyi ‘religiozniy rynok’” [Big Data in the study of youth involvement in the virtual “religious market”], *Izvestiia Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya Politologiya. Religiovedenie* 24: 64–77.
- McKinnon, A. M. (2011) “Ideology and the Market Metaphor in Rational Choice Theory of Religion”, *Critical Sociology* 1–15.
- Mitrokhin, N. (2001) “Ekonomika Russkoi pravoslavnoi tserkvi” [Economy of the Russian Orthodox Church], *Otechestvennye zapiski* 1(1) [[https://strana-oz.ru/2001/1/ekonomika-russkoy-pravoslavnoy-cerkvi#\\_ftnref3](https://strana-oz.ru/2001/1/ekonomika-russkoy-pravoslavnoy-cerkvi#_ftnref3), accessed on 20.03.2023].
- Mukhametzanov, A. A. (2007) “Ekonomicheskoe polozhenie musul'manskoi obshchiny v Rossii (vtoraia polovina XIX — nachalo XX v.)” [Economic situation of the Muslim community in Russia (second half of XIX — beginning of XX century)], *Izvestiia Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta. Ser. 2, Gumanitarnye nauki* 49(13): 133–137.
- Nazarov, A. A. (2006) *Ekonomika i religii Rossiiskoi imperii. Konfessional'naiia politika v sisteme ekonomicheskikh reform (po materialam zakonodatel'stva XVIII–XIX vv.)* [Economy and religion of the Russian Empire. Confessional policy in the system of economic reforms (on the materials of the legislation of the XVIII–XIX centuries)]. M.: Paradiz.
- North, D. C. (1990) *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. Cambridge University Press.
- Rutkevich, I. D. (2013) “‘Novaia paradigma’ v sotsiologii religii: Pro i Contra” [“New paradigm” in the sociology of religion: Pro and Contra], *Vestnik Instituta sotsiologii* 6: 207–233.
- Serebriany, S. (2012) “‘Orientalism’: a good word defamed”, in E. S. Shteiner (ed.) *Orientalism/Occidentalism: Languages of Culture vs Languages of Description: Collected Papers*, ss. 25–33. M.: Sovpadenie.
- Stark, R. Finke, R. (2000) *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, p. 100. Berkeley: University of California Press.
- Zagidullin, I. K. (ed.) (2009) *Istochniki sushchestvovaniia islamskikh institutov v Rossiiskoi Imperii: sb. st.* [Sources of the existence of Islamic institutions in the Russian Empire: a collection of articles]. Kazan': Institut istorii im. Sh. Mardzhani AN RT.
- Zaripov, I. A. (2016) “Islamskie finansy v Rossii: problemy stanovleniia i puti ikh resheniia” [Islamic finance in Russia: problems of formation and ways to solve them], *Mir novoi ekonomiki* 2: 64–74.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-3-4-624-640>

**З**А ПОСЛЕДНИЕ несколько лет в мировых издательствах вышел ряд крупных систематизирующих исследований по суфизму<sup>1</sup>, которые оказываются в центре внимания представителей самых разных социогуманитарных дисциплин. В один ряд с этими ведущими изданиями можно поставить и опубликованную по итогам одноименного исследовательского проекта коллективную монографию «Суфизм после СССР». О масштабе проекта говорит уже само название монографии: оно задает собранным в книге текстам определенные темпоральные и контекстуальные (ситуационные) рамки и предлагает к обсуждению широкий спектр

вопросов, которые затрагивают специфику «организации мистицизма»<sup>2</sup> и разнообразие форм проявления суфийской религиозности в (пост)советских границах и реалиях. В предисловии к изданию редакторы следующим образом определяют для себя основную задачу: «Дать максимально широкое представление о современном положении суфизма в данной части мира и интегрировать новые знания в международный научный оборот» (с. 8). В целом, поставленная задача была успешно решена благодаря как продуманной структуре книги, так и содержанию входящих в нее авторских очерков, богатых историко-социальными, контекстуальными зарисовками, этнографическими деталями и аналитическими экспликациями. Каждый очерк представляет собой самостоятельное исследование, и в то же время отдельные главы удачно дополняют друг друга, создавая относительно целостную и многогранную картину динамики религиозных процессов и (ре)

1. В тематических сериях известных мировых издательств в предыдущие годы выходили, например, следующие обобщающие коллективные монографии: Ephrat, D., Wolper, E. S., Pinto, P. G. (eds) (2021) *Saintly Spheres and Islamic Landscapes. Emplacements of Spiritual Power across Time and Space*. Leiden-Boston: Brill; Papas, A. (ed) (2021) *Sufi Institutions*. Leiden-Boston: Brill; Malik, J., Zarrabi-Zadeh, S. (eds) (2019) *Sufism East and West. Mystical Islam and Cross-Cultural Exchange in the Modern World*. Leiden-Boston: Brill; Ridgeon, L. (ed) (2020) *Routledge Handbook on Sufism*. London: Routledge.

2. Подробнее см.: Sedgwick, M. (2021) “The Organisation of Mysticism”, in A. Papas (ed) *Sufi Institutions*, pp. 335–361. Leiden-Boston: Brill.

конструкции суфизма на постсоветском пространстве. Суфии все время находятся в пути, и на страницах этой книги расходятся или же пересекаются судьбы и маршруты (не только географические, но и метафорические) суфийских наставников, их учеников и целых общин.

Монография состоит из 16 очерков, сгруппированных по трем крупным разделам, каждый из которых посвящен частному аспекту широко заявленной темы, а именно — региональным исследованиям, изучению транснациональных суфийских сетей, а также феномену неосуфизма. Несмотря на такое разделение, все 16 сюжетов, представленные в книге, так или иначе перекликаются между собой, сплетаются и в этой сцепке прослеживают определенные закономерности процессов трансформации суфийских традиций на фоне исторических перипетий и в драматично меняющейся социальной реальности. Каждый очерк содержит обширный историографический раздел, предваряющий и обрамляющий обсуждения собственно полевых наблюдений авторов, в которых показана поэтапная трансформация суфизма в регионах исследования (или шире), намечена география распространения, а также актуальные стратегии и механизмы институционализации различных суфийских та-

рикатов. В то же время структура книги обладает своей логикой, шаг за шагом посвящая читателя в особенности как локальных, так и глобальных контекстов духовной преемственности, редактур дискурсов корректности в практике веры, а также поиска альтернативных подходов к Традиции, ее содержанию и способам передачи духовного знания. Наряду с базовой разбивкой каждый тематический блок открывает вступительная статья, которая в рамках обсуждения соответствующего материала призвана очертить ключевые проблемы раздела и предложить исследовательскую оптику — своего рода систему координат для всех следующих за ней авторских очерков. И, наконец, широкие рамки проекта намечаются в двух вводных текстах, которые, помимо постановки вопросов и разбора возможных теоретических подходов к их осмыслению, систематизируют и обобщают различные авторские интерпретации, а также предлагают набор тем для дальнейшего пристального изучения.

Полидисциплинарность, на сугубо субъективный взгляд, является достоинством этой работы и не препятствует восприятию материала в целом. При этом в каждом очерке исследователи, прибегая к тем или иным объяснительным моделям, стараются маневриро-



вать между «общими схемами» (*grand schemes*) с их широкими нарративами и вниманием к повседневному индивидуальному опыту, к проживаемой религии (*lived religion*), где зачастую не работают систематизации и генерализации<sup>3</sup>. И в этой связи хочется отметить ту чувствительность, которую проявляют авторы к частным индивидуальным рефлексиям и персональным историям, которые, в свою очередь, нюансируют намеченные широкими мазками процессы поиска носителями суфийских традиций своей идентичности и адаптации практик и взглядов к смене социальных и политических контекстов. Этот подход прослеживается и в визуальном ряде, и в чутких комментариях к нему Ксении Диодоровой: они дают возможность переключаться между разделами, прикоснуться к эстетической, эмоциональной составляющей суфийской практики.

3. Schielke, S., Debevec, L. (2012) "Introduction", in S. Schielke, L. Debevec (eds) *Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion*, pp. 1–16. Oxford, New York: Berghahn Books; McGuire, M. B. (2008) *Lived religion: Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford, Oxford University Press; Woodhead, L. (2013) "Tactical and Strategic Religion" in N. M. Dressing, N. Jeldtoft, L. Woodhead (eds) *Everyday Lived Islam in Europe*, pp. 9–22. London: Routledge.

Дополняя обобщения редакторов, отметим, что на первый план выступает тема разного рода границ, рамок и различий — не столько географических и временных, сколько социальных, культурных и методологических. Эта тема представляется объединяющей и связывает между собой репрезентации вариативных, зачастую локализованных кейсов, с которыми работают авторы статей. Суфизм в новых обстоятельствах постоянно переосмысливается, его «пересборка» проходит в три условно выделяемых этапа, в рамках которых постсоветское религиозное поле последовательно формируется. В этих, зачастую разнонаправленных (*bottom-up* и *top-down*), процессах задействуются различные участники — от «простых» верующих до государственных структур. Первый этап (с конца 1980-х) авторы связывают с повсеместной религиозной интенсификацией, с расширением религиозного рынка и циркуляцией новых практик и идей, что впоследствии приводит к ситуации, в которой для контроля над религиозной деятельностью нужны будут четкие категории и конвенциональные нарративы. На втором и третьем этапах (2000-е и 2010-е) религиозное поле структурируется, подчиняется национальным интересам и становится во многом тождественным полю политиче-

скому. Последний, третий, этап продолжается и сейчас, и именно на нем, на выявлении его специфических черт — правда, не без внимания к предыдущему опыту и намеченным перспективам — предлагалось сконцентрироваться авторам очерков, собранных в монографии. Конечно, несмотря на то, что книга посвящена состоянию суфизма в период, следующий за распадом СССР, в ней нашли отражение события, относящиеся и к советской, и к досоветской эпохам. Отметим, что в ряде работ просматриваются размышления и самих исследователей, и их собеседников о социальном времени, в котором развиваются суфийские традиции, его рамках и переломных моментах, что является очевидным плюсом, поскольку позволяет уйти от плоской картинке в иллюстрации актуальных для суфийских общин процессов трансформации и самоопределения.

Первый тематический блок, посвященный региональным сюжетам, открывает исследование Альфрида Бустанова «Постсекулярный суфизм в России». В методологическом плане это, пожалуй, программная статья в данной монографии в целом. Автор предлагает пересмотреть использование ряда привычных аналитических моделей, когда речь идет об определении границ суфизма в современной России

(или в любой другой стране бывшего СССР), и внимательнее отнестись к контекстам, в которых наблюдается интенсификация религиозности, а также к формам, в которых она проявляется. В исследовании прослеживаются исторические траектории развития суфизма в регионах России, очерчиваются содержательные контуры сменяющих друг друга суфийских конструктов. А. Бустанов задается вопросом, насколько в этой связи правомерно определять суфизм в современной России как постсоветское явление (что концептуально предполагает преемственность эпох), или все же корректнее говорить о постсоветской ситуации, которая при том не всегда сводится к советскому опыту и на фоне которой происходит качественная трансформация религиозных ландшафтов, создание новых инфраструктур и появление новых игроков на религиозном поле? Как справедливо заключает автор, в складывающихся на наших глазах социальных реалиях «наблюдается явный перелом и формирование современного дискурса о религиозности» (с. 33). Предложенный аргумент раскрывается в исследовании на примере двух кейсов. Первый связан с паломничеством к святым местам, понимаемым как «символ сельской религиозности» (с. 34). В рамках первого сюжета суфийские святыне

места выступают объектами духовного и национального наследия. Автор рассматривает, каким образом различными акторами, в том числе и представителями определенных ветвей тарикатов (накшбандийа-махмудийа), намечаются (транс)региональные суфийские ландшафты, документирует актуальное состояние могильных комплексов и локальные, ситуативные стратегии их (ре)конструкции и репрезентации. Так, подчеркивается роль паломничества в экспансии локальных (региональных) суфийских структур и построении межрегиональных сетей на территории России. Второй кейс связан с исторической работой, с попытками новообразованных суфийских групп собрать «(воображаемую) традицию», связанную с конвенциональным прошлым, и транслировать ее для широкой и неоднородной городской мусульманской аудитории (с. 47). Эти процессы включают в себя различные стратегии символического конструирования преемственности и анализируются в оптике теории постсекулярного. Поскольку «постсекулярность не требует фактической преемственности с более ранними формами суфизма в регионе», результатом этого в некотором смысле изобретения традиции становится новый культурный продукт (с. 47). Ряд описанных в очерке приемов по-

строения «иллюзии преемственности с наследием прошлого» и институционализации авторитета новых религиозных лидеров созвучны тем, что выделяет и анализирует в своей, ставшей уже классической, работе Эрик Хобсбаум<sup>4</sup>. Автор не только находит подтверждения своему тезису в личных наблюдениях, но и прослеживает «новый характер суфийской динамики на всем постсоветском пространстве» в полевых заметках и комментариях к ним большинства глав настоящей монографии (с. 47). Таким образом, исследование Альфрида Бустанова проблематизирует восприятие актуальной динамики развития суфизма после СССР и запускает в рамках данного проекта дискуссию о разнообразии постсоветских дискурсов и контекстов, о креативных способах и находках в преодолении новыми суфиями существующих институциональных и культурных разломов (*creative moments*, как их обозначает антрополог Дэвид Хэнидж, разбирая сходные сюжеты инициативного поиска духовных корней, разворачивающиеся в суфийских кругах послевоенной Боснии и Герце-

4. Hobsbawm, E. (1983) "Introduction: Inventing Traditions", in E. Hobsbawm, T. Ranger (eds) *The Invention of Tradition*, pp. 1–14. Cambridge: Cambridge University Press.

говины<sup>5</sup>). К сожалению, в последующих очерках эта дискуссия развивается не в полной мере, а методологические вопросы, которые автор ставит в исследовании и адресует своим коллегам, словно повисают в воздухе. Это заметно, прежде всего, по аналитическому языку, с которым работают авторы в презентации своих кейсов и который А. Бустанов продуктивно критикует в своей работе. Возможно, ощущение некоторой несогласованности между вводным разделом и другими главами возникает оттого, что статья А. Бустанова открывает исследовательские блоки. Кажется, что более гармонично она смотрелась бы в заключении книги, предлагая задел на продолжение исследований по заявленной теме.

«Суфизм в постсоветском Узбекистане: вознесенное и отверженное “Золотое наследие”» Бахтияра Бабаджанова представляет собой комплексное исследование, в котором рассматривается сразу несколько сопряженных планов конструирования, маргинализации и «проживания» суфизма в современном Узбекистане. Основной план разворачивается в рамках изменчивой государственной религиозной полити-

ки, а также попыток сформировать идеологический концепт «правильного», «приемлемого» суфизма, редуцированного к интеллектуальному наследию и философским построениям. Автор показывает, каким образом суфийские группы реагируют на ощущаемое ими давление, отмечая стремление отдельных общин к самоизоляции, чувствительность духовных наставников к внешней критике, но также мобилизацию ресурсов по поиску и удержанию своей ниши в среде мусульман. Наибольшую устойчивость на фоне социальной и политической нестабильности, как заключает автор, демонстрирует религиозная этика (*адаб*), которая культивируется в суфийских общинах и является важнейшим инструментом поддержания их внутренней структуры.

Несомненный интерес представляет очерк Бенджамина Гэтлинга «Присутствие отсутствия: суфийские группы и экспрессивное благочестие в Таджикистане», который повествует об эффектах расширения государственного контроля над религиозной жизнью в современном Таджикистане и, в частности, о стремлении полностью исключить из публичного пространства функционирующие в стране суфийские общины и неудобных для властей харизматичных религиозных лидеров. Ни су-

5. Henig, D. (2014) “Tracing Creative Moments: The Emergence of Translocal Dervish Cults in Bosnia-Herzegovina”, *Focaal — European Journal of Anthropology* 69(2): 97–110.

фийские группы, ни их духовные наставники не вписываются в конструируемый официальными структурами нарратив о «правильном», мейнстримном исламе и помещаются в отдельную категорию, которой нет места в предпочтительно однородном религиозном поле. Б. Гэтлинг чутко к переменам, которые происходят в локальном мусульманском пространстве, и тонко описывает намечающийся институциональный и культурный разрыв, а также адаптацию к нему верующих через диалектику отсутствия и присутствия, как фактического, так и символического — духовных авторитетов (*пиров*) и их общин, нарративов и практик. Пристальное внимание государства к публичным проявлениям религиозности, ограничение собраний суфийских групп, запрет на проведение коллективных ритуалов, в том числе ритуалов инициации, выводят практику веры в тень, в область скрываемого и невысказанного (а также умалчиваемого). Вместе с тем в ситуации вытеснения суфизма из публичной жизни, фактического отсутствия (в том числе и вынужденного молчания) пиров развертывается их символическое присутствие. Пирья продолжают оказывать свое влияние, они присутствуют в воспоминаниях учеников (*мюридов*), через трансляцию агиографических

сюжетов, в контексте посещения и почитания святых мест (*зийорат*). *Зийорат* и нарративы о святых и святости, по наблюдениям автора, сохраняют себя в публичной сфере, остаются важным элементом вернакулярной религии и представляют собой в данном контексте «завуалированные аспекты суфийского присутствия» (с. 62). Автор подытоживает: временная репрессивная политика в отношении организованной публичной деятельности суфийских общин в Таджикистане заставляет духовных учителей и их учеников приспосабливаться к новым реалиям, не выражая при этом явного сопротивления. В то же время пирья, вокруг которых и во взаимоотношении с которыми выстраиваются суфийские институции, «присутствуя в своем отсутствии, являются, по сути, вездесущими» (с. 65).

Тема «завуалированности», «невидимости», как особенного состояния суфийской традиции, поднимается и в работе Виктории Клемент «Публичное благочестие и суфийское наследие у туркмен». Базовая для организации деятельности суфийских общин связка «учитель — ученик» более не воспроизводится в религиозной практике мусульман в Туркменистане, а те культурные атрибуты, которые могут ассоциироваться (и ассоциировались ранее) с суфизмом,

часто не осознаются, не различаются как таковые, но воспринимаются как часть широко понимаемой исламской традиции, а также интегрируются в идеологический концепт «Золотого наследия». Автор подчеркивает, что ее исследование посвящено не суфизму как таковому, но суфийскому наследию, которое апроприируется государственными деятелями, академическими исследователями и «обычными» верующими и получает новое содержание, наполняется новыми смыслами. В. Клемент прослеживает целый спектр прагматик разных людей и групп, который стоит за преобразованиями суфийских ритуалов (например, *зикра* и *зийарата*) и который в заключительном пассаже внезапно сводится к абстрактно понимаемой духовности, духовной составляющей: «Какова бы ни была мотивация участвующих в зийарате... в основе всех этих ритуалов лежит духовная составляющая» (с. 117). Итоговый аргумент не вытекает, таким образом, из предложенных самой же исследовательницей этнографических материалов и комментариев к ним, обрывая попытки вдумчивого описания неоднозначных процессов взаимодействия с суфийским наследием на местах. Хочется остановиться и еще на одном моменте. Исследования Б. Гэтлинга и В. Клемент предлагают нам ассоциировать

те или иные социально-культурные явления с суфизмом, контекстуально уточняя при этом его «завуалированный», «невидимый» и «неосознаваемый» характер. Данный подход ожидаем и отвечает предложенной Александром Кнышем перспективе выработки широких и эластичных границ определения суфизма<sup>6</sup>, однако он уплотняет смыслы, сбивая с толку и заставляя задуматься о том, где те самые обсуждаемые пределы, когда «неосознаваемый» суфизм уже перестает быть суфизмом, лишается своих сущностных характеристик. А также о том, кто же — политические элиты, локальные мусульмане, гостевые антропологи или же читатели, в конечном итоге, распознают и собирают «суфизм»?

Макка Албогачиева в своем очерке «Суфизм в Ингушетии в условиях пандемии COVID-19» наблюдает, как меняются повседневные религиозные практики, обряды жизненного цикла в ситуации временных, но радикальных мер, направленных на предупреждение распространения коронавируса. Детально разбираются реакции му-

6. Knysh, A. (2019) "Definitions of Sufism as a Meeting Place of Eastern and Western "Creative Imaginations", in J. Malik, S. Zarrabi-Zadeh (eds) *Sufism East and West. Mystical Islam and Cross-Cultural Exchange in the Modern World*, pp. 54–75. Leiden: Brill.



сульман на легитимированные официальными духовными организациями ограничения в исполнении коллективных обрядов, а также прослеживаются столкновения авторитетных в локальной среде позиций, их аргументация и ситуативное исполнение спущенных сверху предписаний. Ключом к слаженной работе с населением, как заключает автор, оказывается развитие интернет-ресурсов, которые способствуют утверждению авторитета религиозных лидеров и помогают структурировать религиозную жизнь в атмосфере неопределенности. Отметим, что в исследовании видно стремление нюансировать ответы и действия мусульман Ингушетии в контексте чрезвычайной для них ситуации, что не всегда удается из-за использования излишних обобщений, особенно когда речь заходит о сугубо личных переживаниях верующих, их рефлексии над вопросами смерти и умирания.

Ахмет Ярлыкапов в очерке «Суфизм в Ногайской степи: возрождение традиции?» комментирует возрастающий среди ногайцев интерес к суфизму и намечает связанные между собой контексты локализованного производства традиции. В фокусе данного исследования — болезненное чувство культурного разрыва, растерянность, испытываемая мусульманами в поис-

ке связи с традицией, которую их предки практически утратили за годы советского атеизма. Касаясь процессов расширения суфийского влияния среди своих собеседников, автор постулирует необходимость быть особо внимательными к региональным контекстам, опосредующим дискуссии о традиционности и нарративы идентичности: «В Дагестане суфизм считается традиционным исламом, однако в Ногайской степи он все еще воспринимается как что-то новое, не относящееся к традиционному исламу» (с. 152). Такое критическое замечание кажется нам весьма существенным и для данного кейса, и для монографии в целом. Исследование строится вокруг сложных процессов самоопределения и концентрируется на тех путях, которые прокладывают новопосвященные суфии в стремлении утвердить исторические основания и культурное значение суфизма в Ногайской степи, символически закрепить здесь «суфийское присутствие» (словами Б. Гэтлинга). Значимую роль здесь играет сохранение древних кладбищ, а также обнаружение святых локусов, забота о них и организация их посещения (*зийарата*), то есть разметка религиозного ландшафта как пространства материальных свидетельств, указывающих на (былое) социальное присутствие суфизма в данной местности (*ге-*



*ligioscape* в терминологии Роберта Хэйдена<sup>7</sup>). Другими каналами в возрождении (термин используется автором) преемственности становятся трансляция преданий о святых и почитавшихся в этих краях ранее (на рубеже XIX–XX вв.) суфиях, а также поиск и налаживание контактов с их ныне живущими потомками. В заключении подчеркивается «новый» характер суфийского движения в Ногайской степи, для понимания перспектив развития которого потребуется некоторое время.

Максим Черепанов продолжает изучение производства суфийских традиций с учетом особенностей локальных социальных и культурных контекстов в своем исследовании «Лидерство в суфизме (Тюменский случай на рубеже XX–XXI веков)». Его очерк посвящен вопросам становления религиозного лидерства на юге Тюменской области, а в центре внимания оказывается социальный портрет Рафаэля Вилькаровича Валишина — последователя известного дагестанского шейха Саида-эфенди Чиркейского и духовного авторитета общины «Ихсан». Автор расписывает историю общины «Ихсан», а также выделяет разнообразные факторы, которые способствовали оформлению авторитета Вали-

шина, помещая свои детальные наблюдения в рамки сложившихся в социологии и антропологии религии подходов к изучению религиозного лидерства и харизмы. Исследование акцентирует уникальность сочетания личностных качеств и ресурсов, которые обеспечили Валишину его авторитет при жизни, и отсутствие равных ему по символическому капиталу духовных преемников после его смерти.

Во втором тематическом блоке анализируются особенности оформления и траектории расширения транснациональных суфийских сетей на постсоветском пространстве. Его открывает известное исследование Марсии Хермансен «В саду американских суфийских движений», в котором автор констатирует стремительную экспансию разношерстных суфийских групп в США и предлагает концептуальный инструментарий для их классификации по принципу отношения к исламской нормативности (на «гибридные» и «перенниалистские»), а также дает развернутый анализ специфичных для данных движений стратегий адаптации к новой для себя культурной среде, расширения своего влияния среди населения, значительную долю которого составляют немусульмане. Важные замечания относительно особенностей организации суфийскими общинами своей публичной деятель-

7. Hayden, R. et al. (2016) *Antagonistic Tolerance. Competitive Sharing of Religious Sites and Spaces*. London: Routledge.

ности присутствуют уже в ходе описания «американского контекста» с характерной для него на тот момент подозрительностью к исламу в целом и общей динамичностью: так, например, в молодежной среде легитимируется практика духовного поиска харизматичного лидера (*барака-серфинг / baraka-surf*) и мотивированного перехода из одной общины в другую. В этой связи, как заключает автор, «в американском контексте популярность различных духовных общин и движений, насколько можно судить, имеет непостоянный характер» (с. 218). Данная ремарка требует от исследователя особого внимания к процессам институционализации авторитета религиозного лидера среди его учеников, социальный портрет которых весьма вариативен, к принципам формирования внутренних структур в общинах и к способам популяризации суфизма для широкой внешней аудитории — в сфере массовой культуры. В своей статье М. Хермансен систематизирует множество источников и предлагает читателю плотные этнографические зарисовки, которые касаются различных аспектов упомянутых процессов<sup>8</sup>.

Вопросы адаптации суфийских объединений, имеющих сетевую структуру, к локальным контекстам подробно рассмотрены и в других статьях данного раздела. Работа Дениса Брилева «Глобальный суфизм ал-Ахбаш: между транснациональной коммуникационной сетью и традиционным исламом (на примере постсоветского пространства)» дает комплексное представление о становлении локального — ливанского по своему происхождению, но глобального по масштабу своей деятельности — движения ал-Ахбаш (хабашийа). «Ассоциация исламских благотворительных проектов» (ал-Ахбаш) является примером суфийских транснациональных сетей, которые «осуществляют разнообразное взаимодействие поверх национальных и государственных границ и формируют единое пространство глобального дискурса» (с. 247). Исследование открывается методичным разбором существующих и постоянно корректируемых академических подходов к проблемам типологизации разнородных исламских групп. Тем самым оно существенно дополняет историографию вопроса и расширяет палитру классификаций, пред-

8. Как справедливо отмечают редакторы в предваряющем статью комментарии, особое значение данная работа имеет в связи с ее теоретическим и полемическим потенциалом, а также вкладом в сравнительные иссле-

дования, которые позволяют более рельефно высветить специфику «импортирования» некоторых суфийских течений, в том числе и на постсоветских пространствах.

ложенную во вводной статье М. Хермансен, что ценно для монографии в целом. Автор аргументированно относит ал-Ахбаш к представителям «традиционного ислама» или «реформированным суфийским организациям». Среди факторов, укрепляющих авторитет движения в среде верующих и расширяющих его влияние на постсоветском пространстве, выделяются следующие: опора на «жесткую ашаритскую ортодоксию» и определенные ритуалы (*мавлид* и *табаррук*), привлечение связей в неформальных суфийских сетях и артикуляция прогосударственной позиции.

Вероника Цибенко в исследовании «Изобретение или возрождение исламской традиции в Башкирии: опыт тариката накшбандийа-хакканийа» продолжает дискуссию, предложенную А. Бустановым, и обсуждает специфику формирования дискурса «традиционного ислама» в постсоветском обществе в ходе актуальных процессов национально-культурного строительства, а также касается развернувшейся на местах борьбы за ревизию и приватизацию этого дискурса. В качестве одного из ключевых игроков выступает расширяющая свое влияние в Башкирии транснациональная суфийская сеть шейха Назима аль-Хаккани — тарикат, который по емкому замечанию автора «предостав-

ляет глобальную матрицу для локального содержания», а потому находит нужные пути для легитимизации своего авторитета и доминирования в среде мусульман (с. 304). Исследование иллюстрирует механизмы изобретения традиции (автор опирается как раз на концепцию Э. Хобсбаума), посредством которых систематизируются, например, вернакулярные верования и практики, в том числе и те, что критиковались и вытеснялись в советский период (с. 308). И вновь примечательно внимание в этих процессах к сакральным топографиям, почитанию предков и практикам посещения святых мест (*макамов*). Именно чувствительность к локальному запросу в рамках национального проекта и обеспечило, как видит автор, успех братству шейха Назима аль-Хаккани, а также определило возможные пути его дальнейшей экспансии. Отметим вместе с тем, что в контексте «этнизации» религии — отправной точки данного исследования, за скобками остаются мусульмане — обладатели иных, нежели башкирская, идентичностей, а также немусульмане, с которыми у братства накшбандийа-хакканийа как транснациональной сети есть опыт взаимодействия. Было бы важно в перспективе коснуться и данного аспекта локальных проектов этого тариката. Исследование иллюстрирует

в целом позитивный и гладкий опыт укрепления братством своего влияния, что несколько смущает и ставит вопрос о конфликтах интерпретаций, которые, возможно, возникают внутри общины и оказываются скрыты за схематизациями, к которым прибегает автор.

Яна Пак в очерке «Сеть суфийских предпринимателей в Казахстане на примере джамаата сулейманджилар» рассматривает контекстуальные особенности экономической деятельности и ее интерпретаций представителями турецкого суфийского братства накшбандийа-муджаддидийа.

Повседневные, рутинизированные отношения между членами братства накшбандийа-муджаддидийа в Казахстане и в России исследуются в работе Йеско Шмоллера и Улана Бигожина «Братство без границ: суфийская социальность между Казахстаном и Россией». Опираясь на концепцию социальности (*sociability*), авторы обсуждают ценностные ориентиры, которые задействуются в общинах для выстраивания и поддержания прежде всего горизонтальных связей, содействия консолидации братства и личной трансформации ее членов. Основное внимание в данном очерке уделяется *адабу* — кодексу поведения, комплексной системе этических норм, которые

регулируют иерархии и отношения мусульман внутри их общины, а также определяют характер взаимодействий суфиев с «внешним» миром<sup>9</sup>. Авторы приходят к выводу, что *адаб* «обеспечивает рамки для суфийской социальности, которая, в свою очередь, формирует личности членов братства» (с. 329).

Второй тематический блок завершает очерк Игоря Панкова «Паломничество в страну Запада: суфизм, глобализация и обращение в ислам», посвященный изучению новых форм, которые принимает суфизм в глобальном пространстве, отвечая актуальной динамике религиозных процессов (на примере деятельности Института поиска истины). В нем также раскрываются духовные биографии «искателей истины», что погружает читателя в пространство личной духовной трансформации современных российских последователей братства накшбандийа-муджаддидийа. И. Панков анализирует духовный путь своих собеседников, выделяя основные его этапы и поворотные точки в соотношении со структурой обряда перехода в том виде, в котором она представлена в классической ра-

9. Mayeur-Jaouen, C., Patrizi, L. (2017) "Ethics and Spirituality in Islam: Sufi *adab*", in F. Chiabotti, E. Feuillebois-Pierunek, C. Mayeur-Jaouen, L. Patrizi (eds) *Ethics and Spirituality in Islam: Sufi adab*, pp. 6–7. Leiden-Boston: Brill.

боте Арнольда ван Геннепа. Автор идет по схеме и практически не касается в своем эссе противоречивых внутренних (личностных) процессов, которые сопровождают символический переход и духовное посвящение учеников (не только на лиминальном его этапе) и к которым отсылают исследователи в работах по религиозной конверсии, по антропологии сомнения, экзистенциальной антропологии и т.д. Где и как нарушается предложенная ван-Геннепом схема в процессе духовной трансформации — вот тот вопрос, который хочется дополнительно обсудить с автором.

Третий тематический блок объединяет исследования, посвященные феномену неосуфизма. О генеалогии понятия неосуфизм и (эластичных) границах его определения повествует еще одно важное в контексте методологии исследование Софьи Рогозиной «В поиске неосуфизма: постсекулярный ориентализм, деисламизация традиции и духовное потребление». Автор ставит перед собой задачу проследить формирование концептуального языка, в рамках которого описываются современные суфийские организации, проекты по деполитизации ислама, а также духовные течения, которые можно было бы условно отнести к западному эзотеризму. Исследование строится вокруг реконструкции и содержатель-

ной критики двух основных традиций в понимании неосуфизма: как нового типа политического активизма и как нового религиозного движения. Анализируется также и перспектива расширения аналитического языка, в том числе и применительно к описанию феномена духовного поиска, культивируемого в западных обществах, и ответа на этот вызов со стороны «традиционных» суфийских движений, расширяющих свое присутствие в странах с мусульманским меньшинством. В заключении своего блестящего обзора автор выделяет адаптивность как характерную черту широкого и подвижного концепта «неосуфизм» и предлагает в основу продуктивного подхода к его анализу поместить категорию «духовного потребления».

Константин Васильцов в работе «Пластмассовый кашуль: (нео)суфизм и новые религиозные движения в России» предлагает в общих чертах проследить развитие (нео)суфийских групп и движений, которые возникают и функционируют в России уже после распада СССР, предваряя свои наблюдения хрониками советских эзотерических и оккультных кружков. Работа базируется на корпусе мемуаров, ретроспективных нарративах и трудах «мастеров суфийского пути» (с. 416). Акцентируется разнообразие на современном религиозном рынке (около)суфийских групп. При этом автор отказыва-

ет им в оригинальности и своеобразии, но подчеркивает общее соответствие траекторий их развития и самопозиционирования современному суфизму в Европе и США.

Различные модели духовности, культивируемые (нео)суфийскими группами в Татарстане, исследует Резеда Сафиуллина в своем очерке «В поисках Мастера: современные трансформации суфизма (опыт Татарстана)». Автор предлагает пересмотреть и скорректировать имеющиеся подходы к классификации многообразных суфийских течений и выделяет в качестве различительных признаков их близость к нормативной традиции ислама или удаленность от нее (что мы уже встречали в анализе М. Хермансен), а также наличие или отсутствие в их организационной структуре цепи духовной преемственности (*силсила*). По справедливому замечанию автора, данная классификация, как и любая другая, неизбежно ведет к отсечению порой важных для комплексного понимания социальных процессов деталей. Но все же в работе дается попытка структурировать сложное, фрагментированное религиозное поле, распределив функционирующие в локальной среде суфийские группы относительно упомянутых координат. В статье также с должным вниманием описаны и прокомментированы отличные

друг от друга духовные биографии последователей различных (нео)суфийских групп в Татарстане, их индивидуальные рефлексии в рамках жизненных нарративов, которые объединяет общее состояние «постсекулярной растерянности перед таким многообразием духовных идей, учителей и традиций» (с. 444). Это состояние, как подытоживает исследование, лежит в основе не сводимых к единой схеме индивидуальных жизненных траекторий и их интерпретаций.

Подводя краткий итог, считаем нужным привлечь внимания читателя к вводной статье Александра Кныша «Постсоветский суфизм как предмет научного исследования сегодня и в ближайшей перспективе», которая сама по себе является прекрасным общением коллективного авторского труда (своего рода готовой рецензией) и содержит, помимо прочего, некоторые критические комментарии, а также соображения о возможных траекториях и способах продолжения исследований. Соглашаясь с автором, отметим, что монография «Суфизм после СССР» представляет особый интерес как междисциплинарный проект, продуктивно объединяющий различные способы определения суфизма и говорения о нем. Совокупность представленных исследований позволяет рассмотреть суфизм в многообразии его актуаль-



ных проявлений и многогранности индивидуального опыта наставников и учеников духовных братств: «В большинстве очерков настоящего исследования акцентируется устный неформальный характер бытования суфийской традиции в современном мире, что делает ее динамичной, адаптивной, текучей, а иногда даже непоследовательной и противоречивой» (с. 15–16). Авторы в своих исследованиях работают с разными уровнями конструирования и репрезентации суфизма, с учетом разнообразных обстоятельств и мультивекторных процессов производства и трансляции суфийских традиций в постсоветских обществах. Они учитывают, во-первых, уровень государственно-конфессиональных отношений, проявляющий себя во взаимодействии государства и религиозных организаций в рамках построения национальных культурных проектов и поддержки дискурсов традиционности («традиционного» ислама). Во-вторых, в фокусе исследований большинства авторов — «живой» (*lived*) суфизм: авторы описывают и анализируют богатый эмпирический материал, обращая внимание на нюансы социокультурных контекстов оформления и проявления суфийской религиозности, а также адаптационные ресурсы суфийских общин в зачастую институционально фрагментированном религиоз-

ном поле. Наконец, каждый автор помещает свой текст в широкий академический контекст, что, несомненно, будет в особенности оценено читателями из числа начинающих исследователей: представленные в монографии очерки позволяют составить мнение как об обширной историографии изучаемых вопросов, так и о теоретических дискуссиях, которые определяют способы обращения с эмпирическим материалом и подходы к его интерпретации. Таким образом, в целом проект «Суфизм после СССР» предлагает комплексный взгляд на динамику развития духовных традиций и в представленных этнографиях и аналитике стремится избежать однобокости и редукционизма.

Помимо ряда частных спорных моментов и вопросов, которые мы уже обговорили в данном обзоре, отметим также, что необходимо предостеречь читателя от опасности мнимой очевидности при чтении монографии, которая вызвана порой некритическим использованием или недостатком рефлексии при использовании таких понятий, как, например, «возрождение», «воссоздание», «реисламизация», «синкретизм», «народные верования» и т.д. Содержание понятий (концептов) и условия их корректного применения постоянно обсуждаются в академической литературе: без дополнительных пояснений они



могут быть по-разному интерпретированы автором и его читателем, а также противоречить ключевым положениям, которые обсуждаются в исследованиях, что создает риски существенных разночтений.

Ксения Трофимова

## Библиография / References

- Ephrat, D., Wolper, E. S., Pinto, P. G. (eds) (2021) *Saintly Spheres and Islamic Landscapes. Emplacements of Spiritual Power across Time and Space*. Leiden-Boston: Brill.
- Hayden, R. et al. (2016) *Antagonistic Tolerance. Competitive Sharing of Religious Sites and Spaces*. London: Routledge.
- Henig, D. (2014) "Tracing Creative Moments: The Emergence of Translocal Dervish Cults in Bosnia-Herzegovina", *Focaal-European Journal of Anthropology* 69(2): 97–110.
- Hobsbawm, E. (1983) "Introduction: Inventing Traditions", in E. Hobsbawm, T. Ranger (eds) *The Invention of Tradition*, pp. 1–14. Cambridge: Cambridge University Press.
- Knysh, A. (2019) "Definitions of Sufism as a Meeting Place of Eastern and Western "Creative Imaginations", in J. Malik, S. Zarrabi-Zadeh (eds) *Sufism East and West. Mystical Islam and Cross-Cultural Exchange in the Modern World*, pp. 54–75. Leiden: Brill.
- Malik, J., Zarrabi-Zadeh, S. (eds) (2019) *Sufism East and West. Mystical Islam and Cross-Cultural Exchange in the Modern World*. Leiden-Boston: Brill.
- Mayeur-Jaouen, C., Patrizi, L. (2017) "Ethics and Spirituality in Islam: Sufi adab", in F. Chiabotti, E. Feuillet-bois-Pierunek, C. Mayeur-Jaouen, L. Patrizi (eds) *Ethics and Spirituality in Islam: Sufi adab*, pp. 6–7. Leiden-Boston: Brill.
- McGuire, M. B. (2008) *Lived religion: Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford, Oxford University Press.
- Papas, A. (ed) (2021) *Sufi Institutions*. Leiden-Boston: Brill.
- Ridgeon, L. (ed) (2020) *Routledge Handbook on Sufism*. London: Routledge.
- Schielke, S., Debevec, L. (2012) "Introduction", in S. Schielke, L. Debevec (eds) *Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion*, pp. 1–16. Oxford, New York: Berghahn Books.
- Sedgwick, M. (2021) "The Organisation of Mysticism", in A. Papas (ed) *Sufi Institutions*, pp. 335–361. Leiden-Boston: Brill.
- Woodhead, L. (2013) "Tactical and Strategic Religion", in N. M. Dressing, N. Jeldtoft, L. Woodhead (eds) *Everyday Lived Islam in Europe*, pp. 9–22. London: Routledge.

**Рецензия на: Rubin, D. (2018) *Russia's Muslim Heartlands. Islam in Putin Era*. C. Hurst & Co. Publishers. — 288 p.**

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-3-4-640-645>

Доминик Рубин, исследователь университета в области теоретической лингвистики, в течение

ние нескольких лет беседовал с мусульманами в разных частях постсоветского пространства. В своей работе он объединил их личные истории и персональный опыт в единый проект, представленный в рецензируемой книге. Несмотря на национальные отличия, этнические особенности религиозных традиций и противоположные взгляды на некоторые критически важные вопросы отдельных мусульман, книга «Мусульманские сердца России. Ислам в эпоху Путина» представляет собой содержательный сборник знаний об исламе в современной России.

Круг научных интересов Рубина довольно широк и включает в себя теологические и политические аспекты иудаизма, православия и ислама на территории Восточной Европы и Центральной Азии. Автор книг «Святая Русь, Святой Израиль: еврейско-христианские встречи в русской религиозной мысли» (2010) и «Жизнь и идеи Льва Карсавина: “Сила в немощи совершается...”» (2013) в своей последней на данный момент работе продолжает изучать российскую действительность и ее религиозную составляющую. Он задался вопросами о том, какво быть мусульманином в современной России, как «сочетаются» российское общество и ислам, и можно ли говорить о так

называемом «российском исламе». Если предыдущие работы автора основывались на изучении теоретических аспектов религиозности в стиле лингвистических и исторических монографий, то данная книга представляет собой этнографическое исследование, основанное на многочисленных глубинных интервью.

Книга разделена на пять глав и несмотря на то, что основывается на методологии качественного социального исследования, написана скорее в жанре травелога, представляя собой набор путевых заметок, сделанных автором на протяжении своего путешествия по различным частям постсоветского пространства.

Первая глава посвящена Москве, историям приезжих мусульман и динамике развития ислама в городах после развала Советского Союза. Через прочтение ряда личных историй, собранных автором, можно ознакомиться с темой трудностей большинства прибывших мусульман с Кавказа и Средней Азии, проблемами их социальной адаптации при ограниченном знании русского языка и в контексте их взаимодействия с другими группами российских мусульман — из Татарстана и Башкирии. Собранные в главе истории демонстрируют парадоксальность коммуни-

таристских принципов, поэтому она может быть интересна специалистам: Доминик Рубин развивает некоторые мифы о близости и сплоченности людей по причине принадлежности к одной и той же религиозной традиции. Автор также приводит личные истории конфликтов, которые возникают между мусульманами внутри собственных семей на фоне разной религиозной принадлежности ее членов. Более того, значительное внимание уделено трудностям совмещения жизни в светском государстве с необходимостью соблюдения религиозных практик, что дает новый интересный материал к теме ислама в современной России.

Вторая глава рассказывает о жизни мусульман из Центральной Азии и поднимает вопрос исламского экстремизма. С целью изучения радикализации приводится теоретическая модель, разработанная российскими муфтиями. Модель в виде идеологического компаса используется для определения степени радикальности мусульман на мировоззренческом спектре от левого к правому крылу с возможностью выбора умеренной позиции посередине. Одновременно с этим глава освещает политическую ситуацию в Узбекистане: автор освещает развернутую в постсоветское время кампанию по борьбе

с радикальным исламом и, обсуждая эту тему со своими информантами, пытается выяснить их отношение к произошедшим событиям и месте, которое религия занимает в их жизни. В этой главе уделяется особое внимание эмоциональному состоянию людей и их личному опыту. Автору удается выяснить, что сегодня мусульмане чувствуют себя безопаснее в собственном государстве и не сталкиваются с притеснениями.

Третья глава посвящена Татарстану. В ней поднимаются вопросы самоидентификации и личной жизни современных мусульман. Для Доминика Рубина Татарстан имеет большое значение, именно здесь автор находит так называемый «российский ислам» в наиболее чистом виде. В главе рассказываются разные истории, в которых одни респонденты считают себя в первую очередь мусульманами, отводя этническую составляющую на второй план, в то время как для других религия остается лишь традицией их нации. Исследуя ислам в Казани и других городах, автор находится в поисках «умеренных мусульман» — тех, кто без проблем встраивается в современную жизнь. Таким образом, предпринимается попытка понять, как происходит функционирование мусульманского сообщества в современных городах, какую роль в нем зани-

мают женщины и какие трудности встречаются им в повседневной жизни.

Последние две главы книги описывают жизнь мусульман в Дагестане и Чечне с их отличительными признаками. Автор уделяет внимание динамике ислама в Чечне при Рамзане Кадырове. Большая часть главы посвящена двум чеченским войнам 1990-х гг. и изменениям, которые последовали в Чечне после них. В этой главе автор отходит от привычного способа повествования — через рассказанные людьми истории, как это было в предыдущих главах. Вместо этого описывается то, как, по мнению Рубина, главе региона удастся одновременно контролировать мусульман внутри Чечни и заставлять бояться власти в Москве, спекулируя на возможности возникновения нового конфликта на территории Кавказа.

В конце книги читателю предлагается интересный материал: Рубину удалось провести уникальное интервью со знаменитым исламским интеллектуалом, Гейдаром Джамалем (1947–2016), описать его идеи и передать рассуждения, посвященные «исламской революции».

Бесспорно сильной стороной книги является авторская манера письма, в которой Доминику Рубину удастся сочетать отдельные личные истории мусульман

с социально-культурными и политическими процессами в обществе. Практически каждая рассказанная история отдельного человека о трудностях совмещения намаза с работой или конфликтах с семьей из-за следования исламу связывается с определенными социальными и политическими процессами, происходящими в обществе на данный момент.

По ходу книги автор добавляет собственные размышления, призванные объяснить произошедшие в обществе исторические и социальные события. Наличие глоссария и карты в конце книги, а также подробное разъяснение отдельных религиозных и/или исторических аспектов, упомянутых в работе, помогают читателю не заблудиться в бесконечной череде историй отдельных мусульман, а также понять причинно-следственные связи между происходящими событиями.

Если говорить о недостатках рассмотренной работы, можно выделить определенную методологическую ловушку, в которую попал автор, используя метод интервью и случайную выборку респондентов. Один из главных плюсов работы заключается в попытке прислушаться к голосам отдельных мусульман, что помогает составить общее мнение об исламе в современной России и на постсоветском про-

странстве через личные истории респондентов. Однако отсутствие ясного принципа выборки делает некоторые выводы спорными.

Например, описание кампании по борьбе с мусульманами в Узбекистане во второй главе объясняется как следствие массовых беспорядков в Андижане (май 2005 г.), где правоохранные органы, пытаясь остановить протест, убили, по разным оценкам, около тысячи человек. Подобное событие, вызвав общественный резонанс, запомнилось значительному количеству граждан как начало гонений на мусульман. Однако несмотря на то, что причины борьбы с мусульманами в Узбекистане — неоднозначная тема в научном сообществе, большинство исследователей все же сходятся в том, что причина строго реализуемой политики по отношению к мусульманам и регулированию ислама связана с серией терактов, которые происходили в Узбекистане до этих событий. История с терактами не получила широкой огласки и осталась неизвестной для большинства граждан.

Автор, опираясь на мнение случайных граждан, в подобных ситуациях приходит к не до конца корректным выводам, из-за чего страдают не только отдельные части ра-

боты, посвященные подобным историям, но и общая картина ислама и жизни мусульман в стране. Исследованию Доминика Рубина не хватает теоретической рамки, опоры на другие научные работы и, возможно, иные источники информации, что позволило бы сформировать более сбалансированную картину происходящих событий. Мнение отдельных людей вносит путаницу в объяснение общественно-политических процессов, из-за чего автор не может прийти к настоящему содержательным выводам относительно современного ислама.

В заключение можно сказать, что данная работа все же очень ценна своим уникальным подходом и материалом: объем времени, проведенного автором во включенном исследовании, позволил ему собрать значительный эмпирический материал о жизни мусульман, который можно использовать в других научных трудах. Работы, посвященные изучению ислама, чаще всего имеют экспертный характер или раскрывают в основном общие тенденции жизни мусульман, в то время как работа Доминика Рубина помогает сформировать хоть и не полностью взвешенное, но многообразное и живое, идущее от первого лица представление о жизни мусульман в современной Рос-

сии. Книга будет интересна как исследователям в виде сборника знаний об исламе в современной России и на постсоветском пространстве, так и энтузиастам, интересующимся актуальными вопросами мусульманского сообщества.

*Бекзод Кобилов*



### Авторы

СЕРГЕЙ АБАШИН — профессор Европейского университета в Санкт-Петербурге (Россия). [sabashin@iea.ras.ru](mailto:sabashin@iea.ras.ru)

МАККА АЛБОГАЧИЕВА — заведующая отделом этнографии Кавказа Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург, Россия). [albmacc@mail.ru](mailto:albmacc@mail.ru)

ИГОРЬ АЛЕКСЕЕВ — доцент Российского государственного гуманитарного университета (Москва, Россия). [ialxyv@gmail.com](mailto:ialxyv@gmail.com)

ДЕНИС АНДРИЯНОВ — магистрант Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). [daandriyanov@edu.hse.ru](mailto:daandriyanov@edu.hse.ru)

ОЛЬГА БЕССМЕРТНАЯ — доцент, старший научный сотрудник Института классического Востока и античности, академический руководитель магистерской программы «Мусульманские миры в России (История и культура)», Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). [obessmertnaya@hse.edu](mailto:obessmertnaya@hse.edu)

АНАСТАСИЯ БРАГИНА — магистрант Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). [abbragina@edu.hse.ru](mailto:abbragina@edu.hse.ru)

ВЛАДИМИР БОБРОВНИКОВ — ведущий научный сотрудник, заведующий Центром Института востоковедения РАН; научный сотрудник Научной лаборатории по анализу и моделированию социальных процессов СПбГУ; профессор Института классического Востока и античности Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). [vladimir\\_bobrovn@ail.ru](mailto:vladimir_bobrovn@ail.ru)

АЛЬФРИД БУСТАНОВ — доцент Амстердамского университета (Нидерланды). [A.Bustanov@uva.nl](mailto:A.Bustanov@uva.nl)

ЮЛИЯ ГУСЕВА — профессор Московского городского педагогического университета (Москва, Россия). [j.guseva@mail.ru](mailto:j.guseva@mail.ru)

ИЛЬДУС ЗАГИДУЛЛИН — старший научный сотрудник Центра исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан (Казань, Россия). [zagik63@mail.ru](mailto:zagik63@mail.ru)



Антон Ихсанов — младший научный сотрудник Института классического Востока и Античности Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). antonx2301@icloud.com

Жанна Касенова — магистрант Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). zhmkasanova@edu.hse.ru

Бекзод Кобиров — магистрант Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). pierrot.youtub@gmail.com

Кирилл Корчагин — ведущий научный сотрудник Института русского языка им. В.В. Виноградова РАН (Москва, Россия). stivendedal@gmail.com

Рональд А. Люкенс-Булл — профессор Факультета социологии, антропологии и уголовного правосудия, Университет Северной Флориды (Джacksonвилл, США). rlukens@unf.edu

Елена Мелкумян — ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН (Москва, Россия). g.kosach@mail.ru

Игорь Панков — исследователь в Международном центре исламских исследований Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург, Россия). pankov@almaqam.ru

Иван Пузырев — аспирант департамента истории НИУ ВШЭ в Санкт-Петербурге (Россия). puzyrev.ivan@yandex.ru

Софья Рагозина — научный сотрудник Института востоковедения РАН (Москва, Россия). sofyaragozina@gmail.com

Ева Рогаар — Университет Амстердама (Нидерланды). evarogaar@gmail.com

Федор Сметанин — младший научный сотрудник научно-исследовательской части Иркутского государственного университета; старший преподаватель кафедры истории и социальной работы Томского государственного университета систем управления и радиоэлектроники (Иркутск, Томск, Россия). f-smetanin@mail.ru

Надежда Тихонова — независимый исследователь. nadezhdatikhonova@yahoo.com

Ксения Трофимова — научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН (Москва, Россия). kptrofimova@gmail.com

Надя Фадиль — профессор Лёвенского католического университета (Нидерланды). Nadia.Fadil@soc.kuleuven.be

Майанти Фернандо — доцент Калифорнийского университета (Санта-Крус, США). mfernanz@ucsc.edu

Дарья Чебанова — магистрант Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). dschebanova@edu.hse.ru

## Авторы

---

Илона Чмилевская — лаборант-исследователь, ученый секретарь Центра исламских рукописей им. Шейха Зейда Института востоковедения РАН; студентка магистратуры по программе «Мусульманские миры в России (история и современность)» НИУ «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). [ilonach1905@mail.ru](mailto:ilonach1905@mail.ru)

Самули Шильке — научный сотрудник Центра современного Востока (Берлин, Германия). [Samuli.Schielke@zmo.de](mailto:Samuli.Schielke@zmo.de)

## Authors

SERGEI ABASHIN — Professor, European University at St. Petersburg (Russia). [sabashin@iea.ras.ru](mailto:sabashin@iea.ras.ru)

MAKKA ALBOGACHIEVA — Head of the Department of Ethnography of the Caucasus at the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) (St. Petersburg, Russia). [albmack@mail.ru](mailto:albmack@mail.ru)

IGOR ALEXEEV — Associated Professor, Russian State University for the Humanities; HSE University (Moscow, Russia). [alekseev.i@rggu.ru](mailto:alekseev.i@rggu.ru)

DENIS ANDRIYANOV — MA student, HSE University (Moscow, Russia). [daandriyanov@edu.hse.ru](mailto:daandriyanov@edu.hse.ru)

ANASTASIA BRAGINA — MA student, HSE University (Moscow, Russia). [abbragina@edu.hse.ru](mailto:abbragina@edu.hse.ru)

VLADIMIR BOBROVNIKOV — Leading Research Fellow and Central Asia and Caucasus Chair at Institute of Oriental studies, Russian Academy of Sciences; Research Fellow of Research Laboratory for Analysis and Modeling of Social Processes, Saint Petersburg State University; Professor at the Institute for Oriental and Classical Studies, HSE University (Saint Petersburg, Moscow, Russia). [vladimir\\_bobrovn@mail.ru](mailto:vladimir_bobrovn@mail.ru)

OLGA BESSMERTNAYA — Associate Professor, Senior Research Fellow at the Institute for Oriental and Classical studies, Academic Director of the Master's Program "Muslim Worlds in Russia (History and Culture)", HSE University (Moscow, Russia). [obessmertnaya@hse.edu](mailto:obessmertnaya@hse.edu)

ALFRID BUSTANOV — Assistant Professor, Amsterdam University (Netherlands). [A.Bustanov@uva.nl](mailto:A.Bustanov@uva.nl)

DARIA CHEBANOVA — MA student, HSE University (Moscow, Russia). [dschebanova@edu.hse.ru](mailto:dschebanova@edu.hse.ru)

ILONA CHMILEVSKAYA — Assistant Research Fellow, Academic Secretary of the Sheikh Zeyd Center of Islamic Manuscripts at Institute of Oriental studies, Russian Academy of Sciences; Student of Master's Program on Muslim Worlds in Russia (History and Culture), HSE University (Moscow, Russia). [ilonach1905@mail.ru](mailto:ilonach1905@mail.ru)

NADIA FADIL — Professor, KU Leuven (Netherlands). [Nadia.Fadil@soc.kuleuven.be](mailto:Nadia.Fadil@soc.kuleuven.be)

MAYANTHI FERNANDO — Associate Professor, University of California (Santa Cruz, USA). [mfernand3@ucsc.edu](mailto:mfernand3@ucsc.edu)

YULIYA GUSEVA — Professor, Moscow City University (Moscow, Russia). [j.guseva@mail.ru](mailto:j.guseva@mail.ru)

ANTON IKHSANOV — Junior Researcher, the Institute for Oriental and Classical Studies, HSE University (Moscow, Russia). [antonx2301@icloud.com](mailto:antonx2301@icloud.com)

## Authors

---

ZHANNA KASENOVA — MA student, HSE University (Moscow, Russia). zhmkasenova@edu.hse.ru

BEKZOD KOBILOV — MA student, HSE University (Moscow, Russia). pierrot.youtub@gmail.com

KIRILL KORCHAGIN — Leading Research Fellow, V.V. Vinogradov Russian Language Institute, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). stivendedal@gmail.com

RONALD A. LUKENS-BULL — Professor, Department of Sociology, Anthropology, and Criminal Justice, University of North Florida (Jacksonville, USA). rlukens@unf.edu

ELENA MELKUMYAN — Leading Research Fellow, Institute of Oriental Studies (Moscow, Russia). g.kosach@mail.ru

IGOR PANKOV — Researcher at the International Center for Islamic Studies, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russia). pankov@almaqam.ru

IVAN PUZYREV — PhD student, HSE University in Saint-Petersburg (Russia). puzyrev.ivan@yandex.ru

SOFYA RAGOZINA — Research Fellow, Institute of Oriental Studies (Moscow, Russia). sofyaragozina@gmail.com

EVA ROGAAR — University of Amsterdam (The Netherlands). evarogaar@gmail.com

SAMULI SCHIELKE — Research Fellow, Zentrum Moderner Orient (Berlin, Germany). Samuli.Schielke@zmo.de

FEDOR SMETANIN — Junior Researcher at the Research Department of Irkutsk State University; Senior Lecturer at the Department of History and Social Work of Tomsk State University of Control Systems and Radioelectronics (Irkutsk, Tomsk, Russia). f-smetanin@mail.ru

NADEZHDA TIKHONOVA — Independent Researcher. nadezhdatikhonova@yahoo.com

KSENIA TROFIMOVA — Research Fellow, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). kptrofimova@gmail.com

ILDUS ZAGIDULLIN — Senior Researcher, the Center for Islamic Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan (Kazan, Russia). zagik63@mail.ru

---

## Аннотации

Ольга Бессмертная. «Переpletенная история» и/или «деколонизация» исторических исследований?

Статья является введением к рубрике данного выпуска ГРЦ «“Переpletенная история”: мусульмане и Другие в России и вовне». Здесь формулируются основания историографического подхода, именуемого «переpletенная история» (entangled history), как их видят автор статьи (она же — составитель рубрики) и авторский коллектив, и рассматривается то новое звучание, которое этот подход приобрел в контексте актуализировавшихся в последнее время призывов к «деколонизации» исторических исследований, особенно в области российских, восточноевропейских и евразийских исследований (REEES). «Переpletенная история» рассматривается как продолжение, но одновременно и альтернатива прямолинейно понятой «деколонизации». Она несет в себе деколонизирующий пафос в том смысле, что вскрывает функции и относительность доминирующих нарративов и деконструирует их. При этом агенты доминирования рассматриваются здесь не в рамках дихотомических конструкций, как нередко видится «деколонизация», а в пространстве многообразия культурных форм и практик, да и сами такие агенты оказываются различными в разных ситуациях. Межкультурные переpletения, коим отводится сквозная роль в истории, предстают гораздо более сложными, чем бинарные «взаимодействия», а исторический контекст — гибким, подвижным и многослойным. Тем самым предлагаемый подход позволяет выпукло выявить историческую динамику изучаемых сообществ, ее многомерность и неоднородность и демонстрирует искусственность поисков «автохтонных», «чистых» исторических состояний. Такое сложное видение истории сохраняет этическое измерение.

Ключевые слова: «переpletенная история», деколонизация, межкультурные переpletения, кросс-культурные исследования, исторический контекст.

Игорь Алексеев. Обращение к истории как метод исламской реформации: Марджани, Рашид Рида и Ибн Халдун

В статье рассматривается проблема восприятия истории в работах двух исламских реформаторов Нового времени — Шихаб ад-Дина Марджани и Мухаммада Рашида Риды, через их интерпретацию идей первого мусульманского теоретика истории Ибн Халдуна. Автор статьи показывает, что исторический аргумент отражает представление исследуемых мыслителей об исламе как самообновляющейся традиции и позволяет реформаторам пересмотреть историю ислама аналогично тому, как исламское право пересматривается и реформируется с помощью иджтихада. Обращение к наследию Ибн Халдуна позволяет, с одной стороны, найти аутентичный исламский источник исторического рационализма, а с другой — установить

связь между исламской исторической традицией и европейской наукой. Благодаря этому появляется возможность анализировать исламскую историю не только с позиций европейской современной науки, но и исходя из методологических оснований, находимых внутри исламской интеллектуальной традиции.

**Ключевые слова:** Шихаб ад-Дин Марджани, Мухаммад Рашид Рида, Ибн Халдун, исламская реформа.

**Антон Ихсанов.** Благочестие, преданность и служение: Молла-Ходжалы Мурат-Берды-оглы и роль его историй о поэтах XVIII в. в процессе формирования туркменской культурной идентичности

Появление туркменской культурной идентичности считается результатом деятельности локальных модернистов, вдохновленных джадидской литературой в начале XX века. Согласно этой позиции, прогрессисты предложили программу единообразной и «механизированной» системы образования, направленной на развитие концепта «нации», обусловленного единством языка и стандартизации смыслов. Некоторые историки подвергли эту позицию критике. Они указывают, что туркмены воспринимали себя как сообщество еще до российского завоевания во второй половине XIX века благодаря единому видению этики и социальных отношений, основанных на религиозных началах. Данная статья анализирует исторические рассказы туркменского муллы Ходжалы Муратберды-оглы, секретаря колониальной администрации Закаспийской области. В своих повествованиях Ходжалы, обращаясь к исламскому агиографическому дискурсу, описывает биографии ключевых персонажей-образцов благочестия, преданности и служения в истории туркменского сообщества. Можем ли мы рассматривать эти рассказы как обоснование этической общности сообщества туркмен? Что было мотивом, побудившим его к публикации этих историй в газетах колониальной администрации? Анализируя контекст деятельности Ходжалы, данная статья приходит к выводу, что в начале XX века туркменские знатоки попытались обобщить знание о самих себе с целью его сохранения и последующей трансляции, развития процесса самоидентификации сообщества. Пользуясь уже существующей инфраструктурой для сохранения и обмена знанием, они публиковали свои тексты, в том числе в колониальной прессе. Востоковеды, работавшие с туркменами, и их ученики анализировали эти тексты, исходя из позитивистского принципа демифологизации, совершая акт перевода из одного смыслового поля (этики) в другое (культуры). Тем самым перевод и методологические поиски, начатые знатоками, были продолжены в последующем, приведя туркменских интеллектуалов к переходу от ортопраксии к модернистской парадигме «национальной культуры» в раннесоветский период.

**Ключевые слова:** туркмены, национальная культура, керамат, ортопраксия, востоковедение, модернизм.

Владимир Бобровников, Илона Чмилевская. Сплетенные нарративы меняющейся мусульманской агиографии: советский юродивый постсоветского Южного Дагестана

На материалах полевых экспедиций авторов 2021–2023 гг. в Южный Дагестан в статье рассматривается появление в мусульманской агиографии постсоветского периода новой фигуры юродивого-чудотворца, отличающейся от доминировавших прежде в культе святых на Восточном Кавказе типов арабов-исламизаторов, мучеников вооруженного джихада, ученых и наставников суфийских братств. Объектом исследования избрана агиография шейха Вагуф-буба Исмаилова (1894–1972) в с. Луткун, прошедшего за последние 30 с небольшим лет путь от малоизвестного святого-аулия до третьего по значению персонажа мусульманской агиографии Южного Дагестана после Кырхляра в Дербенте и Пир-Сулеймана на горе Шалбуздаг. По своим чертам этот тип близок популярным на постсоветском пространстве новым святым разных конфессий: шиитскому Мир-Мовсум-ага, более известному как бакинский «Бескостный святой» Эт-ага (1883–1950), православным блаженным старикам вроде Матроны Московской (1885–1952). Луткунский юродивый еще специально не изучался. В статье предложено «насыщенное описание» двух святых мест Вагуф-буба, рассмотрены особенности паломничества к ним. Основное внимание обращено на сплетенные в его «житии» нарративы — простонародный исламский, суфийский, советский и национальный; разобраны эпистемология, формирование и распространение его культа. Исследование основывается на интервью, эпиграфике, рукописных источниках, фотодокументации, а также блогах Рунета на лезгинском, арабском и русском языках.

**Ключевые слова:** мусульманская агиография, юродивый-аулия, святое место, чудеса-карамат, паломничество, переплетенная история, (пост)советский Южный Дагестан.

Сергей Абашин. Зона молчания, «дело Адылова»: Центральная Азия как советский Другой

В статье социализм в СССР рассматривается как дискурсивный режим и исследуется, как он менялся в позднесоветские годы. Используя в качестве примера историю жизни Ахмаджона Адылова, узбекского руководителя советской аграрной компании, автор делает попытку продемонстрировать, что этот режим совершил в 1980-е годы идеологическую трансформацию, одним из условий которой стала критика центральноазиатского социализма как Другого. Анализируя различные официальные нарративы об успехах и преступлениях Адылова, автор иллюстрирует, как включение Центральной Азии в социалистический проект поддерживало универсальную идею социалистического прогресса. В статье также показывается, как участие в советском проекте модернизации воспринималось в Центральной Азии и как местные элиты использовали терминологию прогресса для переговоров с центром о новых способах преобразования местной экономики и усиления сво-



ей способности принимать решения. Демонстрируется, как ориенталистская критика неадекватности центральноазиатского социализма, в том числе репрессий во время пресловутого «хлопкового дела» 1980-х гг., вызвала идеологический сдвиг в отношении к самому социализму.

**Ключевые слова:** ориентализм, социализм, Центральная Азия, перестройка, хлопковое дело.

**Альфред Бустанов.** Вопреки колониальному архиву: эротическая поэзия ‘Абд ар-Рахима ал-Утыз-Имьяни

Статья посвящена изучению культур сексуальности среди мусульман Внутренней России в XIX–XX вв., а также архивным практикам, оттеснявшим изучение соответствующих текстов в серую зону. В статье разбираются особенности циркуляции эротической поэзии за авторством муджаддидийского шейха ‘Абд ар-Рахима ал-Утыз-Имьяни. Если среди аудитории первой половины XIX века такая поэзия находила понимание, в том числе на уровне чувства юмора и метафорического языка, связывавшего кухню и секс, то к концу XIX в. значение прежних эротических текстов уже не считывалось. В советское время секулярная этика сделала тематику секса в исламе совершенно стыдной и недостойной для исследования. В статье предлагается обзор исламской сексуальности за пределами поэмы ал-Утыз-Имьяни, а в приложении размещен ее критический текст и первый перевод.

**Ключевые слова:** исламская сексуальность, татарские рукописи, ислам в России, архивные практики, советский ориентализм, эротическая поэзия.

**Иван Пузырев.** Временная присяга и коллективное подданство мусульман на пограничье Российской империи в XVIII в.

В статье рассматриваются особенности перехода и правового оформления российского подданства мусульман Западной Сибири и Дагестана. Анализируются сохранившиеся тексты русских присяг на верность и тюркские тексты присяг. Сделан вывод о том, что вплоть до второй трети XVIII в. подданство мусульман на сибирском и кавказском фронтах империи могло иметь временный характер, периодически обновлялось через новые присяги или отменялось и не исключало присяги второй и порой даже третьей державе. В правовом отношении такое подданство и связанные с ним присяги были гибридными.

**Ключевые слова:** присяга, подданство, Западная Сибирь, мусульмане, пограничные линии, бухарцы, кумыки.

**Ильдус Загидуллин.** Реакция мусульман Волго-Уральского региона на проект Гражданского уложения в период революции 1905–1907 гг.

В XIX в. завершилось территориальное формирование Российской империи. В каждом из регионов компактного расселения мусульман имелись

свои особенности в границах применения норм шариата, что обуславливалось принадлежностью мусульман к различным мазхабам, их уровнем общественного развития до присоединения к России и политикой властей. В округе Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС) нормами шариата регулировалось право личного статуса, ряд аспектов которого определялся общеимперскими законами, которыми государство заменило некоторые положения исламской правовой системы. Гражданское уложение, проект которого был завершен к началу XX в., было призвано стать новым этапом в унификации имперского законодательства в этих областях. Как показано в статье, в период Первой русской революции по вопросам обязательности применения норм шариата в сфере семейно-брачных отношений и раздела наследства мнения консервативно-монархических кругов, представленных духовными лицами, купцами и частью представителей других сословных групп, а также светских лиц, придерживающихся либеральных взглядов, и радикальной татарской молодежи, разделяющей политические взгляды эсеров, сошлись. В своих петициях мусульмане высказались за сосредоточение всех религиозных вопросов в компетенции религиозного управления, в том числе вакуфов, что означало их легализацию в округе ОМДС. Требование религиозно-культурной автономии означало также упразднение практики обращения недовольных разделом имущества по нормам шариата в светский суд, в остальных случаях — сохранение действующей модели применения норм шариата, в которой не было места новшествам проекта Гражданского уложения.

**Ключевые слова:** проект Гражданского уложения, петиционная кампания 1905 г., нормы шариата, семейное право, наследственное право, религиозно-культурная автономия округа Духовного собрания, совещания и съезды мусульман 1905–1906 гг.

**Надежда Тихонова.** Переосмысляя религиозный дискурс газеты «Переводчик-Терджиман»

Статья, следуя ревизионистскому подходу последнего десятилетия, предлагает глубже осмыслить характер изменений в российских мусульманских общинах в позднеимперской России через анализ религиозного дискурса двуязычной русско-мусульманской газеты «Переводчик-Терджиман». Эта газета издавалась на двух языках — русском и так называемом общетюркском — с 1883 по 1918 год в Бахчисарае видным российским мусульманским просветителем Исмаилом Гаспринским (1851–1914). Сравнивая русские и тюркские нарративы, автор исследует, как «Терджиман» представлял ислам и российских мусульман для мусульманской и немусульманской аудитории и как это соотносилось с представлениями об их статусе в позднеимперской России. Поскольку в своей аргументации и на русском, и на тюркском языках Гаспринский использовал цитаты из Корана и хадисов, создается впечатление, что редакторы газеты, с одной стороны, стремились говорить на одном языке со своей целевой

аудиторией (мусульманами) и таким образом донести свои взгляды в более понятной форме, а с другой — подчеркивали культурную инаковость мусульман в империи.

**Ключевые слова:** газета «Переводчик-Терджиман», Исмаил Гаспринский, религиозный дискурс, российские мусульмане, позднейшая имперская Россия.

**Рональд Люкенс-Булл.** Между текстом и практикой: некоторые идеи относительно антропологии ислама

Антропология ислама часто сталкивается с проблемами определения того, что именно она изучает: местные практики, универсальные тексты и стандарты практики или нечто иное? В центре внимания находится вопрос, что такое ислам. В данной статье рассматриваются основные тенденции в антропологии ислама, а затем — перспективы развития данного исследовательского направления. Затрагиваются вопросы, связанные с ориентализмом, парадигмой «больших и малых традиций», теоретические рассуждения дополняются реальными кейсами.

**Ключевые слова:** антропология ислама, большие и малые традиции, ориентализм.

**Самули Шильке.** Переосмысливая антропологию ислама: как соотнести большие схемы и повседневность

Все больше антропологических исследований обращается к изучению ислама как дискурсивной традиции, которая описывает попытки мусульман жить благочестивой и нравственной жизнью, аффекты и эмоции, которые они испытывают, и вызовы, которые они бросают либеральной светской идеологии. Хотя этот поворот и дал направление ряду новаторских исследований, он, как представляется, не позволяет ответить на некоторые ключевые вопросы, касающиеся повседневной религиозной и нравственной практики, в частности, противоречивости и жизни простых людей, которые никогда не укладываются в рамки одной традиции. Одним словом, в антропологии ислама слишком много ислама. Чтобы объяснить сложности повседневности и перфекционистские идеалы хорошей жизни, общества и себя, которые формулируют мусульмане, автор утверждает, что нам, возможно, придется меньше говорить о традициях, дискурсах и власти и больше — об экзистенциальных и прагматических чувствах, связанных с жизнью в сложном и часто тревожном мире. Расширив фокус нашего внимания на проблемы, практику и опыт повседневной жизни в ее различных проявлениях, мы в конечном счете сможем лучше понять значение в ней такой большой схемы, как ислам.

**Ключевые слова:** антропология, ислам, дискурсивная традиция, секуляризм, повседневность.

**Надя Фадиль, Майанти Фернандо.** Открывая заново мусульманскую «повседневность». Заметки об антропологическом расколе

В данной статье представлен критический анализ недавних призывов антропологов сосредоточиться на так называемом «повседневном исламе». Авторы рассматривают эту новую тенденцию, имея в виду два противоречия, характерные для антропологии: во-первых, это ее двойная приверженность одновременно и гетерогенности и единству человеческих обществ и, во-вторых, ее двойное требование исследовать и доминирующие социальные структуры, и сопротивление им со стороны индивидов. Авторы утверждают, что концепция повседневного ислама подчеркивает одну из сторон этих парадигмальных дискуссий, выделяя универсальность человека и акцентируя внимание на противостоянии нормам. Далее рассматривается различие, проводимое в литературе между «обычными мусульманами» и мусульманами-салафитами. Авторы предполагают, что акцент на повседневном исламе ставит под сомнение онтологическую реальность тех, кого относят к мусульманам-салафитам, и обесценивает этнографическое исследование ультраортодоксального ислама. Хотя на первый взгляд исследования повседневного ислама пытаются расширить поле антропологии ислама, на самом деле они ограничивают это поле, сужая подлинный объект антропологического исследования.

**Ключевые слова:** повседневный ислам, антропология религии, этика, инаковость, салафизм.

ЕВА РОГААР, СОФЬЯ РАГОЗИНА. Политика идентичности в отношении новообращенных мусульман в России: доминирующий политический и медийный дискурс и самопрезентация

Данная статья посвящена феномену обращения в ислам в России, а также формируемым вокруг него дискурсам. Авторы рассматривают контекст появления данного феномена в 1990-е гг. и прослеживают динамику формирования образа новообращенных мусульман как «опасных», а также выявляют причины востребованности дискурса секьюритизации. С использованием инструментов корпусной лингвистики описываются некоторые языковые стратегии, формирующие доминирующий дискурс о мусульманских неофитах в России. Наконец, опираясь на ряд интервью с новообращенными российскими мусульманами, взятых в 2010–2014 гг., авторы анализируют, какое влияние доминирующий дискурс об исламе оказывает на самопрезентацию новообращенных мусульман и как выстраивается их стратегия деполитизации религиозной идентичности.

**Ключевые слова:** ислам в России, неофиты, ислам в СМИ, идентичность.

ФЕДОР СМЕТАНИН. Производство «исламского» как маркер границ «чужого» пространства в городских нарративах (на примере Иркутска)

В статье рассматриваются практики маркирования городского пространства как «исламского» мусульманами и немусульманами. Цель исследования — проверить гипотезу о том, что «религиозные» пространства воспринимаются горожанами как формирующие ситуацию пограничья

между «своим» и «чужим» городом, причем представление об этой границе поддерживается как мусульманами, так и немусульманами. Предполагается, что маркирование территории как «исламской» провоцирует символические конфликты за «право на город». Принадлежность к исламу рассматривается местными жителями как маркер экспансивного «чужого» пространства, обладающего способностью трансформировать окружающие территории в себе подобные. В городских нарративах фактор принадлежности к исламу приводит к возникновению конкуренции между различными городскими субъектами. Например — между представителями мусульманских сообществ и жильцами близлежащих к религиозным объектам или «мигрантской» инфраструктуре, также нередко маркируемой как «религиозная», домов. Исследование построено на полуструктурированных интервью и наблюдениях на территории иркутской мечети и в прилегающих районах. Установлено, что, производя религиозное пространство, мусульманские активисты, мигранты и «коренные» мусульмане маркируют городские объекты как исламские. Они помещают рекламные вывески с религиозными символами и арабскими надписями, включают звуковые эффекты, меняют стиль зданий со светского на исламский и т.д. Эти соображения, в свою очередь, легитимируют для мусульманских активистов «право на город», выражающееся в данном случае в установлении новых правил в виде религиозной этики для всех включенных в контекст данного пространства акторов — мусульман и немусульман.

Ключевые слова: ислам, городское пространство, мусульманские лидеры, мечеть, миграция.

Игорь Панков. Антропология религиозной организации: пример прихода мечети «Ихлас» в Татарстане

Внедрение в организации принципов открытости и инклюзивности помогает добиваться значительных успехов в реализации долгосрочной стратегии и повышает эффективность бизнеса. Каким же образом в организациях происходит формирование культуры с такими ценностными характеристиками? В этой связи интересен опыт команды сподвижников Инсаф-хазрата, имам-хатыба (руководителя) районной мечети «Ихлас» (искренность) г. Набережные Челны, основанной в 2002 г. Ценностные ориентиры лидеров махалли (общины) послужили основой для сплочения религиозного сообщества и создания корпоративной культуры с элементами, характерными для эффективных инновационных рыночных компаний. В новых условиях, с использованием современных средств коммуникации и социальных сетей, мечеть быстрыми темпами приобрела статус духовного, социального и культурного центра, выйдя за локальные рамки. В настоящей статье представлены результаты этнографии религиозной организации прихода мечети «Ихлас» в концептуальных рамках теории организационной культуры Э. Шейна. Дешифровку феномена организационной культуры по Шейну следует осуществлять качественными «медленными» ме-

тодами исследования в три этапа, соответствующие трем уровням модели формирования культуры организации: артефакты, провозглашаемые ценности и базовые представления. В фокусе внимания данной работы лишь небольшая часть элементов корпоративной культуры прихода мечети «Их-лас». По ним мы можем соотнести культуру этой организации преимущественно с «зеленым» идеальным типом в соответствии с типологией спиральной теории развития К. Грейвза.

**Ключевые слова:** корпоративная культура, приход, махалля, имам-хатыб, Республика Татарстан, этнография организации.

**Макка Албогачиева.** Тебя любя, себя творю: из опыта суфийских практик ингушских женщин

В статье рассматриваются религиозные практики ингушских женщин, являющихся адептами чеченского шейха кадирийского тариката Кунта-хаджи Кишиева. В фокусе внимания — кадирийский ритуал громкого радения (зикр джахр), практикуемый ингушскими женщинами с конца XIX в. Указанный зикр характерен для женщин Чечни, Дагестана и Грузии, где живут адепты Кунта-хаджи Кишиева. Но в данной статье рассматриваются только религиозные практики ингушских женщин. Автор не ставил целью сравнительный анализ, так как для этого нужно проводить полевые исследования ввиду отсутствия опубликованных работ по указанной теме. Цель данной статьи — ввести в научный оборот сведения, касающиеся ритуальной практики зикра, собранные в ходе полевых исследований. Подробное их описание позволит исследователям изучать различные аспекты духовной жизни ингушских женщин и делать всесторонний анализ этой религиозной практики. Авторы показали, в какой исторический период и под чьим влиянием женщины получили возможность участвовать в ритуалах громкого зикра, как женщины приходят в религиозное братство, каковы причины и мотивы, движущие женщинами в поисках душевного равновесия, возрастной и социальный состав участниц ритуала. Рассмотрено, какие практики были характерны для ингушских женщин в конце XIX и начале XX в., как политические процессы влияли на женскую религиозную активность, связанную с ритуалом зикра. Отражение данной темы в таком ключе не только позволяет увидеть те изменения, которые произошли в религиозной жизни женских суфийских групп Ингушетии, но и показывает, какое значение в жизни общества и самих участниц имели и имеют современные религиозные практики громкого зикра. В заключении отмечается, как повлиял процесс реисламизации последних лет на возрастной и численный состав участниц суфийских практик. Это приводит к неутешительным прогнозам, связанным с бытованием этого ритуала в ингушском обществе: если не изменится отношение к женским религиозным практикам, возможно, в ближайшие годы они перестанут существовать. В статье использованы современные методы историко-этнологического описания, необходимые для подробного рассмотрения и фиксации региональных особенностей ритуальных практик ингушских женщин.

**Ключевые слова:** женщина, ингушка, суфии, тарикат, мюрид, зикр, ритуал, обряд.

**Софья Рагозина.** Как обсуждается политика в исламском виртуальном пространстве? Особенности медиапотребления российских мусульман

В данной статье на материале наиболее востребованных среди российских мусульман соцсетей автор выявляет основные темы обсуждения политики мусульманского онлайн-сообщества. Рассмотренный материал позволил выдвинуть предположение о двойственном характере такой коммуникации. Первая группа дискурсивных стратегий связана с артикуляцией конкретных ценностей в ходе обсуждения политических событий, например: идеи социальной справедливости, антиглобализм. Вторая дискурсивная стратегия связана с выстраиванием электронного сообщества вокруг отдельных исламских активистов. На примере отдельных русскоязычных салафитских блогеров описывается ситуация, когда сама политическая биография становится символическим капиталом, привлекающим подписчиков, что не требует дополнительной вербализации.

**Ключевые слова:** ислам и медиа, ислам в России, салафизм, цифровая антропология.

**Софья Рагозина.** От радости совместного академического чтения к чуткому сообществу. Книжный коллоквиум «Читая ислам, понимая мусульман»

Этот текст представляет собой рефлекссию по поводу стартовавшего в сентябре 2022 г. книжного коллоквиума «Читая ислам, понимая мусульман». Через призму прошедших 10 семинаров предпринимается попытка оценить вклад состоявшихся обсуждений по отдельности и всего проекта в целом в развитие современного знания об исламе в России, а также понять, что важнее всего для развития сообщества ученых, так или иначе затрагивающих в своих исследованиях ислам или мусульман. Обсуждается методологическая ценность обсуждения концепций социологии и антропологии ислама.

**Ключевые слова:** социология ислама, антропология ислама, ислам в России, исламоведение, ридинг-группы.

**Денис Андриянов, Анастасия Брагина, Жанна Касенова, Дарья Чебанова.** Как изучать мусульманскую идентичность в современном мире? О социологии ислама Дитриха Юнга

Статья посвящена анализу подхода Дитриха Юнга к социологии ислама. В фокусе внимания оказываются две фундаментальные работы под кураторством Юнга, на примере которых рассматривается теоретическая модель социолога и импликации, которые она накладывает на исследования, существующие в ее рамке. Авторами анализируется внутренняя гомогенность и согласованность выстраиваемой Юнгом теоретической модели. Основным аргументом авторов является факт несовпадения теоретиче-



ской модели Юнга с эпистемологически-методологическими основаниями каждого исследования, включенного в монографии и другие коллективные труды Дитриха Юнга. Это, в свою очередь, демонстрируется анализом методологических рамок статей, включенных в монографию *Muslim Subjectivities in Global Modernity*.

**Ключевые слова:** Дитрих Юнг, идентичность, субъектность, мусульманский мир, модерность, ислам.

Кирилл Корчагин. Мусульманская субъективность и модерность: между социологией и историей идей

В статье на материале нескольких работ, посвященных вопросу о мусульманской субъективности, рассматриваются два подхода к исследованиям в этой области. Первый подход предполагает использование методологии истории идей, в то время как второй обращается к методам социологии и антропологии. В первом случае внимание исследователей сосредоточено на текстах и дискурсах, из которых — при помощи определенных герменевтических процедур — извлекается знание о том, как конструируется субъективность. Во втором случае речь идет о социальных практиках и взаимодействиях и об их формирующем влиянии на субъективность. Оба подхода при этом имеют общую интеллектуальную генеалогию и могут быть возведены к размышлениям Мишеля Фуко о двойственной структуре субъекта, который одновременно сам конструирует себя и конституируется извне властью.

**Ключевые слова:** мусульманская субъективность, история идей, глобальная модерность, множественные модерности.

Юлия Гусева. Религия, ресурс и государство: размышления над книгой Рената Беккина «Люди в верности надежные...». Татарские муфтияты и государство в России (XVIII–XXI века)»

В статье обсуждаются основные положения методологического подхода к изучению государственно-религиозных отношений, предложенного в монографии Рената Беккина «Люди в верности надежные...». Татарские муфтияты и государство в России (XVIII–XXI века)». В рамках этого концепта институт муфтиятов и мусульманские организации препарируются как элементы системы российских государственно-исламских отношений с опорой на постулаты экономики религии и неоинституциональной экономики, демонстрируется возможность применения этих теорий для описания функционирования религиозных институтов в обществах, где неформальные правила играют существенную роль. Критический анализ языка предложенной политэкономии для описания государственно-исламских отношений демонстрирует ценность его эвристического потенциала, который, однако, не может быть признан универсальным и достаточным для социального прогнозирования в религиозной сфере. Ограничения проистекают, прежде всего, из лимитированного учета интересов и ресурсов как рели-

гиозных организаций, так и верующих, недостаточного обоснования возможности применения рыночной модели к российским государственно-религиозным взаимодействиям в прошлом и настоящем, отсутствия общей характеристики политэкономической системы.

**Ключевые слова:** экономика религии, неинституциональная экономика, муфтият, Духовное управление мусульман, государственно-исламские отношения, государственно-религиозные отношения.

## About the Journal

STATE, RELIGION AND CHURCH  
in Russia and Worldwide

# 3/4(41) 2023

Established in 1968.

Academic peer-reviewed journal devoted to the interdisciplinary scientific study of religion.

The journal is published quarterly under the aegis of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.

Indexed in *Scopus*, *Web of Science* and *ATLA Religion Database*.

Address:

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration  
Editorial office of the journal "State, Religion and Church in Russia and Worldwide"

84, Vernadskogo pr.

119606 Moscow. Russia

E-mail: religion@ranepa.ru

Web-site: <https://religion.ranepa.ru/home/>

EDITORIAL STAFF: Dmitry Uzlaner (Editor-in-Chief), Alexander Agadjanian, Alexander Kyrlezhev, Sofya Ragozina, Sergey Goryunov.

EDITORIAL BOARD: Alexey Appolonov, Alexey Beglov, Nadezhda Beliakova, Vladimir Bobrovnikov, Olga Vasil'eva, Galina Vdovina, Alexander Verkhovsky, Victor Garadja, Gasan Guseinov, Ivan Davydov, Veronika Kravchuk, Remir Lopatkin, Roman Lunkin, Vladimir Malyavin, Alexander Pavlov, Alexander Panchenko, Vasiliy Pinkevitch, Evgeniy Rashkovsky, Roman Svetlov, Nikolai Shaburov, Mikhail Smirnov, Evgenia Tokareva, Marianna Shachnovich, Alexey Yudin.

INTERNATIONAL COUNCIL: Renat Bekkin (Sweden), Mirko Blagojević (Serbia), Rajeev Bhargava (India), Jean-Paul Willaime (France), Vasilios Makrides (Germany), Adrian Pubst (UK), Jonathan Sutton (UK), Eugenia Fediakova (Chile), Alexander Filonenko (Ukraine), David Chidester (South Africa), Chrissy Stroop (USA).

ГОСУДАРСТВО  
РЕЛИГИЯ  
ЦЕРКОВЬ  
в России и за рубежом

**3/4**<sup>2023</sup>  
[41]

Учредитель:  
Российская академия народного хозяйства  
и государственной службы при Президенте РФ

ISSN 2073-7203 (PRINT), 2073-7211 (ONLINE)  
В системе РИНЦ № 09-04 / 09-16

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84  
Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России  
и за рубежом»

E-mail: religion@ranepa.ru

Подписано в печать  
Формат 70×100/16  
Тираж 400 экз. Усл. печ. л. 23,2  
Изд. № 884. Заказ № 884

Отпечатано в типографии  
119571, Москва, пр-т Вернадского, 82-84

I S S N 2 0 7 3 - 7 2 0 3



9 772073 720000