

Journal for Studies of Islam
and Muslim Societies



Журнал исследований ислама
и мусульманских обществ



Mardjani Foundation



AL MAQAM Foundation for Development
of Humanities and Cultural Projects

EDITOR-IN-CHIEF:

Igor Alexeev, HSE University, Moscow and Mardjani Foundation

MANAGING EDITOR:

Sofya Ragozina, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences

EXECUTIVE SECRETARY:

Iлона Chmilevskaya, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences

EDITORIAL BOARD:

Pavel Basharin, Russian State University for the Humanities

Vladimir Bobrovnikov, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences

Tatiana Anikeeva, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences

Olga Bessmartnaya, HSE University, Moscow

Danis Garaev, Kazan Branch, Federal Research Center of Psychological and Interdisciplinary Research

Ilshat Gimadiev, Kazan Federal University

Ilshat Saetov, School for Advanced Studies in the Social Sciences (EHESS), Paris

Ilya Zaytsev, State Museum of Oriental Art

Islam Zaripov, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences

Timur Koraeв, Institute of Asian and African Countries at Moscow State University

Andrey Korotayev, HSE University, Moscow

Tatyana Kotyukova, Institute of World History, Russian Academy of Sciences

Göran Larsson, University of Gothenburg (Sweden)

Anna Matochkina, Saint-Petersburg State University

James Meyer, University of Montana (USA)

Ilnur Minnullin, Institute of History at Tatarstan Academy of Sciences

Igor Pankov, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences

Guzel Sabirova, Sociological Institute, Russian Academy of Sciences

Irina Tsaregorodtseva, HSE University, Moscow

Renat Shaikhutdinov, University of Florida (USA)

Shamil Shikhaliyev, Institute of Iranian Studies, Austrian Academy of Sciences

Pavel Shlykov, Institute of Asian and African Countries at Moscow State University

Akhmet Yarlykapov, Moscow State Institute of International Relations

ADVISORY BOARD:

Sergey Abashin, European University in Saint-Petersburg

Vyacheslav Belokrenitsky, Institute of Oriental Studies at Russian Academy of Sciences

Vasily Kuznetsov, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences

Ahmet Kuru, University of San-Diego (USA)

Magnus Marsden, University of Sussex (UK)

Rafik Mukhametshin, Russian Islamic Institute, Kazan

Vitaliy Naumkin, Institute of Oriental Studies at Russian Academy of Sciences

Agata S. Nalborczyk, University of Warsaw (Poland)

Leonid Syukiyaynen, HSE University, Moscow

Uli Shamiloglu, Nazarbayev University, Astana



Islamology

Journal
for Studies of Islam
and Muslim Societies

ISSN 2541–884X

Correctors: P. Kalashnik, S. Porfirieva

Design: A. Ostrovskaya, E. Kagarov

Make-up: N. Kildisheva

Signed in the press on 8.12.24.

Format 70×100/16.

PUBLISHER:

The Mardjani Foundation for the Support and Development of Research and Cultural Programs
69, Vavilova street, Moscow, Russia, 117997

WWW.MARDJANI.RU

e-mail: paper@islamology.in

Journal's website: [HTTP://ISLA MOLOGY.IN](http://ISLA MOLOGY.IN)

The editors do not provide reference information.

The editors are not responsible for the accuracy of the information published in advertisements. Advertised goods and services subject to mandatory certification.

Full-text reprint of materials published in the journal Islamology, as well as on the website www.islamology.in is allowed only with the permission of the editorial staff. Citing of materials is welcomed.

© The Mardjani Foundation for the Support and Development of Research and Cultural Programs



Mardjani Foundation



AL MAQAM Foundation for Development of Humanities and Culture Programs

Главный редактор

Игорь Алексеев, Фонд Марджани, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»

Ответственный редактор

Софья Рагозина, Институт востоковедения РАН

Ответственный секретарь:

Илона Чмилевская, Институт востоковедения РАН

Редакционная коллегия:

Павел Башарин, Российский государственный гуманитарный университет

Владимир Бобровников, Институт востоковедения РАН

Татьяна Аникеева, Институт востоковедения РАН

Ольга Бессмертная, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва

Данис Гараев, Казанский филиал Федерального научного центра психологических и междисциплинарных исследований

Ильшат Гимадеев, Казанский федеральный университет

Илья Зайцев, Государственный музей Востока, Москва

Ислам Зарипов, Институт востоковедения РАН

Тимур Кораев, Институт стран Азии и Африки МГУ

Андрей Коротаев, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва

Ильшат Саатов, Высшая школа социальных наук (EHSS), Париж

Татьяна Котюкова, Институт всеобщей истории РАН

Йоран Ларссон, Университет Гетеборга (Швеция)

Анна Маточкина, Санкт-Петербургский государственный университет

Джеймс Мейер, Университет Монтаны (США)

Ильнур Миннуллин, Институт истории им.Ш.Марджани АН РТ

Игорь Панков, Институт востоковедения РАН

Гюзель Сабирова, Социологический институт РАН, Санкт-Петербург

Ирина Царегородцева, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»

Ренат Шайхутдинов, Университет Флориды (США)

Шамиль Шихалиев, Институт иранистики австрийской академии наук, Вена

Павел Шлыков, Институт стран Азии и Африки МГУ

Ахмет Ярлыкапов, МГИМО(У)

Редакционный совет:

Сергей Абашин, Европейский университет в Санкт-Петербурге

Вячеслав Белокреницкий, Институт востоковедения РАН

Ахмет Куру, Университет Сан-Диего (США)

Василий Кузнецов, Институт востоковедения РАН

Магнус Марсден, Университет Сассекса (Великобритания)

Рафик Мухаметшин, Российский исламский институт

Виталий Наумкин, Институт востоковедения РАН

Агата Налборчик, Университет Варшавы (Польша)

Леонид Сюкияйнен, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»

Юлай Шамильоглу, Назарбаев Университет, Астана



Islamology

ISSN 2541–884X

Журнал
исследований ислама
и мусульманских обществ

Корректоры: П. Калашник, С. Порфирьева

Дизайн: А. Островская, Э. Кагаров

Верстка: Н. Кильдишевой

Подписан в печать: 8.12.2024.

Формат 70×100/16.

Учредитель:

Фонд поддержки и развития научных и культурных программ имени Ш. Марджани

Адрес: 117997, г. Москва, ул. Вавилова, д. 69.

WWW.MARDJANI.RU

e-mail: paper@islamology.in

Веб-сайт журнала: HTTP://ISLA MOLOGY.IN

Редакция не предоставляет справочной информации.

Редакция не несет ответственности за достоверность информации, опубликованной в рекламных объявлениях.

Рекламируемые товары и услуги подлежат обязательной сертификации.

Полнотекстовая перепечатка материалов, опубликованных в журнале Islamology, а также на сайте www.islamology.in допускается только с разрешения редакции.

Цитирование материалов — приветствуется.

© Фонд поддержки и развития научных и культурных программ имени Ш. Марджани



Фонд Марджани



АЛЬ-МАКАМ

CONTENTS

Topic of the issue



- 6 *Nadezhda Ye. Tikhonova*. “Kadets in turban and skullcap”: muslims in the field of public policy of the Russian Empire in 1905–1907
- 24 *Ilon A. Chmilevskaya, Shamil Sh. Shikhaliev*. Reformism in sufi tradition? Intellectual pursuits of Nazir Ad-Durgili Altuni (1891–1935)
- 39  *Sofya A. Ragozina*. “I will make you a successful muslim”: the role of online coaching in shaping neoliberal subjects in Russia
- 54 *Fabio Vicini, Lili Di Puppo*. Rethinking the anthropological enterprise in light of muslim ontologies: secular vestiges, spiritual epistemologies, vertical knowledge

Reviews

- 73 *Erik M. Seitov*. “No city without a saint, no village without a righteous man”. Overview of the holy places of Indonesia based on the book *Saint Bandits of Java*
- 83 *Oleg Pyrsikov*. Akyol m. (2021). Why, as a muslim, I defend liberty. Washington: Cato institute, 2021. 188 p.
- 88 *Nikita A. Kharchuk*. El-bassiouny, N., Amin, A., Wilson, j. a. j. (2023) What makes a balanced leader?: an islamic perspective. De gruyter

СОДЕРЖАНИЕ

Статьи

- 6 **Надежда Е. Тихонова.** «Кадеты в табатейках»: мусульмане и Конституционно-демократическая партия в годы революции (1905–1907)
- 24 **Илона А. Чмилевская, Шамиль Ш. Шихалиев.** Суфий-реформатор? Интеллектуальные поиски Назира ад-Дургили Алтуни (1891–1935)
- 39 **Софья А. Рагозина.** “Я сделаю тебя успешным мусульманином”: онлайн-коучинг в России и формирование нового исламского благочестия
- 54 **Фабио Вичини, Лили ди Пуппо.** Переосмысление антропологической деятельности в свете мусульманских онтологий. Руины светского, духовные эпистемологии, вертикальное знание

Обзоры и рецензии

- 73 **Эрик М. Сеитов.** «Не стоит город без святого, селение — без праведника». Обзор святых мест Индонезии по материалам книги *Saint bands of Java*
- 83 **Олег Пырсигов.** Akyol, M. «Why, as a Muslim, I Defend Liberty»). Washington: Cato Institute, 2021. 188 p.
- 88 **Никита А. Харчук.** El-Bassiouny, N., Amin, A., Wilson, J.A.J. (2023) What Makes a Balanced Leader?: An Islamic Perspective. De Gruyter.

«КАДЕТЫ В ЧАЛМЕ И ТЮБЕТЕЙКЕ»: МУСУЛЬМАНЕ В ПОЛЕ ПУБЛИЧНОЙ ПОЛИТИКИ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В 1905–1907 ГГ.

**Надежда
Евгеньевна
Тихонова**

nadezhdatikhonova@yahoo.com

Политическая активизация российских мусульман в 1905–1907 гг. не раз становилась предметом научных трудов за последние 30 лет. Несмотря на широкую осведомленность этого вопроса, исследователи в основном фокусируются на динамике внутри мусульманского сообщества или думской деятельности мусульман. В настоящей работе предпринимается попытка рассмотреть этот процесс в широком имперском контексте посредством дискурс-анализа релевантных материалов.

Как известно, в Российской империи не сложилось гомогенной системы управления сословным, поликонфессиональным населением. Период Первой русской революции 1905–1907 гг. показал, что поле публичной политики ввиду сложившейся системы обнаружило существование как минимум двух связанных, но разнонаправленных тенденций, включающих борьбу за социально-политические и национальные права. Представители национальных движений, которым был по своей сути Иттифак, оказались на перепутье этих тенденций, попытавшись совместить их в своих программах. В национальном вопросе программа Иттифака отражала существовавшую систему управления: партия выступала за сохранение, но значительное расширение частичной автономии, которой мусульмане обладали и в предшествующий период. Новым в их требованиях было стремление улучшить условия социальной мобильности мусульман за счет получения доступа более широкого круга лиц, не принадлежащих к числу старых религиозных элит, к непосредственному управлению мусульманским населением. В свою очередь, борьба новых и старых мусульманских элит требовала устранения сословных ограничений, что было переходом от требований национальных к социально-политическим. Таким образом, происходило сближение интересов национальных групп с позицией общероссийских политических партий, в частности кадетов, которые боролись за переустройство сословного общества в гражданско-правовое и были заинтересованы в поддержке как можно более широких масс населения, в том числе национальных меньшинств. Однако уже «Третьеиюньский переворот» заметно пошатнул политический блок кадетов с мусульманами, значительно урезав представительство обеих групп в Государственной думе 3–4-го созывов путем введения нового избирательного закона.

Ключевые слова: Российские мусульмане, Всероссийский мусульманский союз (Иттифак), Конституционно-демократическая партия (кадеты), Государственная дума.

**Надежда Евгеньевна
Тихонова**

кандидат исторических наук,
независимый исследователь,

“KADETS IN TURBAN AND SKULLCAP”: MUSLIMS IN THE FIELD OF PUBLIC POLICY OF THE RUSSIAN EMPIRE IN 1905–1907

Nadezhda Ye. Tikhonova

The study of Muslim political activism in 1905–1907 in Russia has been a fruitful topic of research in the last 30 years. However, the scholars are generally focused on intra-Muslim dynamics or Duma activities of Muslims. The present study attempts to contextualize this process in a broad imperial context through discourse analysis of relevant materials.

There was not a homogeneous system of governing an estate-based, multi-confessional population of late-imperial Russia. Given this system, the field of public politics in the scope of the First Russian revolution (1905–1907) revealed the existence of at least two related but heterogeneous tendencies, which included the struggle for socio-political and national rights. The representatives of the national movements, such as Ittifaq, were seeking to combine these tendencies in their programs. On the national question, Ittifaq's program reflected the existing system of governance, advocating the preservation but substantial expansion of the partial autonomy that Muslims had already enjoyed in the previous period. What was new in their demands was the desire to broaden the conditions of social mobility for a wider range of Muslims by granting them the access to power of governing the Muslim population. In turn, the struggle between the «new» and «old» Muslim elites implied the elimination of estates restrictions. These demands were out of the national field but of socio-political one. Thus, there was a common interest between national groups and all-Russian political parties (in particular, the Kadets), which struggled to restructure the imperial political system from an estate-based to a civil society and needed the broadest possible body of electors, including national minorities. However, «Coup of June 1907» questioned the political union of the Kadets with the Muslims, significantly reducing the representation of both groups in the 3rd–4th State Dumas by introducing a new electoral law.

**Nadezhda Ye.
Tikhonova**

PhD, Independent
Researcher,
nadezhdatikhonova@
yahoo.com

Key words: Russian Muslims, all-Russian Muslim Union (Ittifaq), Party of People's Freedom (Kadets), State Duma.

ВВЕДЕНИЕ

Название статьи «Кадеты в чаалме и тубетейке»¹, содержащее цитату из татарской большевистской газеты «Урал» с характеристикой лидеров Всероссийского мусульманского союза (тюрк. «Бютюн Русия мусулманларнын иттифагы», далее — Итти-фак), было выбрано не случайно. В нем, на наш взгляд, емко описана атмосфера публичной политики в Российской империи периода 1905–1907 гг., в рамках которой сосуществовало как минимум два взаимно пересекающихся поля: социально-политическое и национальное. В первом из них происходила политическая борьба за изменение существующего государственного строя и гонка за избирателей между политическими партиями *per se*: либералами, монархистами, социалистами и т.д. Для национального же поля был характерен созыв съездов и создание политических союзов по этноконфессиональному принципу, выдвигавших свои узконаправленные национально-культурные требования².

Так, например, в марте 1905 г. в Вильне на съезде еврейских общественных деятелей был создан «Союз для достижения полноправия еврейского народа в России». В этот период также проходили съезды литовцев (21–22 ноября 1905 г., Вильна), эстонцев (27–29 ноября 1905 г., Юрьев), всеукраинский съезд (июнь 1905 г., Полтава) и т.д. (см., например: Общественное движение в России в начале XX в. СПб., 1911). Представители мусульман не стали исключением в этом всеобщем движении, однако первые два съезда мусульман в августе 1905 г. и январе 1906 г. прошли неофициально: «Ввиду того, что каждой народности правительство разрешало съезжаться и обсуждать свои интересы, и мусульмане обратились было за разрешением, но получили решительный отказ» (Всероссийский мусульманский союз. Устав Всероссийского мусульманского союза..., 1906, с. 5).

«Время это было моментом разгара всевозможных реформ и освободительного движения», — писал один из лидеров российских мусульман Муса Бигиев о 1904 г., говоря о предыстории зарождения Иттифака во введении к его официальному уставу (Всероссийский мусульманский союз. Устав Всероссийского мусульманского союза..., 1906, с. 1). Если следовать логике М. Бигиева, которая во многом совпадает с ходом рассуждения его современников и очевидцев событий, то формирование общественных движений в России было инспирировано общим ходом Русско-японской войны и проведением ряда либеральных реформ «сверху». В частности, в подобном ключе предреволюционный период был охарактеризован и в российской мусульманской газете «Переводчик-Терджиман»³: «Читатели наши знают, что в 1903 году воспоследовал Высочайший Манифест, прочно установивший идею веротерпимости. Указ 12 декабря 1904 г., развив эту великую идею, всемилостейше предначертал многие другие реформы, указанные жизнью» («Важное время», 1905).

Однако главным триггером для активизации непосредственно мусульманской политической жизни, по словам М. Бигиева, стало задержание в Стамбуле в августе 1904 г. си-

1. Именно так татарская большевистская газета «Урал» в 1905 г. охарактеризовала представителей Всероссийского союза мусульман, избравшихся в I Думу в блоке с кадетами (цит. по: Ибрагимов, 1926, с. 161).

2. Платформой, на которой эти поля пересекались и активно взаимодействовали, была Государственная дума. Так, многие представители мусульманской фракции Госдумы I и II созывов состояли в Конституционно-демократической партии и занимали депутатские места между кадетами и Польским колом (подробнее см.: Усманова, 1999).

3. Мусульманская газета «Переводчик-Терджиман» выходила с 1883 по 1918 г. в Бахчисарае. И. Гаспринский — мусульманский просветитель — возглавлял газету до 1914 г., затем она перешла по наследству его старшему сыну Рефату. «Переводчик-Терджиман» издавался параллельными текстами на двух языках: русском и «общетюркском»; это и определило название газеты. «Терджиман» был центральной информационной платформой для обсуждения мусульманского вопроса в Российской империи, другие частные мусульманские периодические издания не могли составить ему конкуренцию до 1905 г.

бирского кадия и публициста Абдурашида Ибрагимова по указанию российского правительства. Это событие, а также последующее конвоирование кадия в Одессу обеспокоило российских мусульманских активистов. Благодаря посредничеству товарищей А. Ибрагимова вскоре был освобожден.

После выхода из-под ареста в сентябре 1904 г. А. Ибрагимов отправился в Санкт-Петербург, где провел ряд встреч с лидерами освободительного движения — вероятно, с лидерами земского движения, впоследствии основавшими Конституционно-демократическую партию, или Партию народной свободы (далее — кадеты). Затем уже в Москве он встретился с одним из видных представителей земцев и будущим соучредителем «Союза 17 октября» (далее — октябристы) М.А. Стаховичем и получил от него «один экземпляр доклада земских деятелей о реформе государственных нужд России». В результате проведенных встреч А. Ибрагимов пришел к выводу, что мусульмане тоже должны принять участие во всеобщем движении, и отправился в Казань, Вятку, Троицк, Уфу и другие города для проведения непосредственных переговоров с лидерами российских мусульман, тем самым положив начало формированию всероссийского мусульманского союза (Всероссийский мусульманский союз. Устав всероссийского мусульманского союза..., 1906, с. 2).

В рамках этого исследования не так важно, откуда у рядового сибирского кадия А. Ибрагимова взялись связи с ключевыми фигурами земского движения России. Более значимым представляется, что факт аффилиации мусульман с видными российскими либералами еще до начала событий 1905 г. подчеркивался в Уставе всероссийского мусульманского союза, изданном в 1906 г. — в пик их взаимного сближения.

История политической активизации российских мусульман в условиях Первой русской революции 1905–1907 гг. в последние тридцать лет не раз становилась предметом изучения как в рамках более общих трудов по истории российских мусульман (Khalid, 1998; Meyer, 2014; Тупа, 2015), так и в качестве самостоятельного кейса (Исхаков, 1997; Усманова, 2000; Сенюткина, 2006; Meyer, 2009). Несмотря на это, исследователи, за редким исключением, фокусируются на внутренней динамике мусульманского сообщества и его деятельности в рамках Государственной думы. В настоящей статье, в свою очередь, предпринимается попытка рассмотреть этот процесс в широком имперском контексте. Анализ политических документов мусульман уже в первом приближении говорит о том, что стремление создать мусульманскую партию отражало административное устройство империи и было мотивировано не только внутренними, но и внешними стимулами.

Таким образом, цель этого исследования — рассмотреть, как само решение мусульманских лидеров объединить российских мусульман на платформе политической партии, сформированной по религиозному признаку, отражало существовавшую в империи систему управления и насколько оно было созвучно намерениям новых элит сместить старые элиты с их административных позиций. Для достижения этой цели используется дискурс-анализ релевантных материалов. Сопоставительный же анализ применяется, чтобы сравнить политические документы мусульман и кадетов и обозначить ключевые точки их сближения в период выборов в I и II Государственные думы.

Основные источники этого исследования — официальные программы Мусульманской и Конституционно-демократической партий, уставы и протоколы съездов Всероссийского союза мусульман и партии кадетов, а также воспоминания партийных деятелей и материалы мусульманской газеты «Переводчик-Терджиман» (далее — «Терджиман»).

Мусульмане в поздней Российской империи (1880–1910-е гг.)

Пореформенный период 1880-х гг. открывал для мусульман новые социально-экономические и в первую очередь карьерные возможности. Так, введение в России в Эпоху великих реформ 1860–1870-х гг. новых судов с состязательной системой создало более инклюзивную среду для всех сословий и этноконфессиональных групп, включая мусульман. В новой судебной системе мусульмане могли выступать не только сторонами дел, но и судьями, адвокатами, переводчиками. Возможности вертикальной социальной мобильности для них оставались, однако, ограниченными (см., например: Kirmse, 2019).

Городовое положение 1870 г. также расширяло возможности участия мусульман в общественной жизни. И даже несмотря на то что число нехристиан, согласно данному Положению, в Городских думах должно было быть ограничено одной третью, известно, что, например, в Бахчисарайской городской думе в 1881–1884 гг. мусульмане составляли до половины всех гласных (Высочайше утвержденное 16-го июня 1870 года..., 1870, с. 35; «Местные известия», 1883).

В то же время в Российской империи не сложилось единообразной, унифицированной политики в отношении многонационального населения. Существовавшая система признавала и во многом закрепляла культурные различия, однако применялась в отношении разных групп подданных неравномерно и не всегда систематически, при этом большое значение в вопросах социальной мобильности продолжала иметь сословная принадлежность (см., например: Burbank, 2017, pp. 397–431). Так, начиная с 1789 г. для управления российскими мусульманами было последовательно создано четыре духовных правления. Исключение составили только Туркестан и Северный Кавказ: на них деятельность духовных правлений не распространялась. Верховные позиции в этих органах пожизненно занимали мусульмане из числа духовных лиц, и такая ситуация не устраивала молодое поколение мусульман, вышедших из среды дворян и купечества, получивших светское высшее образование и имевших амбиции по занятию позиций с административными ресурсами.

Консолидированным голосом этих постепенно формировавшихся новых элит стал видный мусульманский общественно-политический деятель, просветитель и журналист И. Гаспринский (1851–1914), выступивший в 1880-е гг. со своим социально-политическим проектом для российских мусульман (подробнее см.: Тихонова, 2022).

Одним из ключевых предложений И. Гаспринского от лица новых элит, выражаемых через его газету «Терджиман», была новая структура духовных правлений, при которой во главе стоял бы не муфтий-мулла, а муфтий-администратор. Для И. Гаспринского и его единомышленников эта идея имела стратегическое значение, потому что она потенциально расширяла возможности социальной мобильности той части мусульманского населения — в первую очередь из числа привилегированных сословий, — которая не имела доступа к непосредственному управлению мусульманским населением. В частности, И. Гаспринский писал по этому поводу: «В Персии, Бухаре знание муфтием только духовных наук быть может достаточно; там он лицо духовное и судья духовный, но в России муфтий кроме того гражданский сановник и представитель мусульман перед правительством и судом» («Ответ газете “Зия”», 1883). Помимо этого, еще задолго до 1905 г. И. Гаспринский выступал за расширение круга лиц, допущенных к выборам Таврического муфтия, которого затем утверждал в должности император. И. Гаспринский предлагал дополнить выборщиков из дворян, духовных лиц и старшин от сельского населения представителями купцов 1-й

и 2-й гильдии, а также городскими и земскими гласными из числа мусульман («Важная инициатива», 1883). В этой же связи продвигалась идея о необходимости замены пожизненного избрания кади-аскеро́в и кадиев 5-летним сроком их службы.

После 1905 г. подобные предложения последовательно трансформировались в требование всеобщих выборов муфтия на 5-летний срок с возможностью его смещения, если он не удовлетворяет требованиям должности («Записка казанских мусульман», 1905). Более того, И. Гаспринский и другие члены Всероссийского союза мусульман предлагали сохранить, но существенно реформировать духовные правления как институт, унифицировав их и передав контроль над ними из ведения государства в руки мусульманского населения, тем самым предоставив мусульманам «национально-культурную автономию» (Всероссийский мусульманский союз. Устав Всероссийского мусульманского союза..., 1906). Параллельно идея о консолидированном стремлении мусульман реформировать духовные правления систематически проводилась в этот период в «Терджимане» и других новообразованных мусульманских периодических изданиях («Крымско-мусульманское собрание», 1905).

Таким образом, на рубеже XIX–XX вв. стремление И. Гаспринского создать новую элиту из числа образованных мусульман совпало с аналогичной тенденцией внутри российского мусульманского сообщества. Как отмечает Дж. Мейер, в этот период существовало несколько богатых татарских купеческих семей (Акчурины, Рамиевы и др.), которые стремились стать новой элитой, действующей от имени российских мусульман. Они стремились постепенно заменить старую религиозную элиту, которая в подавляющем большинстве случаев выступала прямым посредником в отношениях между мусульманским населением и властями (Meуer, 2014, с. 52–61). Материалы «Терджимана», в частности, подтверждают, что еще до 1905 г. были случаи, когда мусульманские купцы занимались передачей мусульманских петиций властям в обход духовных правлений («Из Оренбурга», 1889).

Отсюда и популяризация И. Гаспринским дискурса о формировании мусульманской интеллигенции, призванной стать авангардом общины, то есть новой элитой (подробнее см., например: Туна, 2017). Своего апогея эти идеи достигли в 1905–1907 гг., когда И. Гаспринский и его единомышленники попытались создать мусульманскую партию, претендовавшую на то, чтобы выступать на политической платформе Государственной думы от имени всех российских мусульман.

ИТТИФАК КАК ЕДИНАЯ ПАРТИЯ РОССИЙСКИХ МУСУЛЬМАН

На начальном этапе деятельности в 1905 г. мусульманские политические активисты, возможно, по примеру представителей земского движения, инициировавших в конце 1904 г. т. н. банкетную кампанию, использовали неформальные мероприятия для кулуарного обсуждения политических вопросов. Так, одна из первых предварительных встреч будущего Иттифака состоялась в Чистополе в квартире шейха и мударриса М.-З. Камалова во время церемонии бракосочетания его дочери и Мусы Бигиева весной 1905 г. (Всероссийский мусульманский союз. Устав Всероссийского мусульманского союза..., 1906, с. 3). Впоследствии А. Ибрагимов написал об этом собрании заметку в газете «Терджиман», тем самым популяризовав подобный формат мусульманских сборищ («Чистопольская свадьба», 1905). В то же время даже первый всероссийский съезд мусульман в Нижнем Новгороде в августе 1905 г. не был разрешен официально, поэтому прошел в формате речного круиза, получившего впоследствии наименование «меджлис на воде» (Всероссийский мусульманский союз. Устав Всероссийского мусульманского союза..., 1906).

Решение мусульманских активистов организовать платформу, объединяющую всех российских мусульман в партию по конфессиональному признаку, отражало существовавшую в империи систему управления. Согласно ей мусульмане и другие этноконфессиональные группы управлялись посредством духовных правлений. Как отмечал в 1906 г. один из лидеров Иттифака Юсуф Акчури: «Даже при централизованно-самодержавном режиме мусульмане пользовались в религиозно-гражданском отношении некоторым образом автономией, которую мусульмане всеми силами стараются удержать и по возможности расширить» (Съезды и конференции..., с. 160).

В этот период у мусульман различных политических убеждений присутствовала решимость консолидированно использовать предоставленные революцией возможности для улучшения своих административных условий как особой группы подданных. Так, весной—летом 1905 г. мусульмане из разных регионов империи направляют в Санкт-Петербург делегации для передачи своих петиций. К примеру, крымская делегация во главе с И. Гаспринским посетила Санкт-Петербург в мае 1905 г. и провела встречи с председателем Совета министров С. Ю. Витте, министром просвещения В. А. Глазовым, министром внутренних дел А. А. Булыгиным, военным министром В. Д. Сахаровым, председателем комиссии по делам печати Д. А. Кобеко (см.: Терджиман, 1905, № 41—45).

В этом контексте I съезд Иттифака был организован как площадка для того, чтобы все российские мусульмане могли сформулировать требования коллективно, без ощутимого разделения на группы по интересам. Он состоялся в августе 1905 г. в Нижнем Новгороде во время Макарьевской ярмарки и собрал, по подсчетам участников, порядка 1000 мусульман со всей Российской империи, включая публицистов, купцов, правоведов и членов духовных правлений. Двести делегатов и председатель И. Гаспринский были свободно избраны. Поскольку они не имели официального разрешения на проведение съезда, пришлось арендовать паром, чтобы провести собрание. Как впоследствии указывал сам И. Гаспринский, его роль заключалась прежде всего в том, чтобы определять ход дискуссий и выступать простым модератором. Тем самым он подчеркивал независимость участников в принятии решений и их внутреннюю солидаризацию вне зависимости от позиции лидеров мнений, одним из которых был он («Мусульманский митинг», 1905).

На этой встрече делегаты составили резолюцию, включающую 5 пунктов: необходимость всесторонней солидаризации всех российских мусульман в политических и культурных вопросах; участие мусульман в законодательном процессе, а именно в деятельности Государственной думы; уравнивание мусульман в правах с русскими; модернизация мусульманской общины; создание местных отделений Иттифака в разных регионах империи. Делегаты также решили сотрудничать с кадетами по вопросам переустройства политической системы. Уже эта резолюция показывает, что мусульмане разграничивали свои внутренние национальные требования от общеимперских и стремились тем самым включиться в два разных поля политической борьбы: национальное и социально-политическое.

После провозглашения Манифеста 17 октября 1905 г. последовал ряд собраний мусульман на местах, представителем этих встреч в Крыму был избран И. Гаспринский. В ходе собраний мусульмане были ознакомлены с содержанием и значением Октябрьского манифеста, программами различных общероссийских политических партий (либеральной, консервативной, социалистической), а также с решениями I съезда Иттифака. Участники договорились добиваться пропорционального представительства мусульман

в будущих Государственных думах (кроме 1-й, поскольку порядок выборов уже был определен), устранения всех конфессиональных ограничений, наделения их правами на имущество вакфов, лесов и т.д., а также обсудить вопрос об обновлении духовных управлений. И. Гаспринский характеризовал свою роль на этих встречах подобно председательству на I съезде Иттифака — как рядового модератора дискуссий, т.е. опять же подчеркивал независимость участников в принятии решений и общую солидарную позицию крымских мусульман с другими мусульманами империи («Мусульманский митинг», 1905).

На II съезде Иттифака в Санкт-Петербурге в январе 1906 г. делегаты условились о преобразовании мусульманского союза в политическую партию, устав и программа которой были разработаны прямо на месте. Эта партия должна была иметь зонтичную структуру с отделениями в 16 округах, определенных в уставе (среди них — Крым, Кавказ, Уфа, Оренбург, Туркестан, Москва, Санкт-Петербург, Сибирь, Верхнее и Нижнее Поволжье и т.д.). В качестве высшего партийного органа был назначен Всероссийский мусульманский съезд, который должен был собираться ежегодно в августе (Всероссийский мусульманский союз. Устав Всероссийского мусульманского союза..., 1906, с. 5–7).

На этом этапе Иттифак еще представлял собой всеобщее движение мусульман, стремясь привлечь максимальное количество сторонников. Как отмечает Дж. Мейер, «сотрудничая с лидерами духовных собраний и открывая двери партии для людей как слева, так и справа, которые не всегда соглашались с их позицией, лидеры Иттифака создали движение, имевшее значительную привлекательность для мусульман самого разного идеологического, профессионального, классового и регионального происхождения» (Meyer, 2009, pp. 16–17). Однако этот дух коалиции и консенсуса не продлился дольше единственного официального III съезда, прошедшего в августе 1906 г. в Нижнем Новгороде.

Уже решения III Всероссийского мусульманского съезда свидетельствуют о том, что Иттифак как союз представлял прежде всего интересы т.н. мусульман-прогрессистов (джадидов)⁴, видевших свою миссию в том, чтобы возглавить это движение. Так, одно из семи принятых постановлений съезда было посвящено унификации образовательной системы российских мусульман по новому методу (тюрк. *усул-и джадид*⁵), активно продвигаемому И. Гаспринским и его единомышленниками еще с 1880-х гг. (Всероссийский мусульманский съезд, с. 2–7).

Состав избранного участниками съезда Центрального комитета Иттифака также подтверждает этот тезис. Так, в ЦК вошли 15 представителей мусульман, большинство из которых были джадидами: Исмаил Гаспринский, Юсуф Акчурин, Али Мардан-бек Топчибашев, Садретдин Максудов, Мустафа Давидович и другие (Всероссийский мусульманский съезд, с. 13).

Впоследствии, к слову, когда Иттифак так и не сумел добиться официальной регистрации, в «Терджимане» проводилась кампания по привлечению мусульман из разных регионов страны ко вступлению в общества мусульман-прогрессистов (тюрк. тераккиюн ислам джемиети), которые потенциально могли бы заместить собой политическую мусульманскую партию («Примерный Устав такого-то общества мусульман-прогрессистов

4. Мусульмане-прогрессисты и джадиды — это самоназвание представителей нарождающейся мусульманской интеллигенции, которые поддерживали идеи И. Гаспринского о необходимости реформирования образовательной (*усул-и джадид*) и административной (духовные правления) системы для российских мусульман.

5. 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 общеобразовательных дисциплин (математика, география, история, русский язык) в дополнение к религиозным предметам. В контексте медресе новый метод приобрел значение секуляризации и профилизации учебной программы.

(Тераккиюн ислам джемиети)», 1907). Удалась ли реализация этой инициативы и насколько она была успешна, вопрос отдельного исследования. В рамках данной статьи хотелось бы обратить внимание в первую очередь на название общества, в котором заключалась идея объединения по принципу принадлежности к прогрессистам.

Ключевое политическое значение при этом имели два других постановления III съезда: о создании мусульманской партии и об унификации и реорганизации духовных правлений. Они отражали желание новых элит (мусульман-прогрессистов) изменить в свою пользу существовавшую систему управления мусульманами, чтобы иметь возможность занимать ключевые позиции в этих реформированных правлениях (Всероссийский мусульманский съезд, 1906, с. 8–10).

Согласно постановлениям III съезда, полномочия духовного правления мусульман (*махкама-и-исламия*) должны были сводиться к «религиозной, духовно-учебной и благотворительной» сферам (Всероссийский мусульманский съезд, 1906, с. 8–9). Правовая функция реформированных духовных правлений в потенциале открывала карьерные возможности для мусульман с юридическим образованием, поскольку, согласно постановлениям съезда, к каждому региональному отделению духовного правления должен был быть приставлен юрист-консультант из числа мусульман. Таким образом, Иттифак стремился стать силой, способной играть ту посредническую роль между мусульманскими подданными и официальными властями, которую традиционно с 1789 г. исполняли духовные правления мусульман.

При этом в целом в своей программе Иттифак выступал лишь за частичное преобразование существующей системы государственного управления, поскольку логика выделения мусульман в отдельную группу подданных при выдвижении политических требований и запрос на сохранение особых условий управления ими в гражданских и духовных делах фактически отражали существовавшую в тот период в империи систему. Новшеством относительно сложившейся системы управления в требованиях Иттифака было стремление получить равные для всех сословий возможности при занятии официальных позиций.

В частности, в 10-й статье программы мусульманской партии предлагалось гарантировать всем российским гражданам, включая мусульман, равные условия для занятия любых гражданских, военных и прочих государственных и общественных должностей (Программа Мусульманской партии, 1907). Таким образом, не только национальные, но и сословные ограничения, которые не были полностью устранены Великими реформами 1860–1870-х гг. и до определенной степени сохранялись до ноября 1917 г., очевидно, ощущались представителями Иттифака как серьезное препятствие для развития общественно-политической жизни и их участия в ней.

Примечательно, что программа мусульманской партии формально была предварительно принята общим голосованием на III съезде Всероссийского союза мусульман, хотя в действительности не обсуждалась публично. Представители ЦК объясняли эту ситуацию тем, что «детальное обсуждение этой программы, состоящей из 75 пунктов, из коих большинство касается весьма кардинальных вопросов общественно-государственной, просветительской, религиозной, экономической жизни, не представляется возможным на многолюдном съезде, который в таком случае затянулся бы еще на 4–5 дней» (Всероссийский мусульманский съезд, 1906, с. 12).

В первой статье программы говорилось: «Партия ставит своей задачей объединить в одной общей практической деятельности *всех граждан-мусульман России, единомыш-*

ленных по своим политическим убеждениям, для проведения в жизнь ряда политических, экономических, социальных, религиозных и др. реформ» (Программа Мусульманской партии, 1907). Остальные статьи при этом выражают требования от лица российских мусульман как консолидированной группы. Тем самым в своей партийной программе руководство Иттифака подчеркивало, что в авангарде партии стоят люди определенных политических взглядов (мусульмане-прогрессисты), которые взяли на себя задачу представлять требования всех российских мусульман в едином ключе.

В итоге проект единой мусульманской партии так и не был реализован. Уже на III съезде против решения о ее создании выступили, в частности, молодые мусульмане-социалисты Фуад Туктаров, Гаяз Исхаки и другие. Они поставили под сомнение сам принцип политического объединения по конфессиональному признаку, а не по социально-классовому (см.: Усманова, 2000, с. 135). Раскол произошел впоследствии и внутри мусульманской фракции Государственной думы, которая фактически была «голосом» Иттифака в парламенте: *«Говорят, что часть наших депутатов в форме особой “группы” отходит влево не только от нашей, но и от партии народной свободы. Очень грустно, если это окажется правдой. В этом случае группа останется в стороне от нашего народа, а фракция ослабленной»* («Мусульманская фракция Государственной думы», 1907).

Несмотря на отделение мусульманской трудовой группы от мусульманской фракции, серьезной межпартийной борьбы внутри мусульманского сообщества не могло быть до 1913 г., пока единственной силой, претендовавшей на роль политической партии для мусульман, был Иттифак. Однако в 1913–1914 гг. лидеры т.н. консервативных мусульманских кругов из числа духовных лиц обратились к властям с просьбой создать всероссийский мусульманский союз «Сират аль-Мустахим» («Прямой путь»), который был официально зарегистрирован весной 1914 г. (подробнее см.: Усманова, 1999). Появление конкурирующей партии, очевидно, затрагивало сам принцип существования Иттифака, который видел своей миссией представительство мусульман в политическом поле как единой группы. В частности, один из лидеров мусульман-прогрессистов И. Гаспринский выражал свое отношение к «Сират аль-Мустахим» следующим образом: *«Представители мусульман со всей России, которые собрались со всех концов, решили однажды, что у нас есть единственная партия под названием “Всероссийский союз мусульман”, программа этой партии отражает желание каждого мусульманина. Других партий, кроме этой, народ не признает, не знает и не хочет. <...> Нельзя предполагать, чтобы кто-либо из мусульман записался в члены такой партии, как “Сират аль-Мустахим”, которая в корне ошибочна своими промахами и слабостями»* («Гаспринский ве Топчибашев фикри», 1914).

Примечательно, что еще за несколько лет до создания «Сират-аль Мустахим» на фоне усилившейся национализировающей политики центра в период премьерства П.А. Столыпина в 1906–1910 гг. И. Гаспринский в «Терджимане» попытался более жестко сформулировать свою позицию о необходимости всеобщей консолидации мусульман. Так, после своего визита в Санкт-Петербург в 1910 г. он писал в газете: *«Во-первых, немедленно, сразу же необходимо отказаться от таких обозначений, как “традиционализм” (эскиджилик), “обновленчество” (джадидджилик), “религиозная ученость” (улемалык), “просвещенность” (зияллылык), и работать вместе, в ногу с обеими сторонами»* («Петербургдан не кетюрдм?», 1910).

Таким образом, мусульмане-прогрессисты, объединенные вокруг Иттифака, были той силой, которая с особой остротой ощущала необходимость всеобщего политического

объединения мусульман, в том числе ввиду стремления заместить старые элиты в их посреднической роли между властями и мусульманским населением. Представители «Сират аль-Мустахим» из числа духовных лиц и без того обладали административными ресурсами, а само создание этой партии в 1914 г. говорит, скорее, о стремлении властей поддержать тенденцию к дезинтеграции среди мусульман на фоне усиления конспирологических теорий об угрозе панисламизма (о дискурсе панисламизма в поздней Российской империи см., например: Бессмертная, 2018). В то же время мусульмане-социалисты не составляли непосредственной конкуренции Иттифаку в поле партийной борьбы, поскольку не стремились создать собственную партию для мусульман, хотя и они попытались отделиться от мусульманской фракции в рамках деятельности Государственной думы.

Если до III съезда мусульман в 1906 г. можно было предполагать, что они едины, то последующий период четко показал тенденцию к дезинтеграции, которая после Февральской революции 1917 г. вылилась в дебаты между т. н. федералистами и унитаристами на Всероссийском мусульманском съезде, состоявшемся в Москве в том же году. У Иттифака была консолидированная позиция относительно политического будущего мусульман в России, его представители в течение всего межреволюционного периода 1905–1917 гг. продолжали последовательно продвигать идею предоставления мусульманам национально-культурной автономии. В отличие от них, делегаты последнего мусульманского съезда отчетливо разделились на две генеральные траектории: одни отстаивали территориальную автономию российских мусульман, другие — нетерриториальную (национально-культурную) (Bospflug, 2017).

В этом смысле в 1905–1907 гг. в условиях отсутствия непосредственных нишевых конкурентов в политическом поле Иттифак представлял собой, по сути, национальное движение, которое стремилось объединить всех мусульман в их общественно-политических требованиях и было открыто для союзов с различными политическими силами, схожими по убеждениям в вопросах социально-политического переустройства империи.

МУСУЛЬМАНЕ И КАДЕТЫ

«**К**адетская программа есть не еврейская, а общерусская культурная народная программа, почему и льнут к ней все народности, населяющие Россию. Правда, мусульмане имеют собственную программу, но из всех других программ они считают программу партии народной свободы наилучшей», — писал в 1907 г. в «Терджимане» И. Гаспринский («Что нужно Новому Времени?», 1907).

В период Первой русской революции 1905–1907 гг. Партия народной свободы была той платформой, на которой объединялись представители различных национальных движений. Так, в числе учредителей кадетской партии был видный еврейский политический деятель М. М. Винавер, который также был членом «Союза для достижения полноправия еврейского народа в России». Кроме того, один из лидеров Иттифака Ю. Акчурин был представителем Казанского комитета кадетов, а впоследствии — членом ЦК Конституционно-демократической партии (избран на III съезде в 1906 г.) (Конституционно-демократическая партия. Съезд (3; 1906; Петербург)..., 1906, с. 176).

Уже на I съезде мусульмане обсуждали, с какой партией следует солидаризироваться на выборах в I Государственную думу, и остановили свой выбор на кадетях. Как отмечал И. Гаспринский, «единодушное решение съезда [первого съезда Иттифака] признало

пользу совместной работы мусульман с лучшей частью русского общества, воплощенной в его либеральной фракции» («Мусульманский митинг», 1905).

Эту позицию поддерживали мусульмане из разных регионов, а также в Крыму и Казани («Мусульманский митинг», 1905). В частности, во многом благодаря голосам крымских мусульман представитель кадетов князь Владимир Оболенский был избран депутатом I Государственной думы от Таврической губернии, хотя ни одного мусульманского депутата от Крыма в I Думу не было избрано. При этом 14 из 25 депутатов-мусульман от других регионов в I Думе были представителями кадетов (Усманова, 1999, с. 139–140).

По воспоминаниям В. Оболенского, во время выборов в I Думу крымские мусульмане были весьма мотивированы и широко представлены в качестве избирателей, в отличие от довольно индифферентных русских. Как отмечал В. Оболенский, их призвали голосовать за кадетов по указанию Иттифака и они успешно справились с этой задачей (Иванченко, 2008, с. 118–127). Когда В. Оболенский отправился в Санкт-Петербург для участия в заседаниях I Думы, на вокзале его встретили представители мусульман, которые попросили его должным образом представлять мусульманский вопрос в парламенте («Къырым хабберлери. Акмесджит», 1906). То есть в тот период кадеты воспринимались мусульманами как их непосредственные думские представители.

Как отмечал впоследствии в воспоминаниях лидер кадетов Павел Милюков, мусульмане в годы революции в целом занимали умеренную политическую позицию, «следуя идеалам прогрессивной части русского общества», и избирали своих представителей в I–II Думы на платформах общероссийских политических партий, прежде всего кадетов. Кроме того, по его точному наблюдению, требования различных национальных движений в революционный период 1905–1906 гг. сводились в основном к «национально-культурной автономии» (Милюков, 1925, с. 170–171).

Национальные движения, такие как Иттифак, стремились использовать Думу в первую очередь как политическую площадку для выдвижения национальных требований. Для прохождения в Думу им был необходим политических союзник, которым благодаря своей многообещающей либеральной программе стала партия кадетов. Другие думские партии, кроме левых, национальный вопрос в своих программах вообще не затрагивали. Главным недостатком социалистов, в свою очередь, было непризнание партийного объединения, построенного на любом ином принципе, кроме классового.

Хотя сближение мусульман с кадетами сами лидеры Иттифака объясняли общей либеральной линией Партии народной свободы, главным вопросом, привлекавшим мусульман, был, по всей видимости, национальный. В частности, по словам Ю. Акчурина, участники региональных собраний мусульман нашли программу кадетов наиболее приемлемой при условии внесения в нее некоторых улучшений, соответствующих конкретным предложениям мусульман (Съезды и конференции..., с. 159).

Так, 11-я статья программы кадетов гласила: «Конституция Российской империи должна гарантировать всем народам, населяющим империю, помимо полного гражданского и политического равноправия всех граждан, право свободного культурного самоопределения, как-то: полную свободу употребления различных языков и наречий в общественной жизни, свободу основания и содержания учебных заведений и всякого рода собраний, союзов и учреждений, имеющих целью сохранение и развитие языка, литературы и культуры каждой национальности, и т.д.» (Съезды и конференции..., с. 162). По сути, делегаты III съезда мусульман в постановлениях детализировали 11-ю статью

кадетской программы требованиями, непосредственно касающимися мусульман (Всероссийский мусульманский съезд, 1906).

Представители различных национальных движений, в частности Иттифака, выдвигали в качестве своей политической программы не только узконаправленные этноконфессиональные требования, но и получение равных социальных возможностей. Помимо национального вопроса, их сближению с кадетами способствовала сама двойственность имперской системы управления. Сложившаяся еще в период правления Екатерины II (1762–1796), она подразумевала сосуществование строгой сословной дифференциации в условиях многонациональности населения. В этой связи программа либеральной кадетской партии, которая выдвигала требования о переустройстве общественно-политического строя России с целью его перехода от сословно обусловленного подданства к гражданству в правовом смысле, была созвучна интересам лидеров Иттифака. Они стремились устранить сословные ограничения, чтобы расширить возможности социальной мобильности мусульман.

Так, программа мусульманской партии, которая, с одной стороны, выступала за сохранение этноконфессиональной специфики мусульман в вопросах административного управления, с другой стороны, основывалась на программе кадетов при выдвижении требований об устранении сословного неравенства и почти дословно повторяла ее по вопросам политического строя Российской империи (конституционно-парламентская монархия), местного самоуправления, правовой системы, государственных финансов, аграрному и рабочему вопросам (см.: Программа Мусульманской партии, 1907; Конституционно-демократическая партия. Программа партии Народной свободы..., 1917).

Примечательно, что на II съезде кадетов в январе 1906 г. участники, опираясь на предложения Ю. Акчурина от лица российских мусульман, постановили сформулировать особый устав об избирательных правах мусульманок (Съезды и конференции..., с. 158). Другие предложения Ю. Акчурина были признаны Центральным комитетом соответствующими официальной программе, но их не приняли как руководство к действию (Съезды и конференции..., с. 160–161). Таким образом, на начальном этапе политической деятельности мусульман и кадетов явно прослеживается взаимный интерес: конституционные демократы даже были готовы принимать отдельные узкие требования национальных групп.

После «Третьеиюньского переворота» союз мусульман с кадетами пошатнулся из-за сильно изменившихся политических условий. В частности, обновленный избирательный закон значительно урезал представительство национальных и либеральных элементов в Думе и тем самым снизил обоюдную заинтересованность кадетов и представителей национальных движений. Если во II Думе было 36 мусульманских депутатов и 98 кадетов, то III Дума с 9 мусульманскими депутатами и 54 кадетами уже не представляла собой прежнюю платформу, на которой обе стороны могли выступить заметной поддержкой друг другу.

Так, согласно официальному отчету ЦК Конституционно-демократической партии, Ю. Акчурин уже летом 1907 г. покинул кадетскую партию «вследствие вступления в мусульманскую конституционную партию» (sic!) (Конституционно-демократическая партия. Центральный комитет..., 1907, с. 5). Кроме того, и другие лидеры Иттифака стали впоследствии все чаще критиковать национальную политику кадетов. В частности, в 1908 г. «Терджиман» писал по этому вопросу следующее: «Весьма возможно, что культурный славянский съезд, объединив разномыслящих политиков, даст начало „национал-либеральной

русской партии“ на смену октябристской и кадетской партий. Мусульмане-кадеты обязаны предвидеть возможность такой знаменательной метаморфозы...» («Ячейка национал-либеральной партии», 1908).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В Российской империи еще во времена Екатерины II сложилась двойственная политическая система управления подданными, в рамках которой сохранялась значимость как сословной, так и этноконфессиональной принадлежности. Эта система с некоторыми изменениями, внесенными Великими реформами 1860–1870-х гг. и Манифестом 17 октября 1905 г., просуществовала вплоть до ноября 1917 г. В этой связи, когда в условиях Первой русской революции 1905–1907 гг. в стране активизировались различные общественно-политические силы, в поле публичной политики обнаружились как минимум две взаимосвязанные, но гетерогенные тенденции: 1) борьба за устранение сословных ограничений и введение гражданских свобод; 2) борьба за права национальных меньшинств. Представители национальных движений, в частности Иттифака, оказались на перепутье двух этих тенденций, выдвигая политические программы. С одной стороны, они стремились к удовлетворению собственных узконаправленных этноконфессиональных требований (реформа национального образования, духовных правлений и т.д.), а с другой — к равноправному участию в общественно-политической жизни империи, которое, как исторически сложилось, было обусловлено сословной принадлежностью (ср., например, сословный ценз по избирательному закону).

С другой стороны, стремление создать мусульманскую партию отражало намерение лидеров Иттифака использовать поле публичной политики в своей борьбе со старыми религиозными элитами, в руках которых, согласно существовавшей системе управления, были сосредоточены ключевые административные ресурсы. Реализация этой цели требовала как можно более полной консолидации внутри мусульманского сообщества и, соответственно, реформы и унификации духовных правлений мусульман. В то же время борьба новых и старых мусульманских элит подразумевала устранение сословных ограничений, что уже переходило из поля национальных требований в поле социально-политических.

Во время выборов в I–II Государственные думы представители национальных движений, образовавших свои союзы и неофициальные партии, обнаружили общие интересы с деятелями общероссийских политических партий, выступавшими за переустройство политического порядка империи и переход от сословного общества к гражданско-правовому. Эта ситуация стала отправной точкой сближения, в частности, кадетов с мусульманами-прогрессистами в 1905–1907 гг.

Однако уже «Третьеиюньский переворот», после которого был изменен избирательный закон и мусульмане с кадетами заметно потеряли квоту мест в Государственной думе, стал моментом постепенного распада их политического союза. Несмотря на тенденцию к разобщению, отдельные мусульмане сохранили свою политическую лояльность кадетам, но после июня 1907 г. это были скорее частные политические взгляды отдельно взятых мусульман, нежели взаимная политическая заинтересованность двух сторон.

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

- Местные известия. (1883, 29 мая). Терджиман.
 Из Оренбурга. (1889, 16 января). Терджиман.
 Важное время. (1905, 11 марта). Терджиман.
 Чистопольская свадьба. (1905, 7 июня). Терджиман.
 Мусульманский митинг. (1905, 31 октября, 2 ноября). Терджиман.
 Кырым хаберлери. Акмесджит. (1906, 21 апреля). Терджиман.
 Примерный Устав такого-то общества мусульман-прогрессистов (Terakkiyun islam cemiyeti). (23 ноября, 27 ноября, 30 ноября, 4 декабря, 7 декабря, 11 декабря, 14 декабря, 18 декабря, 1907). Терджиман.
 Что нужно Новому Времени? (1907, 19 марта). Терджиман.
 Мусульманская фракция Государственной думы. (1907, 19 марта). Терджиман.
 Ячейка национал-либеральной партии. (1908, 22 апреля). Терджиман.
 Петербургдан не кетюрдим? (1910, 5 марта). Терджиман.
 Гаспринский ве Топчибашев фикри. (1914, 20 февраля). Йолдыз.
 Всероссийский мусульманский съезд (16–21 августа 1906). (1906). Казань: б. и.
 Всероссийский мусульманский союз. Устав Всероссийского мусульманского союза: принят во втором Всероссийском съезде мусульман, 1906 г. г. Санкт-Петербург. (1906). СПб.: б. и.
 Иванченко, А. В. (Ред.). (2008). Выборы в I–IV Государственные думы Российской империи. (Воспоминания современников. Материалы и документы). М.: б. и.
 Высочайше утвержденное 16-го июня 1870 года. Городовое положение с объяснениями. (1870). СПб.: Хоз. департ. МВД.
 Конституционно-демократическая партия. Программа партии Народной свободы (конституционно-демократической) [принята на учредительном съезде партии 18 октября 1905 г.; изменения внесены на 2-м съезде 5 января 1906 г. и на 7-м съезде 25 марта 1917 г.] (1917). М.: б. и.
 Конституционно-демократическая партия. Съезд (2; 1906). Протоколы 2-го Съезда 5–11 января 1906 г. и Программа. (1906). СПб.: Тип. т-ва Общественная польза.
 Конституционно-демократическая партия. Съезд (3; 1906; Петербург). Протоколы 3-го Съезда партии Народной свободы (Конституционно-демократической). (1906). СПб.: Тип. т-ва Общественная польза.
 Конституционно-демократическая партия. Центральный комитет. Отчет Центрального комитета Конституционно-демократической партии (Партии народной свободы) за два года с 18 октября 1905 г. по октябрь 1907 г. (1907). СПб.: Тип. т-ва Общественная польза.
 Милюков, П. Н. (1925). Национальный вопрос (Происхождение национальности и национальные вопросы в России). Прага: Свободная Россия.
 Первая государственная дума (алфавитный указатель, подробные биографии и характеристики членов). (1906). М.: Типография Товарищества И. Д. Сытина.
 Потресов А., Маслов П., Мартов Л. Общественное движение в России в начале XX в. Т. 4. Ч. 2. Кн. 7. (1911). СПб.: Тип. т-ва Общественная польза.
 Программа Мусульманской партии. (1907). СПб.: б. и.
 Съезды и конференции конституционно-демократической партии. В 3 т. Т. 1. 1905–1907 гг. (1997). М.: Российская политическая энциклопедия.
 Ответ газете «Зия». (1883, 12 октября). Терджиман.
 Важная инициатива. (1883, 8 мая). Терджиман.
 Записка казанских мусульман. (1905, 15 марта). Терджиман.

Крымско-мусульманское собрание. (1905, 23, 25 ноября). Терджиман.
Мусульманская фракция Государственной думы. (1907, 19 марта). Терджиман.

Исследования

Бессмертная, О. Ю. (2018). «Алые розы Востока»: «панисламизм», ориентализм и шпиономания в последние мирные годы Российской империи. Разведывательная империя? *Шаги/Steps*, 4(1), 9–44.

Ибрагимов, Г. Г. (1926). Татары в революции 1905 г. Казань: Гос. Изд-во ТССР.

Исхаков, С. М. (1997). Общероссийская партия мусульман. История национальных политических партий России: Материалы конференции, 214–239.

Сенюткина, О. Н. (2006). Третий съезд мусульман России (к 100-летию проведения). Нижний Новгород: Изд-во НИМ «Махинур».

Тихонова, Н. Е. (2022). Исмаил Гаспринский об интеграции мусульман в социально-политическое пространство Российской империи. *Minbar. Islamic Studies*, 15(3), 604–620.

Усманова, Д. М. (1999). Мусульманская фракция и проблемы «свободы совести» в Государственной Думе России (1906–1917). Казань: Мастер-лайн.

Усманова, Д. М. (2000). История несостоявшегося альянса: к вопросу о взаимоотношениях мусульман с российскими либералами в Конституционный период. *Ab imperio*, 3(4), 127–158.

Усманова, Д. М. (2014). Всероссийские мусульманские съезды 1905–1907 гг. и образование мусульманского союза «Иттифак аль-муслимин». В кн.: История татар с древних времен в семи томах. Т. VII. Татары и татарстан в XX – начале XIX вв. (с. 78–83). Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ.

Bospflug, E. (2017). The Muslim “Federalist debate” in Revolutionary Russia. *Ab Imperio*, 1(4), 131–162.

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.

Khalid, A. (1998). The Politics of Muslim Cultural Reform. Jadidism in Central Asia. Berkeley: University of California Press.

Kirmse, S. (2019). The Lawful Empire. Legal Change and Cultural Diversity in Late Tsarist Russia. Cambridge: Cambridge University Press.

Meyer, J. (2009). Division and alliance: mass politics within Muslim communities after 1905. Washington: National Council for Eurasian and East European Research, University of Washington.

Meyer, J. (2014). Turks across empires. Oxford: Oxford University Press.

Tuna, M. (2015). Imperial Russia’s Muslims. Islam, empire, and European modernity. Cambridge: Cambridge university press.

Tuna, M. (2017). “Pillars of Nation”: The Making of a Russian Muslim Intelligentsia and the Origins of Jadidism. *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, 18(2), 257–281.

REFERENCES

Sources

- Mestniye izvestiia. (1883, May 29). Terjiman.
 Iz Orenburga. (1889, January 16). Terjiman.
 Vazhnoye vremia. (1905, March 11). Terjiman.
 Chistopolskaya svad'ba. (1905, June 7). Terjiman.
 Musul'maskii miting. (1905, October 31, November 2). Terjiman.
 Qirim haberleri. Akmescid. (1906, April 21). Terjiman.
 Primernii Ustav takogo-to obshchestva musul'man-progressistov (Terakkiyun islam cemiyeti). (November 23, November 27, November 30, December 4, December 7, December 11, December 14, December 18, 1907). Terjiman.
 Chto nuzhno Novomu Vremeni? (1907, March 19). Terjiman.
 Musul'mansaya fraktsia gosudarstvennoy dumy. (1907, March 19). Terjiman.
 Yacheika natsional-liberal'noi partii. (1908, April 22). Terjiman.
 Peterburg'dan ne keturdim? (1910, March 5). Terjiman.
 Gasprinskii ve Topchibashev fikri. (1914, February 20). Yoldyz.
 Vserossiiskii Musul'manskii s'ezd (August 16–21 1906). (1906). Kazan': s. n.
 Vserossiiskii Musul'manskii soyuz. Ustav Vserossiiskogo Musul'manskogo soyuza: prinyat v vtorom Vserossiiskom s'ezde musulman, 1906, Saint-Petersburg. (1906). Saint-Petersburg: s. n.
 Ivanchenko, A. V. (Ed.). (2008). Vyborny v I–IV Gosudarstvenniye dumy Rossiiskoi imperii. (Vospominaniya sovremennikov. Materialy i dokumenty). Moscow: s. n.
 Vysochaishe Utverzhdennoie 16-go iunia 1870 goda. Gorodovoye polozhenie s ob'iasneniiami. (1870). Saint-Petersburg: Khoz. depart. MVD.
 Konstitutsionno-demokraticheskaia partiia. Programma partii Narodnoj svobody (konstitucionno-demokraticheskoj) [priniata na uchreditel'nom s'ezde partii 18 oktiabria 1905 g.; izmeneniia vneseny na 2-m s'ezde 5 ianvaria 1906 g. i na 7-m s'ezde 25 marta 1917 g.] (1917). Moscow: s. n.
 Konstitutsionno-demokraticheskaia partiia. S'ezd (2; 1906). Protokoly 2-go S'ezda 5–11 ianvaria 1906 g. i Programma. (1906). SPb: Tip. t-va Obshchestvennaia pol'za.
 Konstitutsionno-demokraticheskaia partiia. S'ezd (3; 1906; Peterburg). Protokoly 3-go S'ezda partii Narodnoj svobody (Konstitucionno-demokraticheskoj). (1906). SPb: Tip. t-va Obshchestvennaia pol'za.
 Konstitutsionno-demokraticheskaia partiia. Central'nyj komitet. Otchet Central'nogo komiteta Konstitucionno-demokraticheskoj partii (Partii narodnoj svobody) za dva goda s 18 oktiabria 1905 g. po oktiabr' 1907 g. (1907). SPb: Tip. t-va Obshchestvennaia pol'za.
 Miliukov, P. N. (1925). Nacional'nyj vopros (Proiskhozhdenie nacional'nosti i nacional'nye voprosy v Rossii). Praga: Svobodnaia Rossiia.
 Pervaa gosudarstvennaia дума (alfavitnyj ukazatel', podrobnye biografii i karakteristiki chlenov). (1906). M.: Tipografiia Tovarishchestva I. D. Sytina.
 Potresov, A., Maslov, P., Martov, L. Obshchestvennoe dvizhenie v Rossii v nachale HKH v. T. 4. CH. 2. Kn. 7. (1911). SPb: Tip. t-va Obshchestvennaia pol'za.
 Programma Musul'manskoj partii. (1907). SPb: s. n.
 S'ezdy i konferentsii konstitucionno-demokraticheskoj partii. V 3 t. T. 1. 1905–1907 gg. (1997). M.: Rossijskaia politicheskaja entsiklopediia.
 Otvet gazete "Ziya". (1883, October 12). Terjiman.
 Vazhnaia initsiativa. (1883, May 8). Terjiman.
 Zapiska kazanskikh musul'man. (1905, March 15). Terjiman.
 Krymsko-musul'manskoe sobranie. (1905, November 23, 25). Terjiman.

Musul'manskaia fraktsiia gosudarstvennoj dumy. (1907, March 19). Terjiman.

Research papers

Bessmertnaya, O. Yu. (2018). "The scarlet roses of the Orient": "Pan-Islamism", Orientalism, and spy-mania in the last peaceful years of the Russian Empire. An empire of intelligence? *Shagi/Steps*, 4(1), 9–44.

Bospflug, E. (2017). The Muslim "Federalist debate" in Revolutionary Russia. *Ab Imperio*, 1(4), 131–162.

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.

Ibragimov, G. G. (1926). Tatory v revoliutsii 1905. (Tatars in Revolution of 1905). Kazan': Gos. Izd-vo TSSR.

Iskhakov, S. M. (1997). Obshcherossijskaia partiia musul'man (all-Russian Muslim Party). *Istoriia natsional'nyh politicheskikh partij Rossii: Materialy konferencii*, 214–239.

Khalid, A. (1998). The Politics of Muslim Cultural Reform. Jadidism in Central Asia. Berkeley: University of California Press.

Kirmse, S. (2019). The Lawful Empire. Legal Change and Cultural Diversity in Late Tsarist Russia. Cambridge: Cambridge University Press.

Meyer, J. (2009). Division and alliance: mass politics within Muslim communities after 1905. Washington: National Council for Eurasian and East European Research, University of Washington.

Meyer, J. (2014). Turks across empires. Oxford: Oxford University Press.

Seniutkina, O. N. (2006). Tretij s'ezd musul'man Rossii (k 100-letiiu provedeniia). Nizhnij Novgorod: Izd-vo NIM «Mabnur».

Tikhonova, N. Ye. (2022). Isma'il Gasprinsky on integration of Muslims into socio-political space of the Russian Empire. *Minbar. Islamic Studies*, 15(3), 604–620.

Tuna, M. (2015). Imperial Russia's Muslims. Islam, empire, and European modernity. Cambridge: Cambridge university press.

Tuna, M. (2017). "Pillars of Nation": The Making of a Russian Muslim Intelligentsia and the Origins of Jadidism. *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, 18(2), 257–281.

Usmanova, D. M. (1999). Musul'manskaia fraktsiia i problemy «svobody sovesti» v Gosudarstvennoj Dume Rossii (1906–1917). Kazan': Master-lajn.

Usmanova, D. M. (2000). Istoriia nesostoiavshegosia al'iansa: k voprosu o vzaimootnosheniiakh musul'man s rossijskimi liberalami v Konstitutsionnyj period. *Ab imperio*, 3(4), 127–158.

Usmanova, D. M. (2014). Vserossijskie musul'manskije s'ezdy 1905–1907 gg. i obrazovanie musul'manskogo soiuza "Ittifik al'-muslimin". V kn.: Istoriia tatar s drevnih vremen v semi tomah. T. VII. Tatory i tatarstan v HKH – nachale XIX vv. (s. 78–83). Kazan': Institut istorii im. Sh. Mardzhani AN RT.

**СУФИЙ-РЕФОРМАТОР?
ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ
ПОИСКИ
НАЗИРА АД-ДУРГИЛИ
АЛТУНИ (1891–1935)**

**Шамиль Шихалиевич
Шихалиев**
shihaliev74@mail.ru
**Илона Алексеевна
Чмилевская**
ilonach1905@mail.ru

Статья посвящена одному из видных дагестанских ‘алимов конца XIX — первой половины XX в. Назиру ад-Дургили Алтуни (1891–1935) и изменению его взглядов на суфизм и реформаторство, которое прослеживается по некоторым рукописям его сочинений и переписке. На основе выбранного кейса можно не только описать интеллектуальные поиски конкретного ‘алима, но и продемонстрировать динамичность и диффузность интеллектуального поля Дагестана в указанный период. Авторы стремятся указать на эфемерность до сих пор нередко встречающейся в академических исследованиях тенденции искусственно разделять исламские интеллектуальные течения на сконструированные группы, например кадимитские и джадитские, прогрессистские и традиционалистские и проч. Кейс Назира ад-Дургили демонстрирует гибридность взглядов и суждений, свойственных исламским интеллектуалам, которые находились в непрерывном поиске и контакте с меняющимся идейным полем в мусульманских сообществах России и мира.

Ключевые слова: реформаторство в исламе, суфизм, Назир ад-Дургили Алтуни, Дагестан, интеллектуальная традиция.

**Шамиль Шихалиевич
Шихалиев**

научный сотрудник Института
иранистики Австрийской академии
наук, Вена, shihaliev74@mail.ru

**Илона Алексеевна
Чмилевская**

младший научный сотрудник Центра
исламских рукописей ИВ РАН,
Москва

REFORMISM IN SUFI TRADITION? INTELLECTUAL PURSUITS OF NAZIR AD-DURGILI ALTUNI (1891–1935)

Shamil Sh. Shikhaliev
shikhaliev74@mail.ru

Ilona A. Chmilevskaya
ilonach1905@mail.ru

The research undertakes an examination of the prominent Dagestani scholar Nazir ad-Durgili Altuni (1891–1935) with a particular focus on the evolution of his views on Sufism and reformism. The paper is grounded in an analysis of the intellectual legacy of the scholar, comprising manuscripts of his works and select correspondences. The case of Nazir ad-Durgili Altuni is intended not only to describe the intellectual quests of a specific 'alim, but also to demonstrate the dynamism and diffuseness of the intellectual field in Dagestan. The authors aim to highlight the ephemeral nature of the still frequently encountered tendency in academic research to artificially divide Islamic intellectual currents into constructed groups, such as Qadimis and Jadidism, progressive and traditionalist, and so on. The case of Nazir ad-Durgili demonstrates the hybridity of views and ideas characteristic of Islamic intellectuals, who are constantly seeking and interacting with the changing ideological landscape in Muslim communities in Russia and the world.

**Shamil Sh.
Shikhaliev**

Research Fellow,
Institute of Iranian
Studies, Austrian
Academy of Sciences,
Vienna

**Ilona A.
Chmilevskaya**

Junior Research Fellow,
Center of Islamic
manuscripts, IOS RAS,
Moscow

Keywords: reformism in Islam, Sufism, Nazir ad-Durgili Altuni, Dagestan, intellectual tradition.

ВВЕДЕНИЕ

«То, что я написал [о необходимости руководствоваться сунной в правовых вопросах], вовсе не означает, что я отказываюсь от следования таклиду. И я не отвергаю книги по фикху. Разумному ученому необходимо читать книги по фикху, и пусть никого не смущает то, что там есть противоположные мнения. И да сохрани нас Аллах от того, к чему призывает группа людей, которые появились в наше время. Они отвергают книги по фикху, говорят бессмыслицу и вздор, распространяя тем самым большое нечестие и смуту среди мусульман. Они — это джадиды, которые претендуют на степень абсолютного муджтахида и считают, что они следуют только Корану и Сунне. То, что они призывают совершать иджтихад всех, в том числе невежественных учеников, порождает неуважение к шариатским книгам и к их авторам — имамам и шайхам — и является источником большой смуты и нечестия! Да убережет нас Аллах от этого!»¹ — писал Назир ад-Дургили Алтуни, дагестанский 'алим, автор нескольких сочинений, гибридных с точки зрения сосуществующих в них взглядов и идей.

1. Назир ад-Дургили. «Ал-Иджтихад ва-т-таклид». Рукопись на арабском языке. Фонд восточных рукописей ИИАЭ ДФИЦ РАН. ФМС, оп. 1, № 35а, л. 256–266.

Интеллектуальная деятельность Назира ад-Дургили Алтуни (1891–1935) уже привлекала внимание исследователей — некоторые из его сочинений были опубликованы, в частности в большом биографическом словаре «Нузхат ал-азхан фи тараджим ‘улама’ Дагистан», в который вошли краткие биографические сведения о дагестанских *‘алимах* с X по XX в. (Шихсаидов и др., 2012). После издания этой работы ей заинтересовались многие исследователи, но лишь для уточнения и воспроизведения биографий отдельных дагестанских ученых. Также Ш. Ш. Шихалиев опубликовал яркую полемику Назира ад-Дургили с его идейным оппонентом Йусуфом ад-Джунгути (1869–1929) (Бобровников и др., 2017, с. 168–205). В ней отразились некоторые из его убеждений — их мы обсудим далее. Тем не менее реформаторская составляющая работ *‘алима* до сих пор не исследовалась комплексно — с опорой на сохранившиеся сочинения.

В этой статье мы намеренно избегаем термина «джадидизм» при описании интеллектуального наследия и взглядов Назира ад-Дургили и используем более нейтральное, но семантически наполненное понятие «реформаторство». Это связано в первую очередь с тем, что применение исследовательской оптики *джадидизма* на материалах Урало-Поволжья (Lazzerini, 1975; Абдуллин, 1976; Kanlidere, 1997; Исхаков, 1997; Noack, 2000; Мухаметшин, 2005; Юзеев, 2007) и Центральной Азии (о культурной реформе джадидов в Центральной Азии см.: Khalid, 1999) вызывает ассоциативный ряд, сопряженный с новометодной системой образования, культурной и социальной реформой, интеграцией в социальное и интеллектуальное пространство Российской империи и т.д. Ни в одном из сочинений Назира ад-Дургили мы не встретим обсуждений вышеупомянутых «критериев» *джадидизма*. Для дагестанской интеллектуальной традиции, которую мы в этом исследовании характеризуем как реформаторскую, свойственна критика суфийских практик, возобновление интереса к изучению *хадисов* и рассуждение о допустимости разных уровней *иджтихада*, а также интерес к историческим и биографическим сочинениям (подробнее об исламском реформизме в Дагестане см.: Шихалиев, 2017, с. 134–169). Также о реформаторских взглядах того или иного *‘алима* мы делаем вывод, опираясь на ту литературу, с которой он взаимодействовал. Дагестанские источники показывают, что местные реформаторы подробно изучали сочинения египетских реформаторов Джамал ад-Дина ал-Афгани (1839–1897), Мухаммада Абдо (1849–1905) и Мухаммада Рашида Риды (1856–1935), а также татарских реформаторов Шихабутдина Марджани (1818–1889) и Ризы Фахретдина (1859–1936).

Кейс Назира ад-Дургили показателен во многих аспектах. Во-первых, его сочинения, которые сохранились, позволяют проследить, как постепенно менялись его взгляды под влиянием трансформирующейся исламской интеллектуальной традиции в регионе и в мире. Более того, исследуя интеллектуальное наследие *‘алима*, мы видим, что оно не может быть описано как джадидское или традиционное. Наблюдается смешение идей, поиск приемлемых и интеграция их в собственные доводы и аргументы, а также критика и отвержение неприемлемых мыслей. Назир ад-Дургили никогда не прекращал быть суфием и не критиковал суфийские практики, но при этом разделял многие реформаторские идеи, что будет описано ниже. И наконец, исследование сочинений ад-Дургили, равно как и ответов и реакций других ученых на них, позволяет сделать выводы о горизонтальной циркуляции отдельных сочинений и литературы в дагестанском интеллектуальном пространстве.

БИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА И ПЕРВОЕ СОЧИНЕНИЕ

О биографии Назира ад-Дургили известно немного. Мы восстановили ее преимущественно на основе памятных автобиографических записей, сделанных им самим. Известно, что детство и юность ад-Дургили провел среди суфийских интеллектуалов, что не могло не оставить следа на формировании его собственных взглядов. Первым учителем *'алима* стал его отец Ника-Мухаммад — ученый, *будун*² и последователь *халидийского шейха* Ильяса ал-Цудахари (Цудахарского) (1835–1904). О незаурядных знаниях Ника-Мухаммада и его близости к ал-Цудахари известно, поскольку последний попросил его, как старшего *мюрیدا*, переписать свое сочинение «Кифайа ал-мюрід фи-т-тарика ат-тавхид»³ для печати в Казанской типографии.

Последующее образование Назир ад-Дургили получал в рамках суфийской накшбандийской-халидийской традиции. Он обучался в медресе с. Параул, в медресе Муса ал-Фараули (ум. в 1940-х), а также частным образом в с. Гудбен у *'алима* Газануба ал-Губдани (1871–1942) и Джамалутдина Хаджи в с. Карабудахкент (1858–1947)⁴. Однако неизвестно, стал ли ад-Дургили *мюрідом* какого-либо из этих *шейхов*. Множество учителей и прекрасное исламское образование позволили ему быть в курсе полемик и дискуссий, циркулировавших не только в Дагестане, но и за его пределами.

В 1919 г. Назир ад-Дургили был вынужден прервать обучение. После разрушения селений Дургили и Параул прошедшими там деникинскими войсками он переселился в дом своей жены в с. Тарки, где устроился работать помощником имама (*будуном*) в местную мечеть. Однако его интеллектуальные поиски не прекратились.

Двадцатые годы XIX в. ознаменовались критикой суфийских практик т.н. реформаторами. В особенности они осуждали посещение могил *шейхов* (*зийарату-л-кубур*) суфиями, последующий *тавассуль* и духовную связь между *мюрідом* и наставником или *шейхом* (*рабита*). Разумеется, многие дагестанские интеллектуалы стали частью этих полемик и споров. Назир ад-Дургили тоже вступил в дискуссию, написав свое первое сочинение «ал-Фаджр ас-садик». Оно было переписано его отцом Ника-Мухаммадом в 1924 г.

В «ал-Фаджр ас-садик» Назир ад-Дургили резко критикует реформаторов, в частности Джамал ад-Дина ал-Афгани (1839–1897), Мухаммада Абдо (1849–1905), Мухаммада Риды (1856–1935) и их последователей в Дагестане, в особенности Али Каяева (1878–1943), которого он назвал распространителем салафитских идей в Дагестане. Примечательно, что Али Каяев не оставил после себя писем или сочинений с критикой указанных суфийских практик. Об этом Назир ад-Дургили написал со слов *накибандийского шейха* Али Хаджи ал-Акуши, который во время своих многочисленных проповедей в дагестанских селениях неоднократно называл Али Каяева еретиком и критиком суфизма.

Критика Назира, разумеется, связана со скептическим отношением к суфизму в реформаторской среде и интерпретацией многих суфийских практик как *ширка*. В сочинении Назир ад-Дургили обосновывает легитимность таких суфийских практик, как духовная связь с *шейхом* (*рабита*), духовная связь с пророком Мухаммадом посредством *шейха*

2. Заместитель имама мечети с. Дургели.

3. Ильяс ал-Цудахари. Кифайа ал-мюрід фи тарика ат-тавхид. Казань: Типография наследников Чирковой, 1904, с. 248–252.

4. О своих учителях ад-Дургили сообщает в автобиографическом сочинении «Тараджим 'улама' ад-Дагистанийин». См. ниже.

(*табассул*), мольба к Аллаху посредством праведников или пророка Мухаммада (*истигаса*), а также посещение могил пророка Мухаммада, святых и праведников (*зийара ал-кубур*)⁵.

Описанное сочинение не получило широкого распространения в Дагестане, оно сохранилось в единственном списке. Вероятно, оно было адресовано широкому кругу читателей. Примерно в это же время подобные сочинения с апологетикой суфийских практик писали крупные дагестанские накшбандийские *шейхи* Хасан ал-Кахи (1852–1937) и Мухаммад ал-Йа'суби (1872–1942). Эти два *шейха* были авторитетными среди суфиев в Дагестане, поэтому их работы были более востребованы у аудитории, чем сочинение Назира на ту же тему. Во-первых, он был младше и менее известен в Дагестане, а во-вторых, не был суфийским *шейхом*.

ТРАНСФОРМАЦИЯ ВЗГЛЯДОВ

Следующий по хронологии источник, отражающий постепенно зарождающийся у Назира ад-Дургили интерес к реформаторским идеям, — его письмо к Али Каяеву⁶, которого *'алим* резко критиковал в своем первом сочинении «ал-Фаджр ас-садик». В письме от 1925 г. ад-Дургили направляет Каяеву ряд вопросов с просьбой дать на них обоснованный с правовой точки зрения ответ. Сложность и наполненность сочинения «ал-Фаджр ас-садик» не оставляет сомнений в том, что ад-Дургили не мог не знать ответов на эти вопросы. Однако *'алима* интересовали не столько сами ответы, сколько используемая Каяевым цепь размышления и аргументации, источники и методы, на которые он опирается для правового обоснования.

Заданные вопросы были связаны с самыми разными областями знания. Некоторые из них носили вполне современный характер: например, можно ли воспроизводить запись чтения Корана на граммофоне. Другие можно охарактеризовать как более классические для исламской интеллектуальной традиции: например, покрыли воды Всемирного потопа все земли планеты или только их часть. Также он спрашивал о достоверности некоторых *хадисов*, в том числе *хадиса* о заточенном в пещере Махди и сопровождающем его *дабат ал-ард*. На все эти вопросы Назир ад-Дургили получил ответы: некоторые из них весьма объемные — они включают в себя ссылки на различных правоведов и *'алимов*; другие ограничиваются несколькими фразами и выводятся на основе рациональных заключений Али Каяева, который опирался на естественно-научные знания. Так, он пишет, что вся вода мира не может затопить планету целиком, поскольку ее было бы недостаточно для этого⁷. В ответах Али Каяев руководствовался не только собственными рациональными суждениями, но и заключениями *'алимов* — представителей других *мазхабов*, помимо *шафиитского*.

Неординарность полученных ответов, вероятно, подогрела интерес Назира ад-Дургили к более глубокому знакомству с сочинениями, которые он критиковал ранее. Об этом свидетельствуют ссылки на них и цитаты в более поздних работах и переписках. Следует отметить, что дагестанские *'алимы* даже в ранний советский период не существовали в вакууме, они имели доступ к обширной литературе и хорошо ее знали. По более поздним

5. Назир б. Мухаммад ад-Дургили. Ал-Фаджр ас-садик фи радд 'ала мункари ал-васа'ит ва-л-хаварик. Рукопись. Фонд восточных рукописей Института ИАЭ ДФИЦ РАН (далее: ФВР ИИАЭ), ФМС, оп. 1, № 316, 56 л.

6. Вопросы Назира ад-Дургили сохранились в личной коллекции Ильеса Каяева в Махачкале (1962 г.р.), Документ № 228. Ответы Али Каяева были переписаны рукой Назира ад-Дургили и хранятся в коллекции Института истории в Махачкале. ФВР ИИАЭ, ФМС, опись 1, № 90, л. 280а–287а.

7. ФВР ИИАЭ, ФМС, опись 1, № 90, л. 280б–281а.

сочинениям Назира ад-Дургили очевидно, что он был прекрасно знаком с *тафсиром* «ал-Манар» Мухаммада Абдо, имел представления о диспуте с материалистами («ар-Радд ала ад-дахрийин») Джамал ад-Дина ал-Афгани, также он нередко цитировал Шихаб ад-Дина Марджани (1818–1889), в частности «Назурат ал-хак», «Вафийат ал-асляф».

ХАДИСЫ И ИДЖТИХАД

Назир ад-Дургили заметил, что авторы многих упомянутых выше сочинений используют т. н. рациональный подход, то есть в первую очередь они обращаются к Корану и *хадисам*, а лишь после этого — к существующим заключениям *‘алимов*. Возобновление интереса к *хадисам* стало одной из ярких черт новой традиции начала XIX в. у мусульманских интеллектуалов как на Ближнем Востоке, в частности в Египте, так и в Урало-Поволжье. В дагестанской интеллектуальной традиции указанного периода и ранее *‘алимы* не проявляли большого интереса к *хадисам*. Разумеется, в программу дагестанских учебных заведений входило некоторое число текстов по *хадисам*, но самостоятельные сочинения на эту тему в Дагестане не составлялись с первой трети XVII в. (Шихалиев, 2020).

К 1927 г. Назир ад-Дургили, продолжавший работать *будуном* в с. Тарки, стал известен в Дагестане как большой специалист в области *хадисов*. Это послужило причиной для полемики с *кади* этого же селения Мухаммадом ат-Тургули — сохранилась их переписка⁸. *Кади* обратился к Назиру ад-Дургили с просьбой дать заключение относительно достоверности одного из *хадисов*. В свою очередь, *‘алим* ответил, что нашел упомянутый *хадис* в некоторых сборниках и посмотрел исследования *иснада*, в которых ученые — в их числе был упомянут и Ибн Таймия (1263–1328) — нашли слабое звено среди передатчиков. Далее последовала дискуссия именно об упомянутом Ибн Таймии: Мухаммад ат-Тургули выразил сомнение в том, что стоит прибегать к заключениям этого ученого, поскольку он считался «порицаемым среди суннитов»⁹. Назир ад-Дургили ответил, что Ибн Таймия мог быть не прав в каких-то вопросах, ведь «не ошибаются лишь пророки», и что он был великим ученым, который принес мусульманам больше пользы, чем вреда. В последующей переписке *кади* с. Тарки процитировал негативные заключения различных *‘алимов* и *факихов* об Ибн Таймии, а Назир ад-Дургили, наоборот, привел хвалебные цитаты и стихи о нем. Полемика продолжалась с 21 ноября 1927 г. по 24 декабря 1927 г., затем оппоненты стали дискутировать об *иджтихаде*.

Прийти к согласию о дозволенности *иджтихада* оппонентам не удалось. Это послужило одной из причин, по которой Назир ад-Дургили написал еще одно сочинение «Ал-Иджтихад ва-т-таклид» в 1928 г. В нем он представил разные «уровни» *иджтихада*: независимый или абсолютный *иджтихад*; частично независимый *иджтихад*, связанный с одним из четырех *мазхабов* (ал-иджтихад ал-мутлак ал-мунтасиб); *иджтихад* в рамках правовых норм конкретного мазхаба (иджтихад ал-фатва). В этой работе ад-Дургили выступил с апологетикой последних двух «уровней» *иджтихада*. Он писал, что можно и нужно пересмотреть некоторые отрасли права, его ветви (*фуруг*), но ни в коем случае нельзя касаться основ (*усул*). «Почему мы должны следовать мнению ученых, если оно противоречит *хадисам*, ведь сам Имам Шафии говорил: “Если *хадис* достоверный, то это мой *мазхаб*, если мое решение противоречит *хадису*, то я отказываюсь от него и следую *хадису*”», — утверждал Назир

8. Сборная рукопись, включающая в себя сочинения «ал-Иджтихад ва-т-таклид», Назира ад-Дургили, ответ на это сочинение Иусуфа ал-Джунгути (о которой речь пойдет ниже), полемику Назира с Иусуфом ал-Джунгути и переписку ад-Дургили с *кади* см.: Тарки. ФВР ИИАЭ, ФМС, оп. 1, № 35а–35д.

9. Мукатаба байна Назир ад-Дургили ва Мухаммад ат-Тургули. Рукопись. ФВР ИИАЭ, ФМС, оп. 1, № 35д, л. 2а–3б.

ад-Дургили¹⁰. Таким образом, он писал, что многие ученые пытаются найти решения по тем или иным правовым вопросам, обращаясь к книгам *имамов* — основателей правовых школ (*мазхабов*). Иногда они обнаруживают там готовые решения, но, когда не получается, пытаются найти аналогичный представленному ответ, что автор считает неправильным. Он приводит примеры, когда в рамках того или иного *мазхаба* у имамов-основателей не было готового решения, и другие ученые, прибегая к практике *иджтихада* в рамках *мазхаба*, исследовали вновь возникающие вопросы и самостоятельно выносили соответствующие правовые заключения (*фатвы*). Назир ад-Дургили, категорически отрицая возможность абсолютного *иджтихада*, тем не менее считает допустимым прибегать к нему в рамках того или иного *мазхаба*, в случае когда у самих *имамов* не было готовых решений.

Далее он привел семь примеров противоречий в ритуальной практике *шафиитов* и *ханафитов*, в рамках которых первые действовали, противореча *хадисам*. Один из примеров связан с ритуальным омовением: у *шафиитов*, если посторонняя женщина коснулась мужчины в состоянии ритуальной чистоты, омовение нарушается, а у *ханафитов* — нет в соответствии с достоверным (араб. *сахих*) *хадисом*, переданным от Айши. Следующие примеры, приводимые ад-Дургили, также связаны с особенностями ритуальных практик: например, что произнесение намерения мусульманина вслух — желанное действие или что чтение первой суры Корана «ал-Фатихи» имамом в каждом молитвенном цикле (*ракаате*) достаточно для тех, кто молится за ним.

В заключительной части сочинения, чтобы его поняли правильно, а также не сочли сторонником абсолютного *иджтихада* и, как следствие, *джадидом*, ад-Дургили говорит: «То, что я написал [в этой книге], — это не те [идеи], с которыми выступают [джадиды]. И то, что я написал и к чему призываю, также не связано с их деяниями. То, что я написал, — это некоторые примеры с разными мнениями, с более сильной аргументацией. И это примеры *иджтихада* в некоторых частных (*хасс*) вопросах, о чем я говорил выше»¹¹. Таким образом, в этом сочинении ад-Дургили разделяет некоторые идеи реформаторов, критиковавших слепую приверженность *мазхабам*, но и выступает за *иджтихад* в частных правовых вопросах, несмотря на то что при этом является жестким противником абсолютного *иджтихада*.

ПОЛЕМИКА НАЗИРА АД-ДУРГИЛИ С ЙУСУФОМ АЛ-ДЖУНГУТИ

Интеллектуальное поле в Дагестане конца XIX — первой половины XX вв. характеризовалось быстрым распространением сочинений местных авторов и немедленной реакцией на них. Таким образом, описанная выше работа Назира ад-Дургили попала к Йусуфу ал-Джунгути — *алиму* из с. Дженгутай, апологету *таклида* и противнику реформаторских идей (Бобровников и др., 2017, с. 168–205). Это привело к завязавшейся продолжительной дискуссии между учеными. Йусуф ал-Джунгути 17 октября 1928 г. написал сочинение «ал-Кавл ас-Саид фи Хасм Мадада ал-Иджтихад ва вуджуб ат-таклид», в котором обрушил критику на «Таклид ва иджтихад», «открыв ложность взглядов» ад-Дургили¹². Ал-Джунгути считал, что как явление *иджтихад* допустим, но он невыполним, поскольку в настоящий момент *муджтахидов* с соответствующими навыками нет: «Однако в дальнейшем больше *имамов* (как четыре основателя *мазхаба*. — Ш. Ш., И. Ч.) не будет, как не будет ничего подобного тому, что они создали, применяя независи-

10. Назир ад-Дургили. «Ал-Иджтихад ва-т-таклид». Рукопись на арабском языке. ФВР ИИАЭ, ФМС, оп. 1, № 35а, л. 166.

11. Там же, л. 266.

12. Йусуф ал-Джунгути. «ал-Кавл ас-саид фи хасм мадада ал-иджтихад ва вуджуб ат-таклид». Рукопись на арабском языке. ФВР ИИАЭ, ФМС, оп. 1, № 35б, л. 16–3а.

мый (абсолютный. — Ш. Ш., И. Ч.) *иджтихад*». Также ал-Джунгути обосновывает важность и ценность различий между мазхабами и выступает против широкого использования заключений, данных учеными из других правовых школ (*талфик*). Египетских реформаторов Джамалуддина ал-Афгани, Мухаммада Абдо и Рашида Рида, ал-Джунгути считает впадшими в заблуждение и отклонившимися, а самого ад-Дургили обвиняет в *ваххабизме* и приверженности мнению нечестивцев.

Эта критика не могла остаться без ответа Назира ад-Дургили. Он написал объемное сочинение «Ат-Та'лик ал-хамид ала-л-кавл ас-саид». В нем он утверждал, что фанатичная приверженность *мазхабам* разобщает мусульманскую *умму*. В качестве доказательства он привел исторические примеры. В частности, он писал, что последователи всех четырех мазхабов совершают молитву в Мекке и Медине отдельно друг от друга, причем все из них молятся строго за своим имамом, будто бы они исповедуют разные религии¹³. На заявление же ал-Джунгути о *ваххабизме* Назир ответил так: «В исламе нет *мазхаба*, именуемого *ваххабитским*. Те, кто известен под этим именем в Неджде, следуют ханбалитскому мазхабу. Известно, что была вражда между египтянами и жителями Неджда, однако политическая, а не религиозная. Вначале египтяне воздерживались от выступления против своих братьев из Неджда, тогда их правители (*пу'аса*) пошли на хитрость, чтобы достичь своих политических целей: они начали поносить и обвинять в неверии мусульман Неджда, утверждая, что все *ваххабиты* попадут в Ад. Тем самым им удалось вовлечь египтян в войну против мусульманам Неджда. Когда две стороны враждуют, очевидно, они начинают больше друг друга оскорблять и унижать. По этой причине *ваххабиты* известны сейчас как нечестивая группа... Те, кого относят к ней, не считали себя *муджтахидами* и не выступали за абсолютный *иджтихад*. Они призывали следовать дозволенному и остерегаться запретного. Мухаммад б. Абд ал-Ваххаб следовал *мазхабу* Ахмада б. Ханбала. Вместе с тем он отрицал легитимность посещения могил, сопровождаемого ритуалами, которые противоречат шариату, но не запрещал посещать их (*зийара*) при условии соблюдения норм шариата. Это и есть то преступление, которое вменяют ему люди»¹⁴. В заключение Назир ад-Дургили предлагает Йусуфу ад-Джунгути обратиться к работам татарского ученого Ризы Фахретдина (1859–1936): они содержат сходные нарративы, но при этом, по мнению ад-Дургили, более точны и беспристрастны, чем сочинения мекканского ученого Зайна Дахлана, на которого ссылается ал-Джунгути в своей критике *ваххабитов*.

В январе 1929 г. Йусуф ал-Джунгути был арестован органами ОГПУ, обвинен в антисоветской деятельности и расстрелян.

История и биография

Как отмечалось во введении, распространение биографических и исторических сочинений во второй половине XIX — начале XX в. в Дагестане было связано с особым вниманием к ним ученых, придерживающихся реформаторских взглядов. Для исторических работ, написанных дагестанскими учеными до XIX в., была характерна описательность с явно выраженной тенденциозностью изложения. В частности, авторы ранних исторических хроник повествовали о повсеместной единовременной победе ислама на Восточном Кавказе либо же о сакральности родов правителей местных политических образований, связывая их происхождение с пророком Мухаммадом. При этом для таких

13. Назир ад-Дургили. «Ат-Та'лик ал-хамид ала-л-кавл ас-саид». Рукопись на арабском языке. ФВР ИИАЭ, ФМС, оп. 1, № 35в.

14. Там же, л. 326–336.

работ не была характерна историческая точность, также в них практически отсутствовала хронология событий (Шихсаидов и др., 1993; подробнее о подходах к написанию истории см.: Мусаев, Магомедханов, 2012, с. 92–99). Дагестанские историки рассматриваемого периода, как правило, не работали с письменными источниками, дошедшими до них, либо же компилировали в своих трудах более ранние сочинения без критического анализа (Минорский, 1998, с. 64–65).

Исторические сочинения реформаторов, напротив, отличается более критический подход к освещению событий, биографий. Они часто ссылались на работы арабских и турецких историков и использовали широкий круг источников: письма, документы и биографии. При этом реформаторы критически их анализировали, опровергая или уточняя те исторические сведения, которые были написаны дагестанцами ранее. В частности, Али Каяев, Джамалуддин ал-Гарабудаги и Назир ад-Дургили ставили под сомнение устоявшиеся в среде дагестанских ученых-богословов раннего периода представления о единовременной исламизации Дагестана или сакральности местных династий. Очевидно, что этот новый критический подход к изучению истории был обусловлен распространением османской исторической литературы, которая в начале XX в. стала активно поступать в Дагестан. Это подтверждается при работе с частными и мечетными коллекциями, в особенности в Южном Дагестане (Чмилевская, 2023).

В историческом жанре работал и Назир ад-Дургили. В сочинении «Нузхат ал-азхан фи тараджим улама’ Дагистан» («Усила умов по биографиям дагестанских учёных») (Шихсаидов и др., 2012) автор, приводя исторические сведения о *шейхе* Абу Муслиме, упоминает, что он составил историческое сочинение «Мир’ат аз-заман фи та’рих Дагестан» («Зеркало времени в истории Дагестана») ¹⁵, которое к настоящему времени не найдено.

В сочинении «Нузхат ал-азхан фи тараджим улама’ Дагистан», завершённом в 1931 г., освещается интеллектуальное наследие более чем двухсот дагестанских ученых ¹⁶ XI — начала XX в. Биографии расположены в хронологическом порядке: они начинаются с ранних *‘алимов* XI в. и доходят до современников Назира ад-Дургили. Анализ сочинения показывает, что информация о дербентских ученых раннего периода была заимствована автором из сочинения Абу Бакра Мухаммада ад-Дарбанди (ум. в 1145) «Райхан ал-хака’ик ва бустан ад-дака’ик» ¹⁷. Несмотря на то что ад-Дургили не ссылается на него, информация о некоторых ученых Дербента, изложенная им, не могла быть подчерпнута из иных источников. Исследователи уже отмечали, что ад-Дургили знал это сочинение, хранившееся в с. Гапшима в единственном списке, еще до того, как оно попало в Фонд восточных рукописей Института истории, археологии и этнографии в 1948 г.

В контексте обращения Назира ад-Дургили к сочинению «Райхан ал-хака’ик» интересно его представление о Дагестане как о едином интеллектуальном пространстве. Во время жизни Абу Бакра ад-Дарбанди не существовало единого понятия «Дагестан», поэтому в его работе оно не используется. Более того, при ад-Дарбанди область Дербент (или *Баб ал-Абваб*) считалась северной провинцией Халифата, несмотря на фактическую независи-

15. Назир ад-Дургили. Нузхат ал-азхан фи тараджим ‘улама’ Дагистан. Рукопись на арабском языке. ВФР ИИАЭ, ФМС, оп. 1, № 95, л. 76.

16. Согласно дагестанской традиции XVII–XIX вв. термином, переводимым как *‘алим*, обозначали всех, кто изучал мусульманские науки, был грамотным, занимался преподаванием. Это видно по многочисленным документам, памятным записям, отдельным историческим хроникам и колофонам рукописей. Назир ад-Дургили предложил иную классификацию: наряду с традиционным обозначением *‘алим* по отношению к некоторым ученым он использовал слово «мухаккик». Оно значит, что описываемый герой не только был образованным человеком, но и оставил труды в той или иной области.

17. Абу Бакр Мухаммад б. ал-Фарадж ад-Дарбанди. Райхан ал-хака’ик ва бустан ал-дака’ик. ФВР ИИАЭ, Ф. 14, № 2191.

мость от него — об этом свидетельствует сочинение, написанное Абу-л-Хасаном ал-Аш'ари (ум. в 936) «Послание жителям пограничной области Баб ал-Абваб» (ал-Аш'ари, 1992). Ад-Дургили же озаглавливает свое сочинение «Улада умов в биографиях дагестанских ученых» и включает в него отдельную главу под названием «Баб ал-Абваб, город Дербенд и его ученые». Очевидно, что в представлении ад-Дургили Дагестан имел четкие границы, в которые входил и Дербент X—XI вв., именно поэтому он счел дагестанцами и тех ученых, которые жили там. Также в число дагестанских ученых он включил богословов, которые переселились в Дагестан из стран Ближнего Востока, в частности персидских ученых, переселившихся в Дербент, а также похороненного в Хунзахе распространителя ислама Абу Муслима и похороненного в Кумухе йеменского ученого Ахмада ал-Иамани. Также Назир ад-Дургили представил в работе биографии *'алимов*, происхождение которых он считал дагестанским, в частности богослова из Золотой Орды Садр ад-Дина Сулеймана ал-Лакзи.

Помимо основного текста сочинения «Нузхат ал-азхан» сохранилось несколько его черновых вариантов. Так, один фрагмент черновика хранится в библиотеке Абдурахмана Казиева (ум. в 1942) в с. Нижний Дженгутай, в нем Назир привел биографии некоторых дагестанских ученых XVIII в.¹⁸ Другой черновик этого сочинения хранится в архиве Мухаммад-Саида Саидова¹⁹. Примечательно, что последний вариант значительно отличается от итоговой версии и позволяет датировать сочинение 1931 г. Так, в одном из черновиков автор приводит сведения о нескольких татарских ученых, которые жили в Дагестане. Описывая биографию Баязита Хайруллина (о нем см.: Миннуллин, Минвалеев, 2007, с. 240–251) — одного из них, ад-Дургили пишет: «В 1319 (1901–1902 г.) Байазид Мулла б. Хайрулла приехал в Дагестан, где обосновался в г. Анжи и стал *имамом* и *муаззином* для татар и казанцев — жителей этого города. Сейчас же, в 1349 (1930–1931 г.), он еще жив и живет в г. Анжи (Махачкала) вместе со своей семьей»²⁰.

Любопытно, что в этом черновике есть биографии ученых, которые не вошли в итоговый вариант сочинения, также ад-Дургили приводит в нем критические замечания в их адрес. Например, в отношении ученого Газануфа ал-Губдани Назир пишет: «Он придерживался фанатичных взглядов, был закосневшим в своих убеждениях... Он не завершил образование, иначе он стал бы одной из жемчужин своей эпохи»²¹. В биографии Баязита Хайруллина Назир отмечает: «Байазид Мулла б. Хайрулла не очень искусен в арабском языке, однако извлекает пользу из татарских книг, написанных на его языке»²². Про своего современника, крупного дагестанского ученого Абусуфьяна Акаева (1878–1931) Назир ад-Дургили говорит: «Он написал книгу “*Ду'а маджму'*”²³, в которой есть многочисленная ложь, о чем знает немало ученых. На это сочинение написал негативный отзыв татарский ученый Исмаил ал-Гаспринский и опубликовал его в своей газете “Терджиман”. Если бы Абусуфьян не издал эту книгу, было бы хорошо»²⁴. Однако в основной отредактированный текст «Нузхат ал-азхан» ад-Дургили не включил эти биографии, равно как и критические замечания в адрес других ученых — он дал им исключительно положительные характеристики. Практически

18. Экспедиция Ш. Шихалиева в с. Н. Дженгутай (сентябрь 2002 г.).

19. Назир ад-Дургили. Тараджим 'улама' ад-Дагистанийин. Рукопись на арабском языке. ФВР ИИАЭ, ФМС, оп. 5, № 509.

20. Назир ад-Дургили. Тараджим 'улама' ад-Дагистанийин, л. 356–36а.

21. Там же, л. 556–56а.

22. Там же, л. 356.

23. Это сочинение по оккультным практикам, магии чисел и букв, к которым прибегали суфии для лечения различного рода болезней, предохранения себя и других от глаза, порчи, наущений джиннов и шайтанов.

24. Назир ад-Дургили. Тараджим 'улама' ад-Дагистанийин, л. 44а.

все из них в изложении ад-Дургили достигли высот в арабоязычных науках, постигли их тонкости и были крупными учеными.

Вероятно, содержание основного текста и черновиков отличается, потому что последнее, как и различные выписки по биографиям дагестанских ученых, были для автора лишь вспомогательным материалом. Он использовал их для себя при работе над основным текстом и поэтому допускал критические высказывания в адрес некоторых ученых. Вместе с тем завершенная работа Назира, надо полагать, была адресована широкому кругу читателей. В этом контексте биографии ученых должны были не только послужить источником информации для его современников и потомков, но и показать образец идеальных ученых, стать подобными которым должны стремиться все, кто изучает мусульманские науки. В книге «Нузхат ал-азхан» по задумке Назира, очевидно, был также и назидательный посыл к читателям.

Значимость рассматриваемого сочинения для этой статьи также состоит в том, что Назир ад-Дургили включил в него ученых самых разных взглядов: он не исключил из него реформаторов, а наоборот, высоко оценил их труды, положительно отзывался об Ибн Таймийе, выступил в защиту *ваххабитов* от нападок Иусуфа ал-Джунгутий, написал с большим пиететом о дагестанских суфийских *шейхах*, отметив высокий уровень их святости, и посвятил им стихи. Именно это и позволяет нам говорить о гибридности идей и взглядов самого Назира ад-Дургили. Частично разделяя идеи некоторых дагестанских реформаторов в вопросах теории исламского права, он продолжает с глубоким уважением относиться к суфизму, который был объектом жесткой критики с их стороны.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В 1935 г. в конце месяца *Рамадан* Назир ад-Дургили отправился в свое родное селение Дургели, чтобы посетить могилу отца Ника Мухаммада и прочитать над ней Коран. На кладбище он простудился, а впоследствии не смог оправиться от тяжелой болезни и вскоре скончался в возрасте 44 лет. Его вдова распродала богатейшую, по сообщениям современников, коллекцию его рукописей — в настоящий момент они встречаются в разных как частных, так и государственных коллекциях. Некоторые из сочинений Назира ад-Дургили до сих пор не найдены исследователями.

Подводя итог, следует отметить, что интеллектуальное поле Дагестана в указанный период было переполнено различными идеями и взглядами, дискуссиями и горячими полемиками. Тем не менее оно не было бинарным, что подтверждает описанный кейс Назира ад-Дургили. Этот ученый никогда не причислял себя к *джадидам*, но разделял многие идеи реформаторов. Он читал их сочинения, ссылаясь на них и писал в жанрах, характерных для этого направления исламской мысли. При этом он оставался в рамках суфийской традиции и практик и отстаивал их легитимность. Кейс Назира ад-Дургили очень ярок, поскольку его интеллектуальное наследие демонстрирует, как постепенно трансформировались и дополнялись его собственные взгляды и как некоторые из его убеждений, напротив, оставались неизменными. Однако он едва ли был единственным ученым в Дагестане, идеи которого носили гибридный характер. Мы предполагаем, что подобное переплетение различных мыслей и исламских течений было более чем характерно для Дагестана указанного периода.

Библиография

Абдуллин, Я. (1976). Татарская просветительская мысль. Казань: Татарское книжное издательство.

Аликберов, А. К. Ал-Лакзи Маммус. (1998). В кн.: *Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь*. Т. 1 (с. 64–65). М.: Восточная литература.

Бобровников, В., Шехмагомедов М., Шихалиев, Ш. (2017). Мусульманское право и обычай в российском Дагестане: источники и исследования: хрестоматия. СПб.: Президентская библиотека.

Исхаков, Д. (1997). Феномен татарского джадидизма: введение к социокультурному осмыслению. Казань: Иман.

Миннуллин, И., Минвалеев, А. (2007). Суфизм в советском Татарстане: к постановке проблемы. *Гасырлар авазы (Эхо веков)*, № 1, 143–150.

Минорский, В. (1963). История Ширвана и Дербенда X–XI вв. М.: Восточная литература.

Мусаев, М. Магомедханов, М. М. (2012). Дагестанские арабоязычные исторические сочинения XIX — начала XX века: состояние и перспективы изучения (истраниковедческий аспект). *Вестник Дагестанского Научного Центра*, № 47, 92–99.

Мухаметшин, Р. (2005). Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана в XX веке. Казань: Татарское книжное издательство.

Чмилевская, И. А. (2023). Тюркоязычная историческая литература Дагестана: особенности жанра. В кн.: Васильев, А. Д., Тимохин, Д. М., Бартольдские чтения: колл. моногр. (98–105) М.: ИВ РАН.

Шихалиев, Ш. Ш. (2017). Мусульманское реформаторство в Дагестане (1900–1930). *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, 3(35), 134–169.

Шихалиев, Ш. Ш. (2020). Краткий каталог арабграфичных рукописей ИИАЭ ДФИЦ РАН (Ф. 3, д. 953, оп. 1). Архив Института истории, Махачкала, Дагестан, Россия.

Шихсаидов, А., Айтберов, Т., Оразаев, Г. (1993). Дагестанские исторические сочинения. М.: Наука.

Шихсаидов, А., Кемпер, М., Бустанов, А. (2012). Назир из Дургили и его биобиблиографический труд «Нузхат ал-азхāн фī тарāджим ‘уламā’ Дāгистāн». М.: Издательский дом Марджани.

Юзеев, А. (2007). Философская мысль татарского народа. Казань: Татарское книжное издательство.

ал-Цудакари, И. (1904). Кифайа ал-мурид фи тарика ат-тавхид. Казань: Типография наследников Чирковой.

ал-Аш‘ари, Абу-л-Хасан. (1992). Рисала ‘ила илх ал-сугр Баб ал-Абваб. Медина.

Назир б. Мухаммад ад-Дургили. Ал-Фаджр ас-садик фи рада ‘ала мункари ал-васа’ит ва-л-хаварик. Рукопись. ФВР ИИАЭ, ФМС, оп. 1, № 316, 56 л.

Вопросы Назира ад-Дургили. Личная коллекция Ильяса Каяева в Махачкале (1962 г.р.). Документ № 228.

Ответы Али Каяева на вопросы, заданные Назиром ад-Дургили. ФВР ИИАЭ, ФМС, оп. 1, № 90, л. 280а–287а.

Сборная рукопись. ФВР ИИАЭ, ФМС. Оп. 1, № 35а–35д.

Мукатаба байна Назир ад-Дургили ва Мухаммад ат-Таргули. Рукопись. ФВР ИИАЭ, ФМС, оп. 1, № 35д, л. 2а–3б.

Назир ад-Дургили. Ал-Иджтихад ва-т-таклид. Рукопись на арабском языке. ФВР ИИАЭ, ФМС, оп. 1, № 35а, л. 166.

Йусуф ал-Джунгутий. ал-Кавл ас-саид фи хасм мадда ал-иджтихад ва вуджуб ат-таклид. Рукопись на арабском языке. ФВР ИИАЭ, ФМС, оп. 1, № 356, л. 16–3а.

Назир ад-Дургили. Ат-Та'лик ал-хамид ала-л-кавл ас-саид. Рукопись на арабском языке. ФВР ИИАЭ, ФМС, оп. 1, № 35в.

Назир ад-Дургили. Нузхат ал-азхан фи тараджим 'улама' Дагистан. Рукопись на арабском языке. ФВР ИИАЭ, ФМС, оп. 1, № 95, л. 76.

Назир ад-Дургили. Тараджим 'улама' ад-Дагистанийин. Рукопись на арабском языке. ФВР ИИАЭ, ФМС, оп. 5, № 509.

Абу Бакр Мухаммад б. ал-Фарадж ад-Дарбанди. Райхан ал-хака'ик ва бустан ал-дака'ик. ФВР ИИАЭ, Ф. 14, №2 191.

Kanlidere, A. (1997). Reform within Islam: The Tajdid and Jadid Movements among the Kazan Tatars (1809–1917). Istanbul: Eren.

Kemper, M., Šixsaidov, A. R. (2004). Muslim Culture in Russia and Central Asia: Vol. 4. Die Islangelehrten Daghestans und ihre arabischen Werke: Naḍīr ad-Durgilīs (st. 1935), Nuzhat al-adhān fī tarāḡim 'ulamā' Dāḡistān. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

Khalid, A. (1999). The Politics of Muslim Cultural Reform. Jadidism in Central Asia. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press.

Lazzerini, E. (1975). Gadidism at the Turn of the Twentieth Century: A View from Within. *Cahiers du Monde Russe et soviétique*, 16, 245–277.

Noack, C. (2000). Muslimischer Nationalismus im Russischen Reich: Nationsbildung und Nationalbewegung bei Tataren und Baschkiren, 1861–1917 (Transatlantische Historische Studien). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

REFERENCES

- Abidullin, Ya. (1976). *Tatarskaya prosvetitel'skaya misl'*. Kazan.
- Alikberov, A. Al-Lakzi Mammus. *Islam in the territory of the former Russian Empire. An encyclopedic dictionary*. 1998, 1, 64–65. Moscow: Vostochnaya literatura.
- Bobrovnikov, V., Shekhmagomedov M., Shikhaliev Sh. (2017). *Musul'manskoe pravo i obyčaj v rossijskom Dagestane: istochniki i issledovaniya: hrestomatiya*. Saint Petersburg: St. Petersburg State University Press.
- Iskhakov, D. (1997). *Fenomen tatarskogo dzhadidizma: vvedenie k sociokul'turnomu osmysleniyu*. Kazan.
- Minnullin, I., Minvaleev, A. *Sufizm v sovetskom Tatarstane: k postanovke problemy. Gasyrlar avazy (Ekho vekov). Nauchno-dokumental'nyj zhurnal*. 1, 2007, 240–251.
- Minorskij, V. (1963). *Istoriya Shirvana i Derbenda X-XI vv.* Mosccow: Vostochnaya literatura.
- Musaev, M. Magomedhanov M.M. *Dagestanskije araboyazychnye istoricheskie sochineniya XIX - nachala XX veka: sostoyanie i perspektivy izucheniya (istochnikovedcheskij aspekt). Vestnik Dagestanskogo Nauchnogo Centra*. 47, 2012, 9–299.
- Muhametshin, R. (2005). *Islam v obshchestvennoj i politicheskoy zhizni tatar i Tatarstana v XX veke*. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Chmilevskaya, I. (2024). *Tyurkoyazychnaya istoricheskaya literatura Dagestana: osobennosti zhanra. Mezhdunarodnaya nauchnaya konferenciya «Bartol'dovskie chteniya», 24–26 aprelya 2024 g.*, 98–105.
- Shikhaliev Sh. (2017). *Muslim Reformism in Dagestan (1900–1930). State. Religion. Church in Russia and worldwide*. 3(35), 134–169.
- Shikhaliev, Sh. (2020). *Catalog of Arabographic manuscripts of the IHAE of the Russian Academy of Sciences*. Makhachkala.
- Shikhsaidov, A., Ajtberov, T., Orazaev, G. (1993). *Dagestanskije istoricheskie sochineniya*. Moscow: Nauka.
- Shikhsaidov, A., Kemper, M., Bustanov, A. (2012). *Nazir from Durgeli and his biographical work «Nuzhat al-azkhān fī tarādzhim ‘ulamā’ Dāğistān»*. Moscow: Mardzhani Publishing house.
- Yuzeev A. (2007). *Filosofskaya mysl' tatarskogo naroda*. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Kanlidere, A. (1997). *Reform within Islam: The Tajdid and Jadid Movements among the Kazan Tatars (1809–1917)*. Istanbul: Eren.
- Kemper, M., Šixsaidov, A. R. (2004). *Muslim Culture in Russia and Central Asia: Vol. 4. Die Islamgelehrten Daghestans und ihre arabischen Werke: Naḍīr ad-Durgilīs (st. 1935), Nuzhat al-adhān fī tarāğim ‘ulamā’ Dāğistān*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Khalid, A. (1999). *The Politics of Muslim Cultural Reform. Jadidism in Central Asia*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press.
- Lazzerini, E. (1975). *Gadidism at the Turn of the Twentieth Century: A View from Within. Cahiers du Monde Russe et sovietique*, 16, 245–277.
- Noack, C. (2000). *Muslimischer Nationalismus im Russischen Reich: Nationsbildung und Nationalbewegung bei Tataren und Baschkiren, 1861–1917 (Transatlantische Historische Studien)*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- al-Cudakari, I. (1904). *Kifaja al-murid fī tarika at-tavhid*. Kazan: Tipografiya naslednikov Chirkovoj.
- al-Ash'ari, Abu-l-Hasan (1992). *Risala ‘ila ilh al-sugr Bab al-Abvab*. Medina.

Nazir b. Muhammad al-Durgili. Al-Fajr as-sadiq fi radd 'al Munkar Al-wasa'IT wa-l-hawariq. The manuscript. FOM IHAE, FMS, 1., №. 31 b, f. 56l.

Nazir b. Muhammad al-Durgili. Questions to Ali Kayaev. Private collection of Ilyas Kayaev's. Makhachkala, Document № 228.

Ali Kayaev. Answers to the questions posed by Nazir ad-Durgili. FOM IHAE, FMS, 1, № 90, f. 280a–287a.

Complicative manuscript. FOM IHAE, FMS 1, № 35a–35d.

Mukataba bayna Nazir al-Durgili and Muhammad al-Targuli. The manuscript. FOM IHAE, FMS. 1, №. 35d, f. 2a–3b.

Nazir al-Durgili. Al-Ijtihad wa-t-taklid. The manuscript is in Arabic. FOM IHAE, FMS, 1, №. 35a, f. 16b.

Yusuf al-Jungutei. al-Qawl as-Sadid fi Hammada al-ijtihad wa wujub al-taqid. The manuscript is in Arabic. FOM IHAE, FMS, 1, № 35b, f. 1b–3a.

Nazir al-Durgili. At-Ta'lik Al-Hamid al-qawl al-sadid. The manuscript is in Arabic. FOM IHAE, FMS, 1, № 35b.

Nazir al-Durgili. Nuzhat Al-azhan fi tarajim 'ulama' Dagestan. The manuscript is in Arabic. FOM IHAE, FMS, 1, № 95, f. 7b.

Nazir al-Durgili. Tarajim 'ulama' ad-Daghistan. The manuscript is in Arabic. FOM IHAE, FMS 5, № 509.

Abu Bakr Muhammad b. Al-Faraj al-Darbandi. Ryhan Al-haqa'iq and Bustan al-daka'iq. IHAE, F. 14, № 2191.

“Я СДЕЛАЮ ТЕБЯ УСПЕШНЫМ МУСУЛЬМАНИНОМ”: ОНЛАЙН- КОУЧИНГ В РОССИИ И ФОРМИРОВАНИЕ НОВОГО ИСЛАМСКОГО БЛАГОЧЕСТИЯ

**Софья Андреевна
Рагозина**

sofyaragozina@gmail.com

В этой статье я рассматриваю мусульманский онлайн-коучинг в России, пытаюсь определить, как конструируются новые неолиберальные субъекты. Рассматривая кейс проекта «Триллионер» имама московской Мемориальной мечети Шамиля Аляутдинова, я выявляю специфические языковые стратегии, используемые для конструирования образа «успешного/гармоничного» мусульманина. Этот образ служит центральным мотивом в дискурсе мусульманского коучинга. Хотя проект в первую очередь направлен на финансовое благополучие, он представляет собой комплексную этическую программу, где финансовая стабильность рассматривается как естественное следствие благочестивого поведения. Онлайн-коучинг, основанный на протестантском активистском этосе, оказывается новым способом вовлечения мусульманского субъекта — «новых» модернизированных мусульман, а также имама-коуча как нового типа религиозного авторитета, — который сочетает неолиберальные ценности предпринимательства и самопомощи с исламской добродетелью. Я обсуждаю несколько факторов, которые делают этот проект весьма востребованным среди современных мусульман, исходя из аргумента культурного потребления и удобства светского перевода ислама в рамках глобальной неолиберальной повестки дня.

Ключевые слова: социология ислама, цифровая антропология, ислам в России, живая религия, цифровой ислам, лайф-коучинг.

**Софья Андреевна
Рагозина**

научный сотрудник,
Институт востоковедения РАН

“I WILL MAKE YOU A SUCCESSFUL MUSLIM”: THE ROLE OF ONLINE COACHING IN SHAPING NEOLIBERAL SUBJECTS IN RUSSIA

Sofya A. Ragozina
sofyaragozina@gmail.com

In this paper, I consider Muslim online coaching in Russia, trying to determine how new neo-liberal subjects are constructed. Considering the case of “Trillionaire” project by the imam of Moscow’s Memorial Mosque Shamil Alyautdinov, I identify specific linguistic strategies used to construct an image of a “successful/harmonic” Muslim. This image serves as a central motif in the discourse of Muslim coaching. While the project primarily focuses on financial well-being, it is a comprehensive ethical program, where financial stability is viewed as a natural consequence of pious behavior. Online coaching based on Protestant activist ethos turns out to be a new way to entrain the Muslim subject—the “new” modernized Muslims as well as

Sofya A. Ragozina

*Research Fellow,
Institute of Oriental
Studies*

imam-coach as a new type of religious authority — that combines neo-liberal values of entrepreneurship and self-help with Islamic virtue. I discuss several factors that make this project highly in demand among contemporary Muslims based on cultural consumption argument and the convenience of secular translation of Islam within the global neo-liberal agenda.

Keywords: *sociology of Islam, digital anthropology, Islam in Russia, living religion, digital Islam, life-coaching.*

The term coaching is often associated with business and practices of achieving professional goals more successfully. Recently, however, life coaching — a form of psychological training aimed at achieving harmony and self-confidence — has gained enormous popularity. The trend is also evident in the religious sphere. Numerous coaching projects incorporate secular values into religious discourses, a practice highly sought after by active practitioners of various faiths. Furthermore, the mediatization of the religious sphere has been instrumental in this shift: as coaches no longer need to interact with students in person — blogs, webinars, and online courses dedicated to achieving success and harmony within various religious frameworks are gaining prominence. How do secular and religious values relate here? How does combining religious piety and secular efficiency within the Muslim coaching project contribute to new interpretations of Islamic values? And the main question is: What is the performative effect of media on the transformation of traditional Islamic institutions?

In this paper, I examine the phenomenon of Muslim life coaches in Russia, a case study that emerged during the rise of “coaching culture” in the early 2000s. Despite its prominence, this trend has not been subject to in-depth study. By exploring the cyberspace of Muslim coaching, this paper aims to investigate how neoliberal ethics are reinterpreted within the Islamic context, shedding light on how Islamic values are transformed by being “embedded”

in a neoliberal context. Is Muslim coaching a straightforward religious adaptation of a popular secular practice, or does it present a unique form of constructing a new Muslim subjectivity? Shamil and Zilia Alyautdinov, two prominent Russian Muslim coaches, translate neoliberal business management practices into the language of Islam, thereby creating images of successful Muslims. The thematic repertoire, specific linguistic strategies, and communicative patterns (that I will consider further) suggest a comprehensive symbolic matrix for a Muslim neoliberal project, which has the potential to create a new model of Muslim subject as well as challenge traditional source of religious authority. To understand this phenomenon, I draw upon the Protestantisation of non-Christian religions thesis and explore its compatibility with Islamic tradition, focusing on how contemporary Islamic reformist discourse appropriates neoliberal values. Furthermore, I engage with the concepts of secular translation (mainly in terms of Talal Asad) and cultural consumption, which frames everyday religion in cyberspace. I suggest that the performative effect of online media, driven by specific communicative strategies, leads to the construction of “new” Muslim subjects, combining religious piety and secular neoliberal efficiency.

TRILLIONER.LIFE: NEOLIBERAL ETHICS OF MUSLIM COACHING

Coaching is a phenomenon situated at the intersection of psychology, pedagogy, leadership theory, and other fields, which aims to teach the achievement of any goals. While cultural characteristics and their impact on coaching effectiveness have been studied by specialists across disciplines, religious coaching remains less studied despite its global popularity, particularly with large Christian and Muslim networks. The origins of religious coaching can be traced back to American television evangelicals, whose popularity peaked in the 1960s and 1970s. They promised their followers material, financial, physical, and spiritual well-being. Many researchers have emphasized both the ideological content of individual leaders or organizations and the institutional features of the movement, highlighting the crucial role of the media component in the preaching of TV evangelists (for example, Carrette, King, 2005).

The practice of televised sermons later spread to the Muslim world. For example, Egypt’s Sheikh Metwalli al-Sha’rawi, through his weekly Friday broadcasts, became a prominent symbol of Egyptian popular culture in the 1970s and 1980s. Today, a large number of Islamic leaders turn to the format of televised sermons. A common thread among them is their attempt to develop different models of “moderate” Islam — they appeal to the rhetoric of human rights and freedoms, interfaith dialogue, and opposing the association of Islam with violence (for example, Tariq Al-Suwaydan, a wealthy Kuwaiti businessman, entrepreneur, and Islamic preacher). This niche is also being filled by women religious leaders, which in itself is a kind of marker of inclusion in the activist left-liberal discourse (such as Syrian humanitarian activist Rufaïda Al-Habash).

Regarding the promotion of personal well-being, the most famous figure in the Arab world is the Egyptian activist Amr Khaled. Since the late 1990s, he has hosted highly popular television programs on Egyptian satellite channels. Similar to other TV preachers, he advocates the peaceful coexistence of Western and Muslim cultures and denounces extremism; however, he also promotes individual activism and personal success. This case has been repeatedly analyzed by anthropologists and Islamic scholars, demonstrating a variety of analytical optics can be used to explain the phenomenon. Some interpretations view the “Amr Khaled phenomenon”

as a political strategy employed by Salafi Muslim revivalists to focus on piety (Wise 2003, 103). Additionally, several studies focus on regional perceptions of Amr Khaled. For example, Pandya S. (2009) examines the impact of modernity, globalization, and new forms of media such as televangelism, on the religious practices of educated Yemeni

Religious coaching, particularly Muslim coaching, is characterized by two key aspects: firstly, it involves the public acknowledgment of one's religious identity and the corresponding of oneself in public space according to that identity; secondly, it necessitates the framing of coaching topics through a religious lens. Furthermore, such projects are usually revolve around the coacher's personal brand, rather than a collective effort. This fosters an image of the coach as a model of personal development, achieved through their own work. In religious discourse, this image is further interwind with the ideals of a righteous Muslim. This combination of the secular and the religious significantly transforms and reinterprets the concept of religious piety within the community formed around the coach.

The emergence of figures who simultaneously embrace their Islamic heritage and adopt elements of neoliberal ethics raises new questions about the conceptual boundaries in studying the contemporary Islamic tradition. How can we define the boundary between the secular and the secular, especially when the secular is so readily translated into the religious sphere. The discourse of religious coaching rearticulates the problem of the separation between tradition and modernity: Does religious coaching represent a modern interpretation of traditional religious authority? How can we distinguish between Islam and New Age spiritualism? Finally, in the era of heightened online communication, how do we delineate between offline and online dimensions? Ultimately, the most important question arises: is it even productive to draw rigid boundaries when analyzing the multifaceted nature of religious coaching in contemporary Islam?

In this paper, I aim to examine the case of the two most popular Muslim coaches in the Russian-speaking segment of social media — the married couple Shamil and Zilia Alyautdinov. They draw attention for several reasons. Firstly, these figures represent a model for a new Muslim subjects within neoliberal ethics. This case, originating from a non-Muslim majority country, expands the scope of digital anthropology of Islam. It reveals how local issues in Russia intertwine with a global, Western-oriented neoliberal agenda, echoing similar trends observed in Muslim-majority countries. Secondly, this case explores the understudied medium of neoliberal religious instructions, particularly within Islamic context. The reliance on social media as a primary platform for promoting this religious coaching project introduces a novel dimension to the research, prompting questions about the intersection of online and offline spheres. Finally, Shamil Alyautdinov, in addition to his effective online presence as a coach, holds a position of authority in the religious community as the imam of a prominent Moscow mosques. Thus, this case exemplifies how new sources of authorities are emerging, blending the traditional, or offline, role of a mosque imam with the modern persona of an online coach. Below, I take a closer look at the Alyautdinovs' Instagram accounts to identify their main discursive strategies.

Shamil Alyautdinov was born in 1974 in Moscow. He received his religious education at the International Islamic Academy and the Faculty of Islamic Law in Al-Azhar, Egypt. He was appointed Imam of Moscow Memorial Mosque in 1997 and Deputy Mufti of the DUM of the Russian Federation for Religious Affairs in 2002; Head of the Scientific Theological Council of the DUM of the Russian Federation since 2007. He is the author of numerous theological and

popular works on Islam and the first theological translation of the Quran into Russian (published in 2017). In 1999, he married Zilla Alyautdinova, and they have six children together.

Shamil Alyautdinov launched the coaching project, known as *Trillionaire*, in 2012. According to the official website,

the essence of the project lies not only in material wealth (as its name implies, but also in gaining spiritual wealth, i. e., in becoming “vicar of God on earth,” as the Quran says. This is achieved by leveraging the boundless opportunities offered to every man by the Creator. This is the only project in the world that considers Muslim values (āyāt from the Quran and the sayings of the Prophet Muhammad) as a tool for spiritual, intellectual, physical, and material transformation in life (Trillioner).

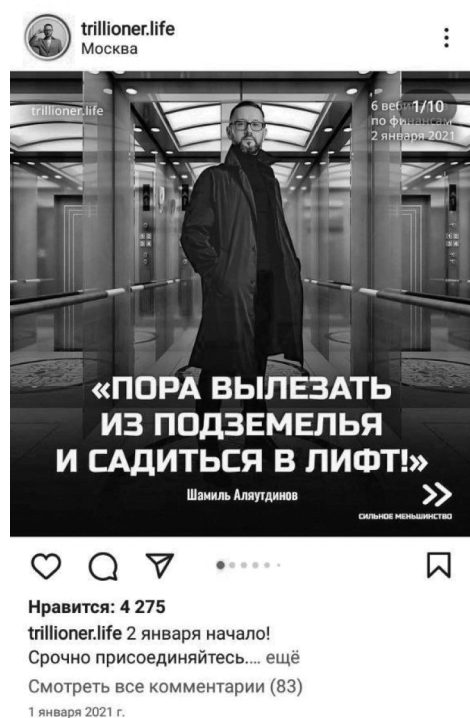
The *Trillioner* project offers paid educational products, primarily seminars and webinars. In response to the COVID-19 pandemic, the focus has recently shifted towards online offerings. As project’s name suggests — it primarily aims at achieve financial goals; however, individual webinars address broader self-improvement goals. The main platform for promotion is Instagram¹, where the *Trillioner.life* account boasts 295,000 followers as of August 2021. Since 2015–2016, Shamil Alyautdinov’s wife, Zilya, has joined the project, targeting a female audience with seminars, webinars and consultations on women’s and family issues.

While Shamil Alyautdinov identifies himself as the founder of Muslim coaching, he consistently tries to distinguish between his religious and “secular” identities in his promotional materials. For example, in a blurb for an upcoming webinar, he writes:

What I give at seminars and webinars is not religious knowledge (all religious I have for free at umma.ru²), but my valuable life experience as a father of many children, as a self-sufficient individual (money has worked for me since 2012), and as the author of books and materials that are read and studied every month by approximately 1 million users from around the world (Instagram, July 4, 2021).

The counselling presentation states: *Working on your problems or goals goes beyond the scope of the imam’s work. At consultations, Shamil Alyautdinov acts not so much as an imam but as a psychotherapist, personal coach, trainer and mentor (Konsultatsiya imam za dengi).*

However, religious discourse regularly “permeates the core of Alyautdinov’s coaching project when examining his Instagram page. While he uses the “trillioner.life” platform to promote his



Picture 1. «It’s time to get out of the dungeon and take the elevator».

1. Website forbidden in Russian Federation.

2. Another major media project by Sh. Alyautdinov collects a large amount of religious material.

Islamic projects (such as the release of new books), Alyautdinov often translate psychological and managerial concepts commonly found in coaching discourse into Islamic language. Thus, despite his efforts to distance himself from religious rhetoric, his background as an Islamic theologian and imam is a key factor in the project's popularity. The attempt to legitimize the values of individual success — often associated with Western culture — within the framework of traditional Islamic collectivism has gained appeal among Muslims. The quest to an answer the question “how to be a Muslim today” in the face of new challenges and threats has evolved into the broader inquiry of “how to be a successful Muslim,” reflecting a demand for a more modernized version of everyday Islam. In the following, I examine the content of the “trillioner. life” website to illustrate the phenomenon of the interpenetration of religious and coaching discourses into each other.

As mentioned above, finances are a key topic on this blog. Topics such as subconscious poverty and wealth, rules of saving, and similar subjects frequently appear. First of all, Alyautdinov's main argument that Islam encourages abundance and material prosperity stands out. He challenges the stereotype linking Islamic piety with poverty: “If you look at the Quranic texts through the prism of poverty... you find what you are looking for” (Instagram, July 20, 2020.). From his perspective, poverty can only be justified for those who try to resolve their psychological and material problems by relying on religion. He even claims that it is Satana who “throws you pessimistic thoughts about poverty” (Instagram, 2021, June 7). Interestingly, Alyautdinov coined the term “subconscious poverty” as a bridge between two popular, mass-oriented fields: the psychology of success and financial literacy.

Unlike traditional financial coaching projects, there is a greater emphasis on the ethical justification of basic financial behaviour. As one publication aptly stated, “Invest in values, otherwise you will invest in losses.” Beyond the specific tools and management techniques that Alyautdinov teaches in his webinars, he outlines a comprehensive ethical framework in which finance is just a small component of a larger whole. One of the main principles of this model is the value of conscious consumption. For example, he argues that Islam rejects waste and luxury and, and in many of his contributions, he explains the benefits of a rational approach to spending. He advises against spend money on expensive cars and appliances, encourages caution with loans, and advocates for a greater focus on savings.

Another fundamental attitude relates to the proactive stance of the successful Muslim. “Change yourself and the world will change around you” is the motto of many of Alyautdinov's coaching projects. In Islamic discourse, this approach revisits the long-standing debate between advocates of divine predestination and free will. Is it permissible to take additional actions to improve one's wealth if “Allah wills everything”? Does the pursuit of financial goals interfere with the divine plan, thereby violating Islamic doctrine? For Alyautdinov, action is not only the key to financial success, but also the basis of religious piety. “There is a great difference between relying on Allah, having done everything possible and even impossible, and relying on Him, ‘acting’ only in thoughts and prayers” (Instagram, October 22, 2020). Thus, creativity is thus encouraged, though activism is tempered by religious norms. Ambition and a self-demanding attitude are balanced with discipline and self-control. Within a religious context, these values and attitudes fill the category of Islamic piety with new meanings.

Finally, the focus on bodily discourse is noteworthy. A healthy body becomes an essential element of the image of a successful Muslim. In his blog, Alyautdinov pays great attention to

the topics of such as healthy diet and regular physical activity, including recommendations related to COVID-19 (Instagram, December 9, 2020). His motto, “each day is smarter, stronger, more devout, and richer!,” encapsulates his approach. For example, he shares videos of himself performing various physical exercises. Interestingly, alongside traditional Muslim foods (like dates and kist al-Hindi), the Islamic discourse on good nutrition also features products such as puer tea³ and ginger. This theme gained particular prominence during the COVID-19 pandemic, when Alyautdinov’s blog shared a recipe for daily immunity boosting. More importantly, the focus on corporeality is closely tied to self-discipline, developed through the consistent repetition of proper practices and rhythms. “What can you do if you are tired and overworked? The most important thing is not to fall out of schedule, out of the rhythm of your day,” he advises. A similar theme appears in Zilia Alyautdinova’s blog, where she reflects on the best ways to perform *dua* (prayer) and discusses “effective timing,” when “there is a greater chance of catching a state of satisfaction” (Instagram, 2021). At the intersection of religious discourse on piety and secular discourse on efficiency, “effective prayer” — and in Alyautdinov’s blog, the “prayer of abundance” — becomes a key component of the Muslim coaching project.

A brief examination of the main themes of this blog inevitably draws an analogy with Max Weber’s (1934) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Alyautdinov convincingly argues for the compatibility of wealth and Islamic piety. At the same time, he consistently portrays a negative image of the capitalist system, associating it with “animalistic” consumption. Financial prosperity, in his view, is primarily connected to proper Muslim behavior, rather than knowledge of specific financial instruments. This approach serves both as an attempt to “modernize” Islam and as a means of protecting Muslim identity, guarding against dissolution in “liquid modernity” (Bauman, 2000). So, can Shamil Alyautdinov be considered a new reformer?

IS SHAMIL ALYAUTDINOV A NEW REFORMER? PROVIDING PROTESTANTIZATION OF ISLAM

According to a broad definition, the protestantization of religion refers to the process by which various world religions are reshaped according to a Protestant model. “It is about appropriating the Protestant ethos. This ethos has two main dimensions: literally, it speaks of protest, and of a drive for reforming existing systems from within” (Niculescu 2020).

This phenomenon has been widely studied in various non-Christian contexts (Whitney 2022). Since Protestant values have proven to be most compatible with Western capitalist society, researchers have examined a different set of practices concerning the incorporation of religious practices and ideologies into liberal-democratic Western societies.

Islam holds a unique position in discussions of Protestantization: On the one hand, these discussions are influenced by the widespread framework of the clash of civilizations and the popular perception of an inherent conflict between Western and Islamic cultures, often portraying Islam as a problem. On the other hand, the colonial histories of various Islamic countries and the phenomenon of Islamic reformism, which has historical precedence, also play an important role. This intellectual movement, prominent in the 19th and early 20th centuries, united advocates of reforming Islamic tradition from within, as a response to the challenge of Western dominance. In the context of rising rhetoric linking violence with Islam post-9/11

3. Fermented tea is traditionally produced in China.

attacks and the growth of postcolonial and decolonial discourses, the concept of reformism in Islam has become highly politicized. Contemporary public figures and intellectuals engaging with new and recent history of Muslim societies often find themselves participating in reformist discourse.

In analysing the phenomenon of “Protestant Islam,” Syed Farid Alatas identifies two groups that appeal to this category: first are “existing Muslim revival movements as having Protestant-like feature”; the second call for a change in Muslim society and referencing the Protestant Reformation as a model. “The first version is represented by academic scholarship while the second is promoted by both scholars and journalists making calls for change in Muslim Society and appealing to the Protestant Refomation as a model” (Alatas 2007). However, the boundaris between these groups can often become blurred.

For example, rather emotional calls for Islamic reformation can be found among “Westernized” people from the Middle East and North Africa. Ayaan Hirsi Ali (2016), in her book *Why Does Islam Need Reformation Now?*, argues that the main adversary of Western liberals is not terrorists but the medieval version of Islam. Reza Aslan (2005) claims that the main goal of reformation is to adapt Islam to democratic principles, stating that “representative democracy is perhaps the best social and political experiment in the whole world.” A prominent authority on Muslim law, Abdullah Ahmed al-Naim (1990), is one of the brightest advocates for the liberalization of Islam, offering a comprehensive proposal for Sharia reform. His focus lies in aligning “Islamic public law” with the demands of secularism.

One of the leading theorists in the sociology of religion, Peter Berger, identified pluralism and democracy as prerequisites for Protestantization. However, in this way, Protestantization is reduced to Westernization since the norms and institutions described by Berger are embodied precisely in Western-style liberal democracies (Berger 2013). In his classic work *Weber and Islam: A Critical Study*, Bryan Turner (1974) presented a detailed critique of Weberian sociology to analyze Muslim societies. He emphasized the Orientalist character of Weber’s argument, critiquing Weber’s thesis on the militant nature of Islam (which, in Weber’s view, redirected the quest for salvation through inner asceticism toward land acquisition and imperial expansion) and on the supposed institutional incompatibility between Muslim societies and capitalism. Despite a consistent critique of Orientalism in much of his later work — something Turner sees as an extension of Weberian sociology — he does not dismiss Protestantism. For Turner, this process is an integral part of global social change: “the urbanization of the world’s population, the transformation of the family, the decline of fertility rates, rising life expectancy, the entry of women into the formal labour market, and access to basic education” (Turner 2016). Emerging forms of mobile religiosity, he argues, have and “elective affinity, referring to Weber’s Protestant Ethic Thesis, with mobile urban singles.” Protestantization, in this context, refers to the standardization of religion in different paths to modernity.

Olivier Roy explores the phenomenon of standardization in detail, viewing it more like formatting than acculturation. “Formatting means interaction: a consensus forms about shared values as religiosities converge into an eclectic seeker’s quest, a defined system with legal rights, or an institutional “churchification” as Wiccans or Muslims expect a prison or military chaplain to match that provided by the bureaucracy for their Christian or Jewish comrades” (Murphy 2011).

Is Shamil Alyautdinov a new reformer? In reality, he is crafting an image of Protestant neoliberal Islam that addresses a range of modern challenges. He offers an exhaustive program

for a modernized Islam that incorporates principles of neoliberal ethics. Roman Loimeier's (2005) analysis of Muslim communities south of the Sahara provides a framework for assessing whether Islamic phenomena align with the criteria of Protestantism. Loimeier considers various factors, including methods of disseminating religious knowledge and education level. Despite certain typological similarities with the Christian Reformation, he advocates for renewed attention to an individualistic and, in this sense, more rationalist approach to religion. This new reading of rationality, closely tied to individual religious piety, is central to Shamil Alyautdinov's project. The paradox is that while he critiques certain aspects of neoliberal ethics, he does not fully abandon them, but rather substitutes them with religious categories. For example, he denounces the "Western model of consumption" while promoting products related to traditional Islamic medicine, and he frequently offers a theological rationale for a proactive stance. Similar trends have been repeatedly described in the context of Islam's adaptation of a neoliberal framework, such as calculating piety (Rudnyckij 2010), pious neoliberalism (Atia 2013), and religious activism (Marei 2016). These strategies collectively serve to create a new archetype — the neoliberal successful Muslim.

How effective are these attempts? Tatyana Rabinovich (2018), in her research on the various practices of Muslim women in Russia, examines the impact of neoliberal discourse on her respondents' strategies in the face of contemporary economic and political change. In her dissertation, she includes a case study of women's small businesses, where respondents talk about their participation in Alyautdinov's events. However, Rabinowicz concludes that "Despite the attempts to 'think bigger' and 'reject a poor person's mentality,' as Alyautdinov advised, the women were systematically 'failing' at becoming entrepreneurial subjects. Rather than working harder and smarter, they paradoxically engaged in tea drinking, hospitality, and dreaming" (Rabinovich, 2018, 40). Rabinovich's work provides a detailed exploration of why these women have not been able to become a more successful entrepreneur. While this case study demonstrates that, regardless of how fully these principles are realized, Alyautdinov's project serves as a reference model for Muslims seeking change. Furthermore, through the active use of information technology, it has become an element of everyday experience, influencing the transformation of the image of a pious Muslim.

Cultural Consumption and Monetization of Piety: Selling the Image of Successful Businessman and Pious Muslim / Modernized Muslims and Imam-coach as New Neoliberal Subjects

However, it is not only the content of Alyautdinov's online coaching webinars that is vital for the development of the project but also the form in which he presents his message. The social media format is particularly performative, creating unique conditions for the transformation of everyday religious practices. Visually, his feed demonstrates the convergence and blending of religious and secular discourses. For example, video from mosque might be followed by an article titled *Why Save Money? What if I die tomorrow?*. Similarly, seasonal greetings for Eid al-Adha, the Muslim festival marking the culmination of the annual pilgrimage to Mecca, are interspersed with motivational messages like *The Secret of Happiness* and *The Trillionaire Acts*.

Conventionally, the publications in this account can be categorized into several groups: promotion of educational products, testimonials from satisfied students, brief answers to questions or recommendations (which can also be combined with webinar advertisements), "personal" content (such as exercise videos, interviews with family

members), and religious content. The last group is particularly noteworthy because it is not directly related to the objectives of the *Trillionaire* project. Nonetheless, the feed features posts about Alyautdinov's new books on religious topics, answers to religious questions (e.g., *Second or Third? Modern Polygamy*), and advertisements for products of traditional Islamic medicine. These posts are well-received and generate the significant engagement from subscribers, comparable to the response to "financial" publications. Alyautdinov addresses religious issues that resonate widely in a society where Muslims are a minority, including topics like polygamy and homosexuality. Thus, navigating the current agenda becomes an element of the image of a successful modern Muslim. Simultaneously, although most publications focus specifically on finance, the occasional religious posts underline the uniqueness of this project within a specific Islamic discourse and contribute to the long-term, development of Islamic identity.

The confusion can also be seen in the example of individual discursive strategies within specific posts. For instance, the image of Alyautdinov himself is a notable aspect. When discussing the dangers of subconscious poverty or reciting a *hadith* (a piece of data about Muhammad) that supports his thought, he consistently presents himself as a successful businessman. His attire —whether a suit, a white shirt, a plain black one, or a grey T-shirt for more personal content — and his well-defined, confident speech reinforce this image. Often his materials are deliberately evocative and provocative. A popular technique involves re-voicing from a well-known film to illustrate common problems. For example, the video *Salam Half* (Instagram, April 25, 2021) addresses the rules of greetings in Islam. It portrays a domestic conflict arising from someone allegedly replying incorrectly to a *salam*, thereby violating Islamic norms. To highlight the absurdity of such conflicts, the video reenacts a scene from the film *Django Unchained* where the characters gather for dinner at the landowner's house.

Zilia and Shamil Alyautdinov's blogs also reflect reference gender models. For example, the image of a successful Muslim is associated with stressed masculinity. Shamil Alyautdinov publishes lists of "masculine" films, features images of rugged athletes, experiments with his own image, and sometimes posts photos of himself with expensive cars (Instagram, October 17, 2021). Beyond the visual part, Alyautdinov also articulates his views on masculinity. He criticizes parents who do not adhere to traditional masculine upbringing rules, urging them to "take care of your son's psyche, steer him in the right direction" (Instagram, April 27, 2021). Zilia Alyautdinova's blog broadcasts the image of the ideal Muslim woman: modest and pious. Her role as a mother of six, managing her responsibilities without nannies or assistants, is particularly emphasized. The family clearly occupies the first place in her value hierarchy. At the same time, it also emphasizes her "activist" side: her desire to commit to professional sphere and her effort to provide a comprehensive education for her children.

Alyautdinov maximizes the immersive potential of social media interaction with his audience. Besides the visual component, his brief audio messages play a significant role in shaping his image. For example, in short monologues he delivers concise statements like "the problem is an opportunity" (Instagram, December 6, 2021) or "know what you want for the future" (Instagram, 2021, December 5). Or, on the contrary, he emphasizes the emotional sounding of film clips (Instagram, April 24, 2022) or conducts interviews with seminar participants. Both techniques help to establish boundaries. The instructive tone creates a hierarchical dynamic, positioning Alyautdinov as a sheikh with access to almost sacred knowledge. In contrast, the heightened emotionality in other content blur these boundaries, seemingly placing him back into the realm of everyday people.

The approach of coaches (not only religious coaches) is often criticized for its excessive focus on the financial well-being. This concern is particularly pronounced in religious contexts, where it questions the legitimacy of a “consumer” model of Islam that emphasizes personal enrichment and reduces religious piety to a form of commodity.

The concept of cultural consumption as a part of the neoliberal project is particularly useful in explaining Alyautdinov’s case. T. Katz-Gerro (2004) offers two reasons for the relevance of this concept from a broad sociological perspective. First, cultural consumption as means of distinguishing social groups; second, consumption becomes a central process through which social groups reproduce themselves (Katz-Gerro 2004: 12). In this case, emerges as a novel method for shaping Muslim identities in a neoliberal framework. The self-constitution of the individual is a hallmark of modernity. Dietrich Jung analyzes in detail the Western social science perspective on contemporary subjectivity and applies these theories to non-Western contexts, focusing on contemporary Muslim subjectivities. Drawing on Andreas Reckwitz’s typology, he proposes a normative model of a “Muslim professional” (Jung, Sinclair 2020: 28), which blends neoliberal economic theories and management sciences with a specific form of Islamic morality. This model offers role models for constructing modern Muslim identities. In Alyautdinov’s case, this entanglement produces at least two new Muslim actor models: modernized Muslims engaged in Alyautdinov’s projects and Alyautdinov himself representing a new form of religious authority.

Why is religious coaching effective in creating “new modernized Muslims”? It is due to the secular translation that is integrated into the discourse of cultural consumption and global neoliberal modernity. The sphere of coaching is being enriched with new culturally localized practices, while Islamic discourse absorbs values of time management and subconscious wealth, crafting new narratives around the image of a modern successful Muslim man and woman. Despite the significant influence of the dominant secular discourse on the language used by Instagram bloggers, I argue that a new type of discourse emerges from the creative and constructive appropriation of this dominant discourse. Thus, Islamic coaching — as a process of cultural translation — becomes part of the diverse Islamic discursive tradition, reflecting a new “modernized” Islam. At the same time, analyzing the discourse of Muslim coaching reveals the transformative impact of media on the institution of religious authority as a whole.

Shamil Alyautdinov embodies the role of a “new modernized Muslims.” His position as a leader who balance between religious and neoliberal ethics allows him to contribute to the institute of religious authority. As a creative entrepreneur in the neoliberal sense, he engages with religious discourse through his project despite his rejection of it (as previously noted). Examining the discussions under the Alyautdinovs’ Instagram posts, one finds that users often pose religious questions unrelated to personal growth training. For instance, questions like “I work as a hairdresser; is



Picture 2. “Take two and a half days for you”



Picture 3. “Are you ready? Make a decision!”

it a sin to change the ‘God-given’ color of my hair?” are common. This reflects Alyautdinov’s status. As an imam, people naturally his fatwas (religious edicts). However, the interaction is not one-sided, and Alyautdinov responds to these inquiries. Consequently, due to the secular translation described earlier, the Muslim coach also gains the status of a religious authority, thereby transforming and adding new meanings to the functioning of this social institution. Beyond the broader discussion of the democratization of Islamic knowledge in online space, the transformative effect of media is evident. Culturally localized Muslim coaching addresses the community’s need for a religious authority adapted to contemporary realities. The “questions to the imam/priest” format has a long history online across religious traditions, and social media has amplified this trend with its interactivity and convenience. As the mode of interaction evolves, so does the content. Today, the modern imam functions as a coach, guiding community members on how to become better Muslims.

The emergence of categories of highly individualized, economically motivated “new modernized Muslims,” as well as a new type of religious authority represented by imam-coach, risks of polarization of Islamic public space, as noted by B. Turner. Turner observed that the democratizing effect of electronic space has led to a reductionist dichotomy: the formalist conservative traditional ulema *versus* the independent, mobile and charismatic “new intellectuals.” Using the framework of Islamic modernism, this can deepen polarization by creating divisions into “right” and “wrong” Islam. Matheo Benussi (2021), analyzing the Pietist movements in Tatarstan, suggests that a concept of emancipating ethics helps to overcome binarity in the analysis of Muslim subjectivities. “Islam thus offers an ‘axis’ to which ethical effort is directed in a process that actualizes emancipating subjects and collectivities. In other words, although an ethical form of life produces friction with the mainstream and unbalances the political status quo, its primary orientation is not towards reforming or overturning the order external to it, but towards the lateral realization of a different life” (Benussi 2021: 40). While this model offers epistemological potential, its main advantage — broaden anthropological conversations on Muslim piety beyond existing fault lines — turns out to be its main limitation. The political context seems to be entirely flattened, with dichotomies labeled as unequivocally wrong. Binarities are so entrenched in both academic and public discourse about Islam that they have become a factor shaping Muslim subjectivity. The Islamic coaching project does seek to move beyond the political context. Still, the deliberate avoidance of political rhetoric challenges the binarity of “traditional” and “radical Islam,” which are often based on the distribution of political resources. Thus, apoliticality also becomes an essential feature of the new Muslim actors.

CONCLUSION

In this paper, I have explored Muslim online coaching in Russia, focus in on how new neoliberal subjects are constructed through the *Trillionaire* project. By analyzing materials from Instagram, I identify specific linguistic strategies used to construct image of “successful/harmonic” Muslim primarily analyzing materials from Instagram. This image is central to the discourse of Muslim coaching. Although the project primarily addresses finance, it actually constitutes a comprehensive ethical program where financial well-being only as a consequence of pious behaviour. Core values conveyed in this discourse include conscious consumption, proactive living, and maintaining a healthy body. Alyautdinov’s innovative approach lies in legitimizing attitudes associated with neoliberal ethics within the framework of contemporary Islamic tradition, leveraging his theological education and high status in the Muslim community.

Online communication plays a distinctive role in this project, generating a new form of everyday religion and new grounds for the integration of the Muslim community. The constant process of individual iterations and the recontextualization of symbols introduce new meanings and frameworks, challenging existing models of subjectivity and source of authority. Thus, online coaching emerges as a novel way to cultivate the “new” modernized Muslim — a blend of neoliberal values of entrepreneurship and self-help with Islamic virtue. This approach can be categorized as a part of Islamic reformist discourse.

While attempts to adapt Islam to contemporary challenges are not new — reminiscent of 19th-century movements addressing Western colonial domination — Alyautdinov’s innovation lies in the appropriation of the Protestant activist ethos. The dominance of neoliberal order stimulates Muslim to consume a specific set of values while simultaneously preserving their Muslim identity to avoid the trap of assimilation. Online religious coaching proves to be an ideal tool for embodying pious and successful Muslim identities from various perspectives: ideological one (the project offers a secular translation of neoliberal ethics into culturally localized Islamic practices); social (the project addresses the need for spirituality and self-improvement among individuals); and logistic (the convenience of social media facilitates engagement in daily religious practices).

The interpenetration of the virtual and the real worlds reveals the individualization of religious experience and intensifies horizontal connections, leading to the de-hierarchization of vertical structures. This phenomenon is well studied through the lenses of the mediatization of religion. However, in the case of Alyautdinov, the interplay between online and offline practices demonstrates a somehow reversed effect — reinforcing traditional hierarchies between imam and believers through new instrument of religious coaching project. This scenario introduces a new model of Muslim neoliberal subject: imam-coach. This figure effectively combines Islamic virtue with neoliberal moral values. Using the framework of active piety and religious activism, Alyautdinov creates a novel form of Islamic leadership that integrates traditional and neoliberal authority sources.

REFERENCES

- Alatas, S.F. (2007). Contemporary Muslim Revival: The Case of “Protestant Islam”. *The Muslim World* 97: 508–520. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2007.00192.x>.
- An-Na'im, A.A. (1990). *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse University Press.
- Asad, T. (2018). *Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason*, New York: Columbia University Press.
- Aslan, R. (2005). *No God but God. The origins, Evolution, and Future of Islam*, Random House.
- Atia, M. (2013). *Building a House in Heaven: Pious Neoliberalism and Islamic Charity in Egypt*, University of Minnesota Press.
- Ayaan, H.A. (2016). *Heretic: Why Islam Needs a Reformation Now*, Harper Paperbacks.
- Bangstad, S. (2009). Contesting Secularism/s: Secularism and Islam in the Work of Talal Asad. *Anthropological Theory* 9 (2): 188–208.
- Benussi, M. (2021). Emancipating ethics: an autonomist reading of Islamic forms of life in Russia, *Journal of the Royal Anthropological Institute* N.S.28: 30–51.
- Berger, P. (2013). *Pluralism, Protestantization, and the Voluntary Principle*, London and New York: Routledge.
- Carrette, J. and R. King. (2005). *Selling Spirituality The Silent Takeover of Religion*, London and New York: Routledge.
- Instagram (2020, December 9). Immunitet [Иммунитет]. <https://www.instagram.com/p/CikiFSNpRF0/>.
- Instagram (2020, June 20). *Islam I bogatstvo* [Ислам и богатство]. Trillioner.life. <https://www.instagram.com/p/CB3Y2DcCYXC/>.
- Instagram (2020, October 22). *A kak deystvuyete vy?* [А как действуете вы?]. <https://www.instagram.com/p/CGpn0PfjG4O/>.
- Instagram (2021). *Kak my delaem dua?* [Как мы делаем дуа?]. <https://www.instagram.com/tv/CQqTjwJsQ-XX/>.
- Instagram (2021, April 25). *Salam-popolam* [Салам-пополам]. <https://www.instagram.com/p/COE4B5PJX3l/>.
- Instagram (2021, April 27). *Polovaya neopredelennost* [Половая неопределенность]. <https://www.instagram.com/p/COKl8aSiYvT/>.
- Instagram (2021, December 5). *Proshloe. Nastoyaschchee. Budushchee.* [Прошлое. Настоящее. Будущее]. <https://www.instagram.com/reel/CXHAd66htgV/>.
- Instagram (2021, December 6). *Meyrzhanu vremenami ne ochen-to vezet* [Мейржану временами не очень-то везет]. https://www.instagram.com/reel/CXL5T_DDiyU/.
- Instagram (2021, July 4). *Obuchayu s 1994 goda* [Обучаю с 1994 года]. Trillioner.life. <https://www.instagram.com/p/CQ5O90hjfyj/>.
- Instagram (2021, June 7). *A kakov vash vnutrennyy dialog?* [А каков ваш внутренний диалог?]. Trillioner.life. <https://www.instagram.com/p/CPzLbXbJT4P/>.
- Instagram (2021, October 17). *O chem eto* [О чем это]. <https://www.instagram.com/p/CVHQlikIo0k/>.
- Instagram (2022, April 24). *Pochemu tak dorogo?* [Почему так дорого?]. <https://www.instagram.com/reel/Ccuhy0bDb0Y/>.

Jung, D., Sinclair, K. (eds.) (2020). *Muslim Subjectivities in Global Modernity. Islamic Traditions and the Construction of Modern Muslim Identities*, Brill.

Katz-Gerro, T. (2004) Cultural Consumption Research: Review of Methodology, Theory, and Consequence. *International Review of Sociology* 14(1): 11–29.

Konsultatsiya imam za dengi? [Консультация имама за деньги?]. <https://trillioner.life/consultations>.

Loimeier, R. (2005). Is There Something like “Protestant Islam”? *Die Welt des Islams, New Series* 45(2): 216–254.

Marei, G.F. (2016). Preaching Development: Shi'i Piety and Neoliberalism in Beirut. In S. Dreher, P.J. Smith (eds) *Religious Activism in the Global Economy: Promoting, Reforming, or Resisting Neoliberal Globalization?*, pp. 167–187. Rowman & Littlefield Publishers.

Murphy, J.L. (2011). On Olivier Roy's ‘Holy Ignorance: When Religion And Culture Part Ways’. *Popmatters*, 11 March, <https://www.popmatters.com/olivier-roy-holy-ignorance>.

Niculescu, M. (2020). Protestantization of Religion. *The SAGE Encyclopedia of the Sociology of Religion*. (Vols. 1–2). SAGE Publications, Inc.

Pandya, S. (2009). Religious Change Among Yemeni Women: The New Popularity of ‘Amr Khaled. *Journal of Middle East Women's Studies* 5(1): 50–79.

Rabinovich, T. (2018). *Laboring on the Margins: Muslim Women, Precarity, and Potentiality in Russia*, A Dissertation For the Degree of Doctor of Philosophy, The University of Arizona.

Rudnycky, D. (2010). *Spiritual Economies. Islam, Globalization, and the Afterlife of Development*, Cornell University Press.

Trillioner [Триллионер]. <https://trillioner.life/>.

Turner, B. (1974). *Weber and Islam: A Critical Study*, London and Boston: Routledge and Kegan Paul.

Turner, B.S. (2016). Ritual, belief and habituation. *European Journal of Social Theory*, 20(1): 132–145. doi:10.1177/1368431016645355.

Whitney, L. (2022). Way-Making: Portability and Practice amid Protestantization in American Confucianism. *Religions* 13(4): 291; <https://doi.org/10.3390/rel13040291>.

Wise, L. (2003). *‘Words from the Heart’: New Forms of Islamic Preaching in Egypt*, M.Phil Thesis In Modern Middle Eastern Studies, Oxford University.

RETHINKING THE ANTHROPOLOGICAL ENTERPRISE IN LIGHT OF MUSLIM ONTOLOGIES: SECULAR VESTIGES, SPIRITUAL EPISTEMOLOGIES, VERTICAL KNOWLEDGE

Fabio Vicini
Lili Di Puppo

Because of the difficulty anthropology continues to face in relinquishing its secular vestiges, field encounters with not-immediately-perceptible reality, the realm of God, the invisible, and the otherworldly have usually been removed or deemed insignificant in anthropological accounts. In dialogue with the ontological turn and other recent developments in anthropology, in this article we introduce the special section on Muslim ontologies by advocating for a more profound reconsideration of the role that the encounter with other modes of knowing in the field might have for the discipline. Proposing to include transcendence, the divine, and invisible realities in a reflection on anthropological knowledge, we foreground vertical knowledge as a mode of approaching knowledge that centers on the human ability to transform and experience the self in ways that also correspond to different modalities of perceiving reality.

Keywords: Muslim ontologies, ontological turn, anthropology of religion, field-work methodology, knowledge, transcendence.

Fabio Vicini

Associate Professor, University
of Verona.

Lili Di Puppo

Senior Researcher, University of
Helsinki

ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ В СВЕТЕ МУСУЛЬМАНСКИХ ОНТОЛОГИЙ: СВЕТСКИЕ ПЕРЕЖИТКИ, ДУХОВНЫЕ ЭПИСТЕМОЛОГИИ, ВЕРТИКАЛЬНОЕ ЗНАНИЕ

Фабио Вичини
Лили ди Пуппо

Эта статья (Vicini, di Pippo, 2024) предваряет тематический блок «Божественное присутствие: Мусульманские онтологии, Антропология, Трансцендентность» (Divine Presence: Muslim Ontologies, Anthropology, Transcendence) в «Журнале этнографической теории» (Journal of Ethnographic Theory). На протяжении многих лет это издание поддерживает академическую дискуссию о концептуальных основах современного знания о мусульманах и исламе. Например, в третьем номере 2015 г. было опубликовано сразу несколько реплик в полемике, состоявшейся на страницах одного журнала, о релевантности концепта повседневного ислама для его современной антропологии. В ней приняли участие ведущие специалисты в этой области: Надя Фадиль, Майанти Фернандо, Самули Шильке и Лара Диб. Статья Фабио Вичини и Лили ди Пуппо, как и весь собранный ими тематический блок, на наш взгляд, задает новое направление в обозначенной выше дискуссии. Авторы ставят вопрос: что значит онтологический поворот в антропологии для исследований мусульман? Они приходят к однозначному выводу: мусульманские онтологии и эпистемологии должны быть включены в предметную область рефлексии антропологического знания. Возможно ли это в рамках доминирующей секулярной онтологии? Вероятно, ответ на этот вопрос станет продолжением большой дискуссии о взаимоотношении субъектов и объектов исследования, которая активно разворачивается сегодня не только в сфере изучения мусульман.

Фабио Вичини

доцент,
Университет Вероны

Лили ди Пуппо

старший
научный сотрудник,
Университет
Хельсинки

Переводчик:
**Константин
Сергеевич
Васильцов**
доцент СПбГУ

Ключевые слова: Мусульманские онтологии, онтологический поворот, антропология религии, методология полевой работы, знание, трансцендентность.

В силу известных сложностей, с которыми продолжает сталкиваться антропология, пытаясь избавиться от своего секулярного наследия, неожиданные встречи в ходе полевой работы с реальностью, не воспринимаемой непосредственно, сферой Бога, миром невидимым и потусторонним, как правило, исключаются или рассматриваются как незначительные в антропологических штудиях. В этом сборнике представлен специальный раздел, посвященный мусульманским онтологиям: в нем, обращаясь к методологии онтологического поворота и другим недавним теоретическим разработкам

в антропологии, мы выступаем за более глубокое переосмысление того значения, которое встреча с иными способами познания в условиях этнографического поля имеет или может иметь для дисциплины. Предлагая включить трансцендентность, божественную и невидимую реальность в предметную область рефлексии антропологического знания, мы выдвигаем на первый план понятие вертикального знания как особого подхода к когнитивной деятельности, в центре которого находится способность человека к трансформации и внутреннему переживанию, соответствующим также и различным модальностям восприятия реальности.

Этот специальный раздел возник из общего чувства неудовлетворенности тем, каким образом в методологических подходах и теоретических построениях антропологической науки за последние годы и за всю ее долгую историю в целом рассматривались отношения человека с невоспринимаемой непосредственно реальностью, сферой Божественного. Как, возможно, станет понятно всем тем, кто прочитает настоящее введение и собранные здесь статьи, эти два измерения видимого и внемирного тесно связаны между собой. В силу тех сложностей, с которыми продолжает сталкиваться антропология, пытаясь избавиться от своего секулярного наследия, неожиданные встречи с реальностью, не воспринимаемой непосредственно, в особенности когда речь идет о сфере Божественного, в ходе полевой работы исключались вовсе или же считались незначительными в антропологических нарративах. Однако по мере развития этого направления исследований мы пришли к пониманию, что детальный анализ эпистемологических постулатов, на основании которых в антропологических текстах описывались такого рода феномены, подразумевает также и необходимость пересмотра того, как в исторической перспективе антропология определяет *знание*. Таким образом, проект, направленный первоначально на то, чтобы придать мусульманским онтологиям больший вес и сделать их более открытыми и доступными в рамках современных дискуссий в сфере антропологии религии, превратился в итоге в радикальное переосмысление статуса альтернативных способов познания, с которыми антропологи сталкиваются в поле, их роли в критическом подходе к устоявшимся общепринятым взглядам на само познание — взглядам, которые, будучи обусловленными секулярной парадигмой (Furani and Robbins, 2021), обыкновенно сводят знание исключительно к сфере рациональной рецепции.

Как будет подробно рассмотрено ниже, в антропологии прежде уже предпринимались попытки более серьезно подойти к различным мирам или сферам реальности. Тем не менее, несмотря на то что в рамках онтологического поворота была высказана идея о необходимости включения индигенных космологий в антропологическую теорию, дело с изучением религиозных представлений в монотеистических традициях обстоит иначе. Расширяя общую методологическую интенцию онтологического поворота к рассмотрению иных онтологических структур на другие традиции знания, мы вводим идею вертикального знания. Вслед за такими учеными, как Джоэл Роббинс (Joel Robbins, 2020) и Халед Фурани (Khaled Furani, 2019), мы говорим о необходимости обновления антропологической теории и ее исследовательских методов через осмысление и анализ полевых контактов со сферой Божественного, невидимого, внемирного и спиритуальных эпистемологий, которые они раскрывают. Посредством включения трансцендентного, божественной и невидимой реальности в рассуждения об антропологическом знании как таковом мы утверждаем, что можно расширить антропологическое понимание знания за пределы, установленные секулярными эпистемологиями. Принятие иных способов познания во всей полноте не только означает привлечение других теорий, имеющих религиозное обоснование, но и под-

разумеает открытость различным модусам восприятия реальности, которые раскрываются в религиозной теории и опыте. Таким образом, понятие «вертикальное знание» означает открытость особым видам внутреннего переживания и познания, основанным на альтернативных подходах к достижению «реальности» — прежде всего невидимых измерений бытия, которые выходят за рамки того, что считается познаваемым со времен Просвещения.

В этом специальном разделе мы исследуем вертикальные способы познания, уделяя особое внимание тому, что в самом общем виде называем мусульманскими онтологиями или мусульманскими учениями о бытии. Следует, впрочем, уточнить, что материалы этого раздела в значительной степени опираются на проникнутое суфийскими идеями направление метафизики и философии в исламской интеллектуальной традиции, а также на работы шиитского философа Садр ад-дина аш-Ширази (Мулла Садра). Поэтому мы не претендуем на то, чтобы рассуждать об исламской интеллектуальной традиции в целом, а ставим перед собой более скромные задачи, указывая на возможное направление научных изысканий в будущем, которые при дальнейшем углубленном изучении богатства и разнообразия этой традиции могут способствовать развитию теоретической мысли в антропологии.

За последние двадцать лет антропология христианства превратилась в быстро развивающуюся область исследований, в которой формулируются основные идеи относительно того, каким образом возможно теоретизировать проблему отношений человека с трансцендентной реальностью (Cannell, 2005, 2006; Engelke, 2007, 2011; Hovland, 2018; Keane, 2007; Meyer, 2010, 2011; Reinhardt, 2016; Robbins, 2006, 2011, 2020). В частности, изыскания такого рода были предприняты в рамках материалистического подхода к изучению религии — в работах, исходящих из того допущения, что переживание священного всегда реализуется в материальных формах (Engelke, 2007, 2011; Meyer, 2011). Религиозные тексты, святыни, статуи, ароматы или даже сам ритуальный язык (Keane, 2007) — материальные субстраты, опосредующие отношения человека с трансцендентным, недостижимым порядком. К числу преимуществ такого подхода стоит отнести преодоление дихотомии верований, смыслов, ценностей и материальных объектов, ритуальных практик, эстетики. Тем не менее, как полагают некоторые критики, это было достигнуто ценой утверждения представления о том, что между людьми и Богом существует четкое разделение и непреодолимая дистанция (Cannell, 2005, 2006). Иными словами, этот подход ограничивает наше понимание более широкого спектра взаимоотношений и способов переживания священного (Hovland, 2018; Reinhardt, 2016).

Статьи, опубликованные в этом разделе, исследуют роль, которую играют в определении отношений с невоспринимаемой непосредственно реальностью в исламе такие сущностно различные уровни материального, как тексты религиозного содержания (Vicini, 2024), ритуальные объекты, религиозные авторитеты, изречения религиозного толка (Alatas, 2024) и незримые существа, наподобие умерших святых или предков, являющихся во снах и видениях (Di Puppo, 2024; Louw, 2024; Schmeding, 2024). Вместе с тем авторы исследуют, каким образом встречи мусульман со священным отражаются в различных по своему характеру эпистемологических теориях, эпистемических практиках и связанных с ними способов познания, которые варьируются от рецитации Корана (Alatas, 2024), произнесения формулы *истихара* (Schmeding, 2024) до размышлений о конце жизни (Louw, 2024), медитативного созерцания явлений природы (Vicini, 2024) или же самопознания (Di Puppo, 2024). Одновременно они демонстрируют также, как встречи с божественным, хотя и уходящие корнями в трансцендентную реальность, порождают более глубокое взаимодействие с имманентным миром в форме навязанного сновидениями выбора духов-

ных наставников (Schmeding, 2024), паломничества в священные пространства (Di Purro, 2024), акта осмысления Корана через голоса святых (Alatas, 2024), рутинного надевания одежды по утрам (Louw, 2024), размышлений о мире природы и космосе (Vicini, 2024).

Представленные ниже статьи следуют общему духу традиции антропологического изучения ислама, внесшей значительный вклад в исследование отношений человека с более осязаемым трансцендентным порядком. В этих работах рассматриваются контакты человека с незримым миром, явленным, в частности, в образах джинов (Crapanzano, 1980; Eneborg, 2013; Spadola, 2009; Suhr, 2019) или в сновидениях (Louw, 2010; Mittermaier, 2011), разбираются (взаимо)отношения мусульман с «иными местами» (Mittermaier, 2011), Богом (Schielke, 2019) и трансцендентной реальностью (Abenante, Vicini, 2017; Alatas, 2020; Birchok, 2019; Vicini, 2020). Эти исследования способствовали оживлению дискуссий и в целом привлечению внимания к вопросу о том, возможно ли включить незримые измерения человеческого существования в проблемное поле антропологических штудий (например, Bubandt et al., 2019) и в том числе в рефлексию о контактах антропологов со священным (и пережитом ими опыте) во время проведения полевых работ (Di Purro, 2021; Selim, 2020).

Наши авторы тем не менее сделали еще один шаг вперед. Они сумели прояснить, во всяком случае до некоторой степени, как отношения информантов со священным выстраиваются и соотносятся с мусульманскими учениями о бытии, в рамках которых Бог, священное и незримое уже пребывают в этом мире, (со)участвуют в мирских делах и являются доступными для человека, его интеллектуальных способностей и чувственного восприятия — разумеется, в том случае, если он должным образом к этому подготовлен. Как демонстрируют эти исследования, серьезное отношение к такого рода онтологиям требует также рассмотрения способов познания, с помощью которых человек может приблизиться к божественной, трансцендентной реальности. «Серьезное отношение» в данном случае означает признание эпистемологических методов и связанных с ними онтологий в качестве интуитивных форм знания, которые могут внести существенный вклад в разработку другой, уже не столь отдаленной от нас области — антропологической теории. Антропология долгое время специализировалась на осмыслении идеологических, художественных и философских традиций, которые определяют жизненный уклад информантов и с которыми ученые встречались в условиях этнографического поля, что служило основанием для объяснения их способов переживания действительности и существования в определенной экологической нише. Эти традиции взаимодействия с окружающим миром использовались, как правило, в качестве «данных» для интерпретации «логики» людей, с которыми антропологи сталкивались в полевых экспедициях: так сделал, например, Эванс-Притчард (1937) в своем новаторском исследовании о народе азанде.

У предлагаемого здесь научного подхода есть особенности, которые кратко можно сформулировать в двух основных положениях. Согласно первому из них необходимо более широко использовать в работе мусульманские эпистемические практики и способы познания, чтобы с опорой на них изучать модусы восприятия и проблематику того, что трактуется как своеобразные измерения бытия, которые антропология исследует или ставит перед собой задачу исследовать. Мы убеждены, что иные способы познания открывают новые пути к постижению способов переживания человеком священной и незримой реальности, средств и практик взаимодействия с ней. Как будет показано далее, антропологи сталкиваются с такого рода реальностью прежде всего через онтологии, которые отражаются в сообщениях информантов в форме либо приобретенного опытного знания,

либо более разработанных теологических систем (Robbins, 2006) или же в результате непосредственного взаимодействия со связанными с ними способами познания в том виде, в котором они переживаются в поле, и независимо от того, насколько привычно для большинства антропологов стало опускать данный опыт в своих исследованиях (Baldacchino, 2019; Glass-Coffin, 2010, 2013; Kahn, 2016; Willerslev, Suhr, 2018). В свете сказанного выше мы полагаем, что исламскую метафизику и философскую традицию, содержащуюся в этнографических нарративах, следует рассматривать не просто как набор знаний, полученных в ходе антропологических исследований, а как особое альтернативное понимание природы священного и системы отношений священного с физическим миром (Ogunnaike, 2020).

Этот аспект связан со вторым выдвинутым нами положением: действительно серьезное отношение к мусульманским или иным учениям о бытии с необходимостью предполагает пересмотр природы человеческого знания и его возможностей. Исламские ученые, такие как Ибн ал-‘Араби, Мулла Садра, Шихаб ад-дин ас-Сухраварди (мы назвали лишь некоторых из них), рассуждали о том, что знание не ограничивается физическим миром, а выходит за его пределы и включает, таким образом, те особые способы восприятия, которые позволяют людям приобщиться к трансцендентному и невидимому. Подобного рода расширительное толкование возможностей познания коренится в двойственном по характеру отношении человеческого «я» и божественного: человеческая душа причастна к вечному и оттого без него ущербна в онтологическом плане (Pandolfo, 2018). В этом отношении мусульманские антропологии — важные референты и источники вдохновения для переосмысления не только полезности и границ использования категорий имманентности и трансцендентности (первоначального импульса, побудившего нас к созданию этой специальной секции), но и, что существенно важнее, способов познания в антропологии. Действительно, они ярко демонстрируют, как размышления о различных способах переживания трансцендентности выходят за рамки религиозного, поскольку затрагивают самые основы человеческого знания и его возможности. Такого рода идея нарушает отличающие европоцентристское мышление бинарные представления, такие как противопоставления веры и разума, религиозной веры и научного метода исследования. В значительной степени они представляют собой результат секулярного воспитания, радикально повлиявшего на наше понимание природы человеческого знания и его возникновения, — это мы и собираемся исследовать более подробно.

ПЕРЕЖИТКИ СЕКУЛЯРНОГО

Как совсем недавно написали Фурани и Роббинс (2021), несмотря на склонность антропологии к самокритике по поводу ее давних отношений с колониализмом (Asad, 1973), евроцентризмом (Fabian, 2014) и способов проведения полевых исследований (Clifford, Marcus, 1986), в ней почти не признается, что она светская по своему характеру дисциплина, и не рассматривается, как это влияет на изучение других миров, религиозных в частности. Даже те размышления, которые так или иначе затрагивали данный вопрос, например тематическая подборка небольших статей о секуляризме, опубликованная в журнале *Social Anthropology* в 2001 г., более двух десятилетий назад, были, как правило, высказаны из оборонительной позиции. Один из ключевых участников дебатов Брюс Капферер считает это парадоксом антропологии: хотя эта дисциплина долгое время служила «сомнением секуляризма», она основывала свои методологии и оценку человеческого существования во всех его разнообразных проявлениях на «радикальном сомнении», которое, по его мнению, выступает «неотъемлемой частью секуляризма» (Kapferer, 2001, p. 342).

Капферер признал, что старая антропология «в значительной степени стремилась продемонстрировать силу своей секулярной мысли», показывая, что «любые формы практики могут быть сведены в основном к западному разуму и, таким образом, демифологизированы». По большей части даже постмодернистские и постколониальные подходы «следуют доминирующему на Западе демифологизирующему курсу» (Karferer, 2001, p. 342)¹. Ему же принадлежат слова о том, что антропология «как практика строгого знания» должна быть «в идеале открытой, чтобы бросить вызов даже рациональности и разуму как необходимым методам взаимодействия с возможностями человеческого бытия» (2001, p. 344). Однако он определяет эту открытость в терминах диалектики сомнения, которая сопряжена с регулярным упражнением в радикальном сомнении в сочетании с приостановкой скептицизма. Искусно играя словами, Капферер заявляет, что в идеале антропология должна быть способна оспорить принцип рациональности и отойти от своей давней внерелигиозной и атеистической позиции на практике. Тем не менее здесь он лишь утверждает приоритет современной секулярной эпистемологии, основанной на скептицизме, проверке и сомнении, что, разумеется, не оставляет пространства для диалога с теми формами мышления, которые ориентированы на иные формы рассуждения и опыта.

Несмотря на то что многие ограничения секулярного характера антропологии осознались, раннее рефлексивное мышление не было готово и, пожалуй, не могло учесть все те методологические и эпистемологические вопросы, которые неизбежно возникают при действительном рассмотрении этой проблемы. Как показывают статьи, вошедшие в этот сборник, серьезное отношение к религии означает не просто открытость по отношению к иным культурам или системам верований, но и активное взаимодействие с другими мирами. Необходимо обращать внимание на то, как в них понимаются разум, рациональность и даже само знание — последняя сфера, которая не случайно всегда была допустимой для антрополога и исключенной из легитимных областей его информантов. Это требует постоянных усилий со стороны антропологической дисциплины, а также других социальных наук, поскольку по большей части они продолжают опираться на теоретический аппарат, основанный на идее человеческого разума, который был определен в европейской мысли со времен Декарта и позднее кодифицирован в дискурсах Просвещения и пост-Просвещения.

В этой традиции мысли секулярный разум, основанный на верификации и сомнении, формирует фундамент для более широкого проекта *власти/знания*, который отличает западный модернизм от всех других способов существования в мире, исследуемых антропологией (Foucault, 1972, 1980). Западная колониальная экспансия всегда шла рука об руку с развитием особого вида западного интеллектуального проекта, направленного на исследование, сбор и классификацию всех существующих форм и способов бытия на этой планете (а также в познаваемой Вселенной), что в конечном счете приводило к разработке все более утонченных форм знания о материальном мире. Целью этого начинания было приобретение ранее невиданной способности контролировать реальность для постоянного улучшения состояния человека. В рамках этой традиции исследования, развивавшейся параллельно с процессом вторжения западных держав в остальной мир, антропология стремилась собирать знания о тех обществах и культурах, которые в то время считались исчезающими, маргинальными, малыми, чтобы продемонстрировать богатство человеческого опыта. Была, впрочем, и другая цель — лучше понять природу человека со всеми ее слож-

1. Капферер солидарен, как представляется, с позицией ряда более поздних авторов, которые заметили, что антропологи склонны видеть в религии внешние проявления более глубоких и предположительно более «реальных» или «истинных» социальных структур, иерархий и власти (Kahn, 2016; Robbins, 2020; Willerslev, Suhr, 2018).

ностями, историческими особенностями и различиями. В соответствии с этой традицией в антропологических штудиях иные человеческие миры в большинстве своем продолжают рассматриваться в терминах «обществ», «культур» или «религиозных систем», трактуемых как дискретные (отдельные, но вместе с тем сопоставимые; другие, но одновременно функционально аналогичные) образования, сложность которых антропологи могут понять и объяснить своим читателям путем раскрытия внутренней, «реальной» динамики, лежащей в их основе. Сегодня антропологические исследования в значительной степени по-прежнему ориентированы на объяснительную логику, отвечающую так или иначе цели классификации человеческих обществ в рамках дискретных и сопоставимых сущностей, — логику, препятствующую любому действительному взаимодействию с альтернативными способами бытия человека.

По словам Фурани (2019, р. 13), антропология «научилась у режимов эпистемико-политического суверенитета тому, что действительно имеют значение только те различия, которые может помыслить самостоятельный разум», поскольку если бы она «не сократила различия до культурных, то, вероятно, никогда бы не заняла место в современном университете». Возможно, подчинение такой классификации было необходимо для возникновения и выживания антропологии как самостоятельной дисциплины, тем не менее это привело к стиранию онтологической уникальности других миров и делению их на абстрактные модели. Онтологические различия других обществ — а, к слову сказать, во многих отношениях и самих западных обществ — нередко или по большей части изучены недостаточно. Но за пределами человеческой воли к власти, которую секулярный разум наделил самостоятельным бытием (Milbank, 2006), с одной стороны, и необходимого для человека поиска сплоченности и общения (Durkheim, 1912/2018; Lévi-Strauss, 1955/1969; Mauss, 1925/2016), с другой, находятся умственная деятельность, а также различные способы осмысления человеческого существования, переживания окружающего мира, и, таким образом, приобретения тех или иных форм/видов знания, которые остаются вне поля зрения как антропологии, так и других социальных или гуманитарных наук в той мере, в которой последние остаются погруженными в современную секулярную эпистемологию.

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ И МУСУЛЬМАНСКИЕ СПОСОБЫ ПОЗНАНИЯ

Фурани и Роббинс (2021) недавно предположили, что обращение к секулярному происхождению и наследию антропологии должно так или иначе подтолкнуть дисциплину к занятиям, сходным с тем, что Адот определил в свое время как *prosoche* («внимательность к самому себе»). Обращаясь к себе, своей методологии и эпистемологии, имеющим давнюю историю, антропология должна приложить усилия, какие только возможно, чтобы придать новые формы своему научному поиску и способам доказательных рассуждений, а также взглянуть на человеческую жизнь в новом свете во всей ее сложности — даже на опыт тех измерений человеческой жизни, которые не поддаются непосредственному переживанию или пониманию; иными словами, реализовать все это таким образом, который не обусловлен больше секулярным взглядом. Как отмечают Фурани и Роббинс, осуществить этот поворот в антропологии не так просто, как недавние предыдущие.

Некоторые из участников этого специального раздела подчеркивают, что между идеями онтологического поворота и мусульманскими онтологиями, с которыми они столкнулись во время своих исследований в Турции, России, Индонезии, Кыргызстане и Афганистане, возможен плодотворный диалог. Одна из заслуг этого поворота заключается в том, что он

подтолкнул антропологов к воссоединению с первоначальной задачей этой дисциплины, а именно не просто довольствоваться пониманием других миров, которые встречаются в поле, но и интегрировать нативные теории в пантеон антропологических (Holbraad, Pedersen, 2017; Scott, 2013; Viveiros de Castro, 2014) — примерно так, как Марсель Мосс сделал с «духом вещи» (*хау*) в своем широко известном исследовании о даре.

Не случайно, впрочем, что большинство авторов онтологического поворота охотнее принимают всерьез индигенные космологии, нежели те, которых придерживаются люди, исповедующие монотеистические религии (Willerslev, Suhr, 2018, p. 67–68; ср. Viveiros de Castro, 2014, p. 133, 143–144). Хотя причин для этого может быть несколько (см. Vicini, 2024), в рамках нашей дисциплины секулярная обусловленность рассматривается как отражение того, что характер духов или других существ, населяющих мир коренных народов, воспринимается как имманентный. При учете этого факта подобного рода космологии были включены в теоретический аппарат в значительной степени благодаря Латуриану (Holbraad, Pedersen, 2017; ср. Schielke, 2019), который указал на горизонтальный тип отношений между людьми, объектами, животными и духами, в ответ на что мы предлагаем новый подход, который называем *вертикальным знанием*.

Несмотря на то что онтологический поворот оказал оживляющее воздействие на ключевые дебаты внутри антропологии, она бы оказалась в выигрыше, если бы факт ее секулярного происхождения был отрефлексирован. Фурани и Роббинс (2021, p. 508) отмечают, что этот поворот, как, впрочем, и предшествующие (интерпретационный, этический, аффективный), можно считать выражением «неустанного поиска конечных целей для питаемого секулярным топливом гуманизма антропологии». По этой причине они утверждают, что, хотя ее сторонники стремятся воспринимать несхожесть более серьезно и призывают коллег к релятивистскому и прозрачному мышлению, они уделяют мало внимания тому, какую идею мышления предлагают эти миры. Они не рассматривают вопрос о том, как профессиональное мышление антрополога-академика может быть другим, если бы оно включало пребывание в «непознаваемых домах чудес, интуиции, страстях, тайнах, телах, откровениях или в иных пространствах, обычно закрытых секулярными границами» (Furani, Robbins, 2021, p. 510). Это, безусловно, другие способы переживания и мышления, которые обычно исключаются из антропологической практики, независимо от того, что они обсуждались в ранних и более поздних антропологических работах по исламу, исследующих, как Бог проявляет себя в мусульманской жизни (Ewing, 1994; Fernando, 2017; Mittermaier, 2011; Spadola, 2011; Willerslev, Suhr, 2018; см. Vicini, 2024).

Делая шаг вперед в этом направлении, в специальной секции мы не только указываем на необходимость реабилитации иного понимания мышления в других, особенно религиозных мирах, в которых оно глубоко переплетается с другими некогнитивными измерениями человеческого опыта. Мы стремимся более непосредственно развенчать ту же идею знания из секулярной среды, которая долгое время представляла его как источник человеческой агентности, власти и силы. Что означает переосмысление самого знания, освобожденного от идеи человеческой власти? Что, если мусульманские онтологии откроют его новое понимание, которое больше не будет ориентировано на контроль над этим либо другим миром или иными человеческими существами и овладение ими с помощью индивидуальной харизмы или власти, и переосмыслит знание как путь к нахождению других истин, дающий возможность по-новому определить место и роль знания в ориентации человеческой жизни? Могут ли другие онтологии направить нас к пониманию знания, освобожденного от власти как

на институциональном, так и на индивидуальном уровне? Как мы можем переосмыслить религиозную жизнь, когда она окончательно освободится от оков секулярной обусловленности и вновь обретет легитимность формы знания?

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ И ДУХОВНЫЕ ПУТЕШЕСТВИЯ

Именно в поле антропологи наиболее остро ощутили границы парадигмы власти-знания. Это произошло, когда они испытали всю силу «конфронтации с альтернативностью» (Willerslev, Suhr, 2018, p. 73) и «разрушительного духа», лежащего в основе антропологического исследования. К полю можно подходить как к криминальному пространству, поскольку оно предлагает естественное место обитания опыта удивления и интуиции, страсти и тайны, телесного чувства и откровения, которые обычно закрыты от дисциплины светским разумом (Furani, Robbins, 2021). В полевой работе есть ожидание контакта с чудом, тайнами и другими формами трансцендентности — всеми измерениями бытия, которые одновременно вызывают интерес антропологов, побуждают их к поиску знания и, как отмечает Юинг (1994, p. 571), потенциально могут угрожать самой их идентичности. В этом свете давняя привычка контролировать этнографическую полевую работу с помощью табу на погружение в туземный дискурс (the taboo of “going native”) может рассматриваться как своего рода защита, которая была возведена против потенциала поля, способного расшатать и разрушить общепринятые взгляды на реальность и само знание в рамках антропологии. Это свидетельствует об опасениях по поводу того, как далеко могут зайти антропологи при встрече с другими мирами.

Деструктивность, связанная с лиминальностью полевой работы, противостоит попыткам заключить сопряженный с ней опыт в рамки светского разума. Однако по этой же причине она порождает и другие попытки укротить ее загадки (Willerslev, Suhr, 2018, p. 68), одна из которых — ограничение исследований вопросами верований и духовного опыта Других, к которому антропологи прибегали при встрече с трансцендентностью, Божественным и Богом. По наблюдениям Фурани (2019), антропология в значительной степени утвердилась как секулярная дисциплина, представив Другого как конечного и бросив косой взгляд на божественное. Тем самым она удобно вытеснила бесконечного Другого, то есть Бога или иные проявления трансцендентных порядков, из исследований, заменив его культурным Другим.

В противовес этим попыткам укротить и контролировать деструктивность поля некоторые авторы в последнее время выбрали другой курс: они решили вместо этого полностью раскрыть потенциал полевой работы в генерировании нового знания. Эти авторы показали, что, особенно когда антрополог сталкивается с трансцендентным и божественным, полевая работа может не только изменить его собственный взгляд на жизнь, но и пошатнуть основные теоретические положения дисциплины (Baldacchino, 2019; Engelke, 2002; Glass-Coffin, 2010, 2013; Kahn, 2016; Robbins, 2006; Scott, 2013; Willerslev, Suhr, 2018). Чтобы проиллюстрировать силу такого противостояния, эти авторы выдвигают на первый план свой собственный опыт столкновения с необъяснимыми или поразительными явлениями духовного характера. Вместо того чтобы рассматривать такие встречи как случайности или аномалии только потому, что они выходят за рамки светского мышления, они предлагают увидеть в них новые пути для переосмысления форм антропологического знания (Baldacchino, 2019; Ewing, 1994; Glass-Coffin, 2010; Willerslev, Suhr 2018; см. Di Puppò, 2024; Vicini, 2024).

Аналогичным образом статьи этого специального раздела переосмысливают веру: в них она рассматривается не просто как вера в нечто трансцендентное/неосознаемое, но как путь, направленный на достижение формы знания, которая как дополняет секулярные представления, так и противопоставляется им. Речь идет не о том, чтобы принять веру или попасть под ее очарование, поскольку это означало бы возвращение к дихотомии знания/веры, которую мы предлагаем преодолеть, исследуя мусульманские онтологии. Скорее, это приглашение исследовать возможность того, что другие способы рассмотрения знания открывают путь к переосмыслению дисциплины. Мы не останавливаемся на утверждении, что вдохновленные секуляризмом формы знания неизбежно не справляются с чудесами, тайнами, загадками, парадоксами и недоразумениями, встречающимися в этой области. Мы выходим за эти пределы и задаемся вопросом о том, какие формы познания созвучны чудесам, тайнам и невидимому царству Божественного. А это, в свою очередь, приводит нас к вопросу о том, как духовное путешествие наших мусульманских собеседников и их вертикальные проекции могут помочь нам рассмотреть антропологический проект в качестве опытного и интеллектуального путешествия, а не блуждания по различным пониманиям человеческого знания — по интеллектуальным и опытным традициям, рамки которых постоянно смещаются, когда трансформируется человек.

Образ духовного путешествия помогает выйти за рамки концепции отстраненного ученого или неподвижного наблюдателя, которая все еще лежит в основе секулярной антропологии. Духовное путешествие — это вид деятельности, воспринимаемый как эмпирическое/интеллектуальное движение с целью переоткрытия себя — динамика, которая подразумевает рост знания/осознания не только своих ограничений, но и своих потенциальных возможностей. Мусульманские онтологии, с которыми мы приглашаем антропологию к диалогу, помогают раскрыть богатство способов бытия и возможностей познания, которые выходят далеко за пределы, установленные европейским Просвещением. Исламская интеллектуальная традиция, особенно ее суфийские проявления, сделала частью смысла своего существования неустанное изучение различных измерений человека с точки зрения его отношений с Богом, в частности, она исследует динамичные и несколько загадочные траектории развития человеческой души, понимаемой как низший *нафс* и высший *рух*, и трансформаций сердца как органа восприятия (Chittick, 1989; Green, 2012; Karamustafa, 2007; Schimmel, 1975/2011; см. Vicini, 2017, 2020).

Хотя в последнее время многовидовая, постгуманитарная антропология переосмыслила свое стремление выйти за пределы человека, она сохранила несколько ограниченное представление о человеческой самости, обусловленное моделью дуализма тела и разума Декарта. Духовные путешествия отличаются глубиной проникновения в собственное «я» человека, потому что они способны поколебать прежние убеждения и привычки и открыть новые измерения «я». Благодаря духовному путешествию, таким образом, можно переосмыслить антропологический проект и увидеть в нем потенциал для постановки под вопрос устоявшихся предпосылок и допущений антропологов о том, какого рода опыт, встречи и усилия определяют, что значит быть человеком. Оно предрасполагает антропологию к более глубокому взаимодействию с другими мирами.

ВХОЖДЕНИЕ В ДРУГИЕ МИРЫ: ПОЛЕВАЯ РАБОТА И САМОСТЬ АНТРОПОЛОГА

Образ духовного путешествия полезен для того, чтобы заставить антропологию вести диалог с другими подходами к осмыслению знания, уходящими корнями в процесс трансформации себя, который отрицает возможность возврата к своей прежней позиции. Эта невозможность возвращения раскрывает еще один оттенок полевой работы и объясняет, почему долго считали, что погружение в другие миры должно быть осторожным — подстрахованным известными мерами предосторожности. И табу на погружение в туземный дискурс, и схема приостановки неверия в поле (Karferer, 2001) противостоят не только идее трансформации себя, но и концепции знания как истинного исследования, поскольку подразумевают, что антрополог остается отделенным от своего опыта в поле.

Позиция выступавших за приостановку неверия антропологов основана на взгляде, согласно которому деятельность в поле отдельна от последующего теоретизирования. Эта формула подразумевает готовность антропологов отказаться от светских предпосылок и рассматривать религиозные миры как то, что стоит знать об обществах, которые они изучают. Но этот позитивный настрой предполагает простую терпимость (причем временную, о чем свидетельствует слово «приостановка») ко всем верованиям: это форма открытости к религиозным мирам, помогающая понять их логику и объяснить ее в антропологических терминах, а не реальное эпистемологическое открытие для миров, которые они исследуют. Культурный релятивизм и категория веры позволили антропологам сохранить дистанцию по отношению к онтологическим реалиям, которые раскрывали их собеседники, и не задаваться вопросом об их реальности. Как отмечает по этому поводу Жан-Поль Бадакино (2019, р. 352), антропологи признают «реальность верований своих информантов, но при этом стараются игнорировать или дискредитировать их онтологические утверждения».

Кроме того, императив возвращения из поля подразумевает несколько ограниченное представление об антропологической деятельности как о географическом путешествии. Уже давно признано, что занятия антропологией не подразумевают простого физического перемещения из одного места в другое. Скорее, как это особенно подчеркивается теоретиками онтологического поворота, она предполагает встречу с другими мирами, которая может начаться в поле и продолжаться всю жизнь. Бадакино еще раз подчеркнул необходимость признать полевую работу более фундаментальным и экзистенциальным перемещением (2019, р. 352), когда он отметил, что антропология требует «открытости к перемещению в самую сердцевину своих онтологических основ, то есть готовности двигаться за те пределы, которые установила душа через наше секулярное восприятие». Однако для этого нужно признать, как это делает, например, Фурани (2019), что идея погружения, связанная с полевой работой и этнографической встречей с Другим, уже подразумевает иной подход к знанию и истине, нежели тот, который предлагает суверенный разум. Действительно, погружение способствует повышению проницаемости (Furani, 2019, р. 128) и открытости другим измерениям реальности, с которыми сталкиваются антропологи в снах (Ewing, 1994; Willerslev, Suhr, 2018), во время наблюдения за необъяснимыми явлениями (Turner, 1992), в ходе ритуальных церемоний (Di Puccio, 2021), а также в более обыденной среде (Vicini, 2024).

Помимо проблемы встречи с необъяснимыми духовными явлениями остается вопрос о формах познания, способных сохранить качество чудесного, которое предполагают эти переживания. Например, Виллерслев и Сюр (Willerslev, Suhr, 2018, р. 75) выразили озабоченность относительно того, сохранится ли инаковость, если теоретики онтологического

поворота стремятся «рационально объяснить, постичь и полностью раскрыть» ее неразрешимые тайны. Обнаруживая в повороте рациональное течение, которое пытается разрешить загадки, путаницы и парадоксы, прибегая к альтернативным рациональностям, авторы предостерегают от попыток интеллектуально постичь тайны божественного.

Мы учли все эти опасения, поэтому в специальном разделе рассматриваются только те способы познания, которые не предполагают сугубо рационального постижения вещей и в которых озадаченность и удивление нередко выступают как стартовые точки для знакомства с иными подходами к восприятию мира. Обсуждая этнографическое погружение, Фурани (2019, р. 39) замечает, что «антропологи концептуально подтвердили Просвещение, но методологически отреклись от него». Поскольку, по мнению Фурани, этнографическое погружение делает невозможным отделение познающего от познаваемого, он относит фундаментальный антропологический опыт к интеллектуальной традиции, отличной от Просвещения. Он проводит аналогию между этнографическим погружением и теми философскими и религиозными течениями, которые проповедуют «некую форму *unio mystica*» (мистического единения человека и Бога) (Furani, 2019, р. 117). С точки зрения Фурани, погружение в поле влечет за собой ожидание причастия, подобного Евхаристии в христианской традиции. Если учесть центральную роль методологии полевой работы в обосновании претензии антропологии на то, что она — особый способ достижения знания, антропологический проект можно воспринимать как «погружение в истину», подобное августиновскому способу причастия Богу, которое выступает как средство «познания истины о Боге и о себе» (Furani, 2019, р. 119), — в этом случае Августин занимает позицию, противоположную декартовской. Виллерслев и Сюр (2018) также рассматривают религиозную веру как способ встречи с тайнами Божественного, но делают это с точки зрения сомнения и неопределенности, заложенных в самом понятии веры. Образ мистического причастия предлагает другую точку зрения, а именно близость к Божественному со следующей оговоркой: как метко замечает Фурани (2019, р. 120), «близость к “истине” не обязательно отменяет недоумение и удивление, но может, напротив, даже усилить их».

Для человека, находящегося в поиске знания, истина представляет собой присутствие, которое отражается в том, что личность осознает свое внутреннее «я». Как выразился об этом один из собеседников ди Пуппо, «истину можно только почувствовать, но никогда не найти». Способы познания, исследуемые некоторыми из наших авторов, не останавливаются на смятении, интерпретируемом как тупик. Состояния, вызванные озадаченностью и растерянностью перед лицом чудесного, скорее, рассматриваются как стартовые точки для вхождения в другие формы переживания мира. Сократовская встреча с апорией, то есть парадоксом, к которой обращаются Виллерслев и Сюр (2018) в своих размышлениях о познании божественного, перекликается с давней традицией духовной инициации в суфизме, когда ученики сталкиваются с непреодолимыми парадоксами и жизненными ситуациями (Pinto, 2019). Это ключевые моменты на духовном пути, ведущие их к постепенному растворению или укрощению эго, или низшего *нафса*. Парадоксы, возникающие в ходе такого процесса, указывают на порядок реальности, который невозможно постичь обычными средствами.

ОТ ВЕРЫ К ВЕРТИКАЛЬНОМУ ЗНАНИЮ

Чтобы преодолеть секулярные пережитки антропологии, необходимо привить ей готовность открываться пониманию других способов познания, которые встречаются в поле. В заключение мы приводим пример, как мусульманские онтологии знакомят

нас с такими способами — их мы решили назвать *вертикальным знанием*. Причина, по которой мы делаем вертикальность центральным элементом нашего рассмотрения мусульманских способов познания и их потенциала для оживления антропологического проекта, заключается в том, что она указывает на бесконечные способы бытия и бесконечные возможности человеческого «я» быть преобразованным через них, как и *Ми'радж* — архетипическое ночное путешествие пророка ислама. В такой конфигурации образ вертикальных миров представляет собой набор взаимосвязанных онтологических плоскостей, которые рефлексивно соединяют не сразу ощутимую реальность Бога/трансценденции с имманентным миром. Согласно исламской метафизике, эти вертикально взаимосвязанные плоскости бытия соединены перешейком, *барзахом*. Мы предполагаем, что этот образ может предложить выход из множества дихотомий, лежащих в основе западной мысли со времен Просвещения.

Как отмечает Сара Свири (2016, р. 391), именно в *барзахе* тайны и парадоксы находят место в исламской мысли — это пространство «для чудес и возможностей, выходящих за рамки бинарного мышления». По ее словам, увиденное Ибн 'Араби во время пребывания в *барзахе* — это действительно «состояние растерянности» (2016, р. 391). Следуя этому подходу к реальности с точки зрения трансформации себя, Пинто (2019, р. 75) заметил, что оптика знания божественной реальности в суфизме подобна не прозрачному стеклу, как предполагается с точки зрения современного разума, а зеркалу. Таким образом, исследуется не эмпирический мир, поддающийся научному изучению, а преобразованное «я». Интересно, что образ зеркала встречается и в рамках рефлексивного поворота: оно превращается в средство свержения суверенного субъекта и позиции беспристрастного наблюдателя. Однако если рефлексивный поворот раскрывает идентичности, узаконенные секулярным разумом (Furani, 2019, р. 162), то встреча с Другим, Богом, открывает вертикальные режимы бытия и знания, которые, напротив, нарушают эти секулярные ограничения.

С нашей точки зрения, вертикальность динамична — она может трансформироваться. Вертикальность не подразумевает фиксированного иерархического и суверенного порядка, как образ человека в качестве «наместника Бога» или *халифа* в рамках исламской традиции. Зеркало, в отличие от прозрачного стекла, меняет восприятие отношений человека и Бога. С точки зрения религиозно-философской традиции мистического сообщества познание Бога означает не поиск Божественного во внешнем мире, а обращение вовнутрь. Размышляя об этнографической мудрости как об отходе от современного разума, Фурани (2019, р. 173) отмечает, что «на пути к истине можно познать больше, погрузившись в нее и подчинившись ей, чем пытаясь ею командовать». Вместо иерархии и власти мы выдвигаем на первый план образ человека, смотрящего внутрь себя, в зеркало самости, которое соответствует образу самости, рассматриваемой с точки зрения Бога/трансцендентного (Di Puppo, 2024). Вертикальность здесь связана с подходом к знанию/истине, предполагающим служение Богу и радикально отличающимся от парадигмы знания как власти, которая продолжает доминировать в социальных науках.

Идея вертикального знания позволяет рассмотреть пути наших собеседников-мусульман так, как они видят их сами, — как процессы, через которые человеческое «я» проходит в поисках знания. Духовные пути в исламе и за его пределами обычно сопряжены с самопознанием, представляющим собой вертикальный процесс: оно подразумевает связь с Богом / трансцендентным порядком, который выводит самость за пределы, установленные человеческим существованием, понимаемым только в земных терминах. Однако в то же время для этого процесса необходима непрерывная динамика «туда-сюда» между человеческим «я»

и трансцендентным, которая затрагивает «я», меняет и обновляет его глубочайшее внутреннее измерение, чувства, эмоции и склонности — не только телесные привычки, но и способы отношения к миру и жизни вокруг себя. Идея вертикальности, таким образом, позволяет выйти за пределы дихотомии имманентного и трансцендентного, поскольку эти две реальности тесно связываются непрерывной референцией между «я» и его проекцией на Бога/трансцендентность, а также глубочайшей интимностью этого самого «я».

Как показывают некоторые статьи из этого специального раздела (Alatas, 2024; Di Purro, 2024; Vicini, 2024), поиск трансцендентности — это всегда поиск самого глубокого, или высшего, «я», путешествие самопознания, прогресс которого отражается в росте осознания/познания. Руководствуясь таким пониманием, поиск следует рассматривать не как стремление к чему-то другому — внешнему объекту или мимоцетной цели (Svirī, 1994, p. 199), а как путь, направленный на раскрытие себя и выход за пространственные и временные пределы имманентного мира. Вопреки тому, как могло бы показаться, в суфийской традиции именно близость Бога, а не его удаленность делает познание Божественного неувимым. Поиск трансцендентности как мимоцетной и вечно удаляющейся цели — образ, который остается связанным с представлением о линейно развивающемся во времени путешествии, — напоминает о том, что полевая работа часто приводила антропологов ко встрече с инаковостью в далеких странах. Этот поиск другого места иногда превращался в бегство — выход из ограничений родной веры с неким искуплением, найденным либо в вере других, либо в самой антропологии, переживаемой как религия (Furani 2019, p. 59). С точки зрения религиозного поиска трансцендентности, задуманного как мистический союз, объектом поиска становится самость, то есть движение вовнутрь.

Чтобы оживить антропологическое мышление, Фурани (2019) предлагает обратиться к зеркалу теологии, а мы в этом специальном разделе исследуем, какое зеркало могут предложить мусульманские онтологии. Они открывают давно забытые миры, то есть формы знания, которые долгое время обитали в западной интеллектуальной традиции, как отмечает, ссылаясь на Августина, Фурани (2019), а также Бальдаккино (2019), обращаясь к наследию гностиков. Все эти формы знания, которые долгое время были забыты или маргинализированы на Западе, появились при наших столкновениях с мусульманскими онтологиями и эпистемологиями в этой области. Работы, собранные в специальном разделе, не только иллюстрируют давно забытые подходы к рассмотрению реальности в исламе, но и призывают антропологию восстановить связи с западными способами мышления, которые были забыты с развитием светских исследований. Эти связи, как мы утверждаем, должны быть переосмыслены в новом свете, учитывающем широкий спектр способов восприятия и познания, которые по-прежнему находят отражение в незападных религиозных и философских традициях, в том числе в мусульманском мире.

В духе антропологии, понимаемой как постоянная деколонизация мысли (Viveiros de Castro, 2014), этот пересмотр может также привести к тому, что западная мысль предстанет в новом свете — освобожденной от тени, отбрасываемой картезианским способом постижения мира, и более свободной для исследования новых путей знания в диалоге с другими интеллектуальными традициями. Именно возвращение к Богу/трансценденции как другому возможному горизонту познания и отказ от традиции власти/знания, по нашему мнению, позволит антропологическому мышлению заново ощутить эту свободу.

БЛАГОДАРНОСТИ

Мы благодарим Исмаила Фаджрие Алатаса, Марию Лув, Аннику Шмеддинг и Кристиана Сюра за помощь в концептуализации проекта и за комментарии во время подготовительного семинара, состоявшегося 14 января 2022 г. в Университете Вероны (онлайн). Мы также благодарим рецензентов и редакторов НАУ, особенно Раминдер Каур, за полезные отзывы и поддержку. Ди Пуппо получила финансирование от Европейского исследовательского совета (ERC) в рамках программы исследований и инноваций Европейского союза *Horizon 2020* (Grant agreement no. #101002908) в рамках проекта *REVENANT-Revivals of Empire: Nostalgia, Amnesia, Tribulation*.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Abenante, P., Vicini, F. (2017). Interiority unbound: Sufi and modern articulations of the self. *Culture and Religion*, 18(2), 57–71.
- Alatas, I. F. (2020). Dreaming saints: Exploratory authority and Islamic praxes of history in Central Java. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 26(1), 67–85.
- Alatas, I. F. (2024). Voicing God's presence: Qur'ānic recitation, Sufi ontologies, and the teatro-graphic experience. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 14(1), 47–60.
- Asad, T. (1973). *Anthropology and the colonial encounter*. London: Ithaca Press.
- Baldacchino, J.-P. (2019). The anthropologist's last bow: Ontology and mysticism in pursuit of the sacred. *Critique of Anthropology*, 39(3), 350–370.
- Birchok, D. A. (2019). Teungku Sum's dilemma: Ethical time, reflexivity, and the Islamic everyday. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 9(2), 269–283.
- Bubandt, N., Rytter, M., Suhr, C. (2019). A second look at invisibility: Al-ghayb, Islam, ethnography. *Contemporary Islam*, 13(1), 1–16.
- Cannell, F. (2005). The Christianity of anthropology. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11(2), 335–356.
- Cannell, F. (2006). Introduction: The anthropology of Christianity. In: F. Cannell (Ed.), *The anthropology of Christianity* (pp. 1–50). Durham, NC: Duke University Press.
- Chittick, W. C. (1989). *The Sufi path of knowledge: Ibn Arabi's metaphysics of imagination*. Albany: SUNY Press.
- Clifford, J., Marcus, G. E. (1986). *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Crapanzano, V. (1980). *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Di Puppò, L. (2021). At the core, beyond reach: Sufism and words flying away in the field. In: F. Martinez, L. Di Puppò, M. D. Frederiksen (Eds.), *Peripheral methodologies: Unlearning, not-knowing and ethnographic limits* (pp. 17–30). London and New York: Routledge.
- Di Puppò, L. (2024). "What does the heart want?": Being seen, "heart ethnography," and knowledge through surrender in a Bashkir Sufi circle in Russia. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 14(1), 61–73.
- Durkheim, E. (2018). *The elementary forms of religious life* (C. Cosman, trans., M. S. Cladis, ed.). Oxford: Oxford University Press. (Original work published 1912)
- Eneborg, Y. M. (2013). Ruqya Shariya: Observing the rise of a new faith healing tradition amongst Muslims in East London. *Mental Health, Religion & Culture*, 16(10), 1080–96.

Engelke, M. (2002). The problem of belief: Evans-Pritchard and Victor Turner on 'the inner life.' *Anthropology Today*, 18, 3–8.

Engelke, M. (2007). A problem of presence: Beyond scripture in an African church. Berkeley: University of California Press.

Engelke, M. (2011). Material religion. In: R. Orsi (Ed.), *The Cambridge companion to religious studies* (pp. 209–229). Cambridge: Cambridge University Press.

Evans-Pritchard, E. E. (1937). Witchcraft, oracles and magic among the Azande. Oxford: Clarendon Press.

Ewing, K. P. (1994). Dreams from a saint: Anthropological atheism and the temptation to believe. *American Anthropologist*, 96(3), 571–583.

Fabian, J. (2014). Time and the other: How anthropology makes its object. New York: Columbia University Press.

Fernando, M. L. (2017, December). Supernatureculture. *The Immanent Frame*. <https://tif.ssrc.org/2017/12/11/supernatureculture/>.

Foucault, M. (1972). The archeology of knowledge and the discourse on language. New York: Pantheon Books.

Foucault, M. (1980). Power/knowledge: Selected interviews and other writings 1972–1977. New York: Pantheon Books.

Furani, K. (2019). Redeeming anthropology. Atheological critique of a modern science. Oxford: Oxford University Press.

Furani, K., Robbins, J. (2021). Introduction: Anthropology within and without the secular condition. *Religion*, 51(4), 501–517.

Glass-Coffin, B. (2010). Anthropology, shamanism, and alternate ways of knowing. *Anthropology and Humanism*, 35(2), 204–217.

Glass-Coffin, B. (2013). Belief is not experience: Transformation as a tool for bridging the ontological divide in anthropological research and reporting. *International Journal of Transpersonal Studies*, 32(1), 117–126.

Green, N. (2012). Sufism: A global history. Oxford: Wiley-Blackwell.

Holbraad, M., Pedersen, M. A. (2017). The ontological turn: An anthropological exposition. Cambridge: Cambridge University Press.

Hovland, I. (2018). Beyond mediation: An anthropological understanding of the relationship between humans, materiality, and transcendence in Protestant Christianity. *Journal of the American Academy of Religion*, 86(2), 425–453.

Kahn, J. S. (2016). Asia, modernity and the pursuit of the sacred. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Kapferer, B. (2001). Anthropology: The paradox of the secular. *Social Anthropology*, 9(3), 341–344.

Karamustafa, A. T. (2007). Sufism: The formative period. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Keane, W. (2007). Christianmoderns: Freedom and fetish in the mission encounter. Berkeley: University of California Press.

Lévi-Strauss, C. (1969). *The elementary structures of kinship* (J. H. Bell, J. Richard von Sturmer, R. Needham, trans.). Boston: Beacon Press. (Original work published 1955)

Louw, M. (2010). Dreaming up futures: Dream omens and magic in Bishkek. *History and Anthropology*, 21(3), 277–292.

- Louw, M. (2024). Staying behind: Divine presence, virtuous emplacement, and sabr at the end of life among older Kyrgyz Muslims. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 14(1), 33–46.
- Mauss, M. (2016). *The gift* (J. I. Guyer, trans.). Chicago: HAU Books. (Original work published 1925)
- Meyer, B. (2010). Aesthetics of persuasion: Global Christianity and Pentecostalism's sensational forms. *South Atlantic Quarterly*, 109(4), 741–763.
- Meyer, B. (2011). Mediation and immediacy: Sensational forms, semiotic ideologies and the question of the medium. *Social Anthropology*, 19(1), 23–39.
- Milbank, J. (2006). *Theology and social theory: Beyond secular reason* (2nd ed.). Oxford: Wiley-Blackwell.
- Mittermaier, A. (2011). *Dreams that matter: Egyptian landscapes of the imagination*. Berkeley: University of California Press.
- Ogunnaike, O. (2020). *Deep knowledge. Ways of knowing in Sufism and Ifa, two West African intellectual traditions*. Philadelphia: Penn State University Press.
- Pandolfo, S. (2018). *Knot of the soul: Madness, psychology, Islam*. Chicago: University of Chicago Press.
- Pinto, P. G. (2019). Metaphors and paradoxes: Secrecy, power and subjectification in Sufi initiation in Aleppo, Syria. *Contemporary Islam*, 13, 67–83.
- Reinhardt, B. (2016). “Don’t make it a doctrine”: Material religion, transcendence, critique. *Anthropological Theory*, 16(1), 75–97.
- Robbins, J. (2006). Anthropology and theology: An awkward relationship? *Anthropological Quarterly*, 79(2), 285–294.
- Robbins, J. (2011). Transcendence and the anthropology of Christianity: Language, change, and individualism. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, 37(2), 5–23.
- Robbins, J. 2020. *Theology and the anthropology of Christian life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schielke, S. (2019). The power of God: Four proposals for an anthropological engagement. *Leibniz-Zentrum Moderner Orient, Programmatic Texts*, 13, 1–20.
- Schimmel, A. (2011). *Mystical dimensions of Islam* (2nd ed.). Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Schmeding, A. (2024). Dreaming the path: Ontological shifts in a Sufi order in Afghanistan. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 14(1), 74–87.
- Scott, M. W. (2013). What I’m reading: The anthropology of ontology (religious science?). *Journal of the Royal Anthropological Institute, N.S.*, 19(4), 859–872.
- Selim, N. (2020). Learning the elsewhere of “inner space”: The affective pedagogy of post-secular Sufi healing in Germany. *Religion and Society*, 11(1), 105–119.
- Spadola, E. (2009). Writing cures: Religious and communicative authority in late modern Morocco. *Journal of North African Studies*, 14(2), 155–168.
- Spadola, E. (2011). Forgive me friend: Mohammed and Ibrahim. *Anthropological Quarterly*, 84(3), 737–756.
- Suhr, C. (2019). *Descending with angels: Islamic exorcism and psychiatry*. Manchester: Manchester University Press.
- Sviri, S. (1994). The Mysterium coniunctionis and the “yo-yo syndrome”: From polarity to oneness in Sufi psychology. In: J. Ryce-Menuhin (Ed.), *Jung and the monotheisms* (pp. 192–213). London and New York: Routledge.

Sviri, S. (2016). Seeing with three eyes: Ibn al-ʿArabī's barzakh and the contemporary world situation. *Synthesis philosophica*, 31(2), 385–393.

Turner, E. (1992). Experiencing ritual: A new interpretation of African healing. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Vicini, F. (2017). Thinking through the heart: Islam, reflection and the search for transcendence. *Culture and Religion*, 18(2), 110–128.

Vicini, F. (2020). Reading Islam: Life and politics of brotherhood in modern Turkey. Leiden and Boston: Brill.

Vicini, F. (2024). God is everywhere: Islam, Christianity, and the immanence of transcendence. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 14(1), 19–32.

Vicini, F., di Puppo, L. (2024). Rethinking the anthropological enterprise in light of Muslim ontologies: Secular vestiges, spiritual epistemologies, vertical knowledge. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 14(1), 7–18.

Viveiros de Castro, E. (2014). Cannibal metaphysics. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Willerslev, R., Suhr, C. (2018). Is there a place for faith in anthropology? Religion, reason, and the ethnographer's divine revelation. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 8(1/2), 65–78.

**«НЕ СТОИТ ГОРОД БЕЗ СВЯТОГО,
СЕЛЕНИЕ — БЕЗ ПРАВЕДНИКА».
ОБЗОР СВЯТЫХ МЕСТ ИНДОНЕЗИИ
ПО МАТЕРИАЛАМ КНИГИ SAINT
BANDITS OF JAVA**

**Эрик Мусаевич
Сеитов**
telcorp@list.ru

Этот текст подготовлен на основе обзора книги Джорджа Куина «Святые бандиты Явы». Автор обращается к историям из жизни почитаемых эксцентричных святых, чтобы изучить положение ислама в Индонезии в настоящее время. Святые места Явы рассматриваются как очаги локальной культуры, отсылающей еще к доисламскому прошлому острова и исчезающей под ударами ортодоксального ислама. Каждая глава посвящена конкретному святому, на основе агиографии которого анализируются проблемы, связанные с современностью: экология, религиозный авторитет, «изобретение традиции» и др.

Ключевые слова: *Индонезия, культ святых в исламе.*

**Эрик Мусаевич
Сеитов**

*независимый
исследователь*

“NO CITY WITHOUT A SAINT, NO VILLAGE WITHOUT A RIGHTEOUS MAN”. OVERVIEW OF THE HOLY PLACES OF INDONESIA BASED ON THE BOOK *SAINT BANDITS OF JAVA*

Erik M. Seitov
telcorp@list.ru

This article is a review of George Quinn's book, The Holy Bandits of Java, which examines the current state of Islam in Indonesia through the life stories of revered eccentric saints. The author sees Java's holy sites as pockets of localized culture, harking back to the island's pre-Islamic past, disappearing under the blows of orthodox Islam. Each chapter is devoted to a particular saint and, on the basis of his hagiography, discusses issues related to modernity: ecology, religious authority, the "invention of tradition", etc.

Keywords: *Indonesia, the cult of saints in Islam.*

Эта книга случайно попала мне на глаза во время путешествия по Индонезии: в магазине она продавалась как бестселлер и потому не могла не привлечь внимания своим провокационным названием — «Святые бандиты Явы. Как эксцентричные святые Явы бросают вызов фундаменталистскому исламу в современной Индонезии» (*Bandit Saints of Java: How Java's eccentric saints are challenging fundamentalist Islam in modern Indonesia*)¹.

Автор книги — австралийский и новозеландский специалист по яванской культуре и языку, поэтому он напрямую ссылается на индонезийские литературные источники и сюжеты.

Несмотря на название, это издание не освещает проблематику социального бандитизма² в смысле широко разработанной в социальных науках концепции (Hobsbawm, 1981; Bradley, 2016; Cribb, 2008; Antony, 2016). Бандитами автор называет почитаемых мусульманских святых, чьи эксцентричные поступки не укладываются в канон рассказа о благочестивом образе жизни мусульманского святого. Он показывает «живой» ислам яванцев, в повседневной практике которого оказалось много неисламского, например яванский мистицизм с отсылками к буддийскому и индуистскому прошлому острова.

С 1980-х гг. в Индонезии наметилась тенденция к определенной радикализации мусульманского пространства и замещению яванского ислама т. н. ближневосточным, арабским исламом, характеризующимся ортодоксией и строгой регламентацией повседневной жизни. Если в прошлом одним из главных элементов мусульманской идентичности были

1. Quinn, G. (2019). *Bandit Saints of Java: How Java's eccentric saints are challenging fundamentalist Islam in modern Indonesia*. Leicestershire: Monsoon Books.

2. Согласно Э. Хобсбауму, который ввел этот термин в своих работах, социальный бандитизм рассматривается как одна из наиболее доступных форм сопротивления низших социальных слоев высшим.

почитаемые святые места, то теперь им стали мечети. Святые же места Явы — это реликты ушедшей эпохи: «...такие явления, как модернизация, глобальная экономика, индонезийский национализм и исламская ортодоксия наводнили древнюю цивилизацию, но не утопили ее» (р. 6).

Издание можно отнести к научно-популярному жанру с элементами литературного повествования: в тексте нет ни цитат, ни сносок, привычных для сугубо академического издания. Автор активно использует методику насыщенного описания, которую дополняет заметками о своих личных ощущениях, пересказами диалогов с паломниками, зрителями святых мест, случайными попутчиками. Чтобы рассказать о святых, автор обращается к особым источникам — легендам и преданиям о них. Подобный прием помогает окунуться полностью не только в историю Явы, но и в живой мир паломнической традиции, увиденный глазами автора.

В книге 10 частей, каждая из которых посвящена сюжетам из жизни отдельных святых. Насыщая свое описание, автор как бы случайно смешивает историю и современность, на самом деле демонстрируя неразрывность социально-политических процессов в яванском обществе и предлагая поразмышлять над злободневными проблемами современной Индонезии.

В вводной главе «Пролог, Индонезийский архипелаг: где ислам встречается с локальной историей» (*Prologue, Java's inner archipelago. Where Islamic faith meets local history*) вкратце дается характеристика ислама на Яве — самом крупном по численности населения острове Индонезии, который считается культурным и политическим центром страны. Автор акцентирует внимание на угрозе привнесенного извне ислама и отмечает, что с ним уже не всегда может совладать индонезийский национализм. Первыми же под удар ортодоксального ислама попадают многочисленные святые места острова — эхо хрупкого доисламского прошлого и один из строжней многокомпонентной локальной идентичности. Далее описываются святые места, особенности даров паломников. Видно, что автор стремится противопоставить книжный и устный ислам, аватарами первого из которых выступают мечети, а второго — те самые святые места.

В первой главе «Прочерчивая направление к Мекке: Сунан Калиджага, святые Вали Сонго и оспаривание авторитета в яванском исламе» (*Drawing a line to Mecca. Sunan Kalidjaga and the contest for authority in Javanese Islam-Wali Songo*) говорится о девяти главных святых острова Вали Сонго, деятельность которых связана с исламизацией Явы в XV–XVI вв. Среди них автор выделяет настоящего святого бандита Сунана Калиджагу — популярного героя различных рассказов, фильмов, книг, историй для школьников. Он был наследным принцем, грабителем и разбойником, а затем после встречи с другим святым из Вали Сонго по имени Сунан Бонанг укротил свой пылкий нрав и стал распространителем ислама на острове. У его жизненного пути есть параллели с историей развития ислама на Яве: от появления под протекцией индо-буддийских правителей небольших мусульманских общин, последующих набегов мусульман на земли неверных и миссионерской деятельности — к окончательной победе ислама. В образе Сунана Калиджаги получилось «приручить» привнесенный ислам к местному укладу.

Но если в прошлом местное и пришлое уживались друг с другом, то теперь они вступают в противоборство. Дж. Квин приводит в пример неточности в ориентации индонезийских мечетей на Каабу. Погрешность была обнаружена в 2010 г. в мечети в городе Демак, по легенде построенной Вали Сонго. Направление на киблу задал Сунан Калиджага,

что поставило под удар авторитет святого. Автор приходит к выводу, что определение направления во время молитвы — это выбор между местным традиционным толерантным яванским исламом и ортодоксальным арабским.

В главе «Тебя мучает жажда? Тогда можешь выпить мою мочу: Сунан Бонанг на переднем крае исламской экспансии Явы» (*Thirsty? You can drink my piss. Sunan Bonang on the edge of Islam's expansion*) автор обращается к вышеупомянутому святому Сунану Бонангу, в фигуре которого также совмещается яванский мистицизм и исламская ортодоксия, противостоящая конкурирующему суфизму. У этого святого, в отличие от других из девяти, не было персональной агиографии. Его представляют как сына Сунана Амπεла, другого святого из числа Вали Сонго, родившегося от брака с представительницей местной династии Маджапахит. Святость Сунана Бонанга проявляется в двух эпизодах: в диспуте с брахманом, после которого последний обратился в ислам, и в противостоянии с буддистско-индуистскими яванскими правителями государства Бодда. В обоих случаях Сунан Бонанг задействовал помимо своих религиозных знаний еще и магические способности. В заключение главы автор отмечает, что если раньше Сунан Бонанг боролся с немусульманами за распространения ислама, то теперь многие ортодоксальные мусульмане борются с ним, считая его образ не вполне мусульманским.

Третья глава «Там, где предок королей Явы исчез в небе Джаябайи, и стратегии «одомашнивания» ислама» (*Where the ancestor of Java's kings vanished into sky Jayabaya and strategies in the domestication of Islam*) продолжает тему «одомашнивания» ислама на острове. Автор рассказывает о правителе государства Кедири короле Джаябая, который почитался индуистами как воплощение бога Вишну. На основе его образа справедливого правителя сформировалась концепция индо-буддийского авторитета власти, а также сохранилось предложенное им устройство двора в исламский период. Примирение исламского и не-исламского подается через сюжет, согласно которому король Джаябая обучался исламу у араба, переехавшего из Багдада на Яву. Этот нарратив обеспечил власти Индонезии ярким и понятным механизмом сакрализации властных отношений в независимый период.

В главе «Святой бандит пограничья: Ки Бончолоно, закон и беззаконие» (*Bandit saint of the borderland. Ki Boncolono, the law and the lawless*) повествуется о настоящих деревенских бандитах, которые после смерти превратились в святых — заступников людей, часто имеющих проблемы с законом. История о почитаемых святых-разбойниках показывает, как изменился статус бандитов и отношение к ним. Если в прошлом их образ ассоциировался с благородством и борьбой за справедливость (в том числе и силовыми методами), то в период независимой Индонезии монополия на насилие перешла государству. Организация «Молодежь Панчасила» поставила бандитов на государственную службу: теперь они действовали во имя справедливости нового режима, обращаясь тем не менее к образам святых разбойников для улучшения собственного имиджа.

Глава «Собаки в мечети: Принц Пангунг и мусульманский атеизм» (*Dogs in the mosque. Prince Panggung and Islamic atheism*) посвящена монополии на религиозное знание. По легендам, члены Вали Сонго, помимо своей святости, обладали еще и эзотерическими знаниями. Эту монополию подрывали две мятежные фигуры: принц Пангунг и его учитель, местный суфий, которые распространяли мистические знания открыто. Такой вызов не мог остаться незамеченным: они были уличены в пренебрежении ежедневными религиозными предписаниями и из-за этого утратили свою легитимность. Подобное воспринималось как прямой вызов локальной мусульманской идентичности, согласно которой ежедневные

обязанности — это своего рода «одежда мусульманина». Пренебрежение ими ставит под угрозу принадлежность к умме.

В центре внимания шестой главы «Мы молим тебя за твою благодать, о пророк Медины, и святой Тарима: Мбах Приок и священная тишина» (*We plead for your grace O prophet of Medina, O saints of Tarim. Mbah Priok and there silience of sacred*) оказывается святое место как пространство взаимодействия государства и различных акторов религиозного сообщества. В ней автор описывает статус локального святого места, отражающего взаимоотношения государства и верующих, и богословов-арабов (в основном потомков переселившихся в Индонезию выходцев из Хадрамаута) в яванском обществе. В 2010 году власти Джакарты попытались перенести могилу почитаемого святого Мбаха Приока, чтобы расширить порт, и это вызвало неприятие со стороны верующих. В народной традиции сохранился благочестивый образ этого святого: он был известным богословом, представителем так называемых арабов — потомков переселенцев из южноаравийского Хадрамаута. В ходе противостояния выяснилось, что сюжет с похороненным в XVIII веке арабским юношей — не больше, чем выдумка местных мусульман, которые переиначили историю иного араба-богослова, умершего в почтенном возрасте во время паломничества к другому святому месту в 1927 г. К спору подключились прогосударственные улемы и издали фетву о нелегитимности святой могилы, сославшись на принцип *би'да* и тем самым поддержав действия государства и бизнеса. На этот выпад отреагировал популярный и авторитетный местный богослов Хабиб Али, араб по происхождению, который указал на сакральный статус захоронения. Это положило конец спорам и санкционировало дальнейшее существование почитаемой могилы, несмотря на явное расхождение агиографических сюжетов и истории.

Седьмая глава «Смотритель гор и его рекламный контракт: Мбах Марижи и ностальгия по старым порядкам» (*The guardian of the mountain and his advertising contract. Mbah Maridj and nostalgia for another order*) затрагивает проблему секуляризации сакрального пространства на примере локальных практик в горной местности. Через рассмотрение культа гор в доисламской Яве и ее индо-буддийского прошлого автор приходит к теме обретения святости сегодня. В качестве примера он рассказывает историю смотрителя горы, который развил свой бизнес по сбору и продаже лекарственных трав и вложил полученные средства в инфраструктуру родной деревни, в том числе и в религиозную (строительство мечети). Святость смотритель обрел, как обычно, после смерти, но при этом многие считали его перерождением одного святого из Вали Сонго по имени Сунан Гресик.

В следующей главе «Как стать королевой на Мадуре. Принц Жимат: святой гей, настойчивые женщины и ислам» (*How to be a queen in Madura. Price Jimat: a gay sant, pushy women and Islam*) автор затрагивает довольно щепетильную для индонезийского общества тему нетрадиционной сексуальной ориентации, которая приписывается почитаемому на острове Мадуро святому принцу Жимате. По мнению автора, изменения его образа в публичном пространстве отражают динамику отношения властей к ритуальному трансвестизму: от нормализующих локальных практик, (например, театральные постановки прошлого, где женские роли исполняли мужчины) до моральной паники и уголовной ответственности на фоне подъема политического ислама в стране сегодня.

В главе «Откуда берутся деньги: Эянг Жуго и бесконечное богатство сверхъестественного» (*Where money comes from. Eyang Jugo and the infinit wealt of the supernatural*) автор раскрывает достаточно болезненную тему межнациональных взаимоотношений, связанных с притеснениями и стигматизацией китайского меньшинства (вне зависимости от кон-

фессиональной принадлежности последних). Китайцы в Индонезии — это потомки прибывших в доколониальный и колониальный период выходцев из материкового Китая. Они выстроили экономические сети, в которых сосредоточилась внешняя и отчасти внутренняя торговля на острове, поэтому китайцы, живущие в Яве, воспринимались как этнические предприниматели с особым культом денег и сакрализацией богатства.

В период антикоммунистических погромов в 1960-е гг. индонезийские китайцы подверглись особой дискриминации и насилию со стороны властей, видевших в них агентов маоистского Китая. Именно через эту призму автор рассматривает тематику, связанную с культом денег. В доколониальный период на Яве был распространен натуральный обмен, а введение денежных отношений произошло уже во время голландского правления (сбор налогов и податей), тем самым использование денег стало одним из инструментов колониального господства. Это нашло отражение в народной культуре яванцев: в их сказках и легендах обретение богатства ассоциировалось с участием темных сил. Экономические преобразования и встраивание Индонезии в глобальную экономику затронули и святыни Явы. Некоторые из них стали местами обретения богатства в духе популярных идей движения *New Age* и культуры бизнес-коучинга. При этом многие места активно посещают и не мусульмане в надежде сказочно обогатиться. С ростом популярности таких святынь происходит и активное переизобретение агиографических сюжетов различными акторами (простые люди, власти), чтобы создать новых героев, вписать их в исторический нарратив и изобрести новый механизм забвения исторической травмы у китайского населения Индонезии.

Это видно на примере популярных святых, связанных с культом богатства, Эйянг Жуго (китаец по происхождению) и его учителя — праведных мусульман, согласно агиографическим сюжетам. Власти превратили их в борцов за независимость, занявшись созданием новой истории святых, и представили их как офицеров, служивших в армии принца Дипонегоро, который возглавил вооруженное восстание против голландцев в 1825–1830 гг. Об этом свидетельствует установленная государственными чиновниками табличка на их захоронении. Для простых людей святые обрели статус благородных предков: прародителем местных китайцев стал Эйянг Жуго, а яванцев — его учитель. Автор приходит к выводу, что на этом святом месте произошло нивелирование этнического фактора в пользу культа материальных благ.

В последней главе «В лесу будущего: Эручака и пришествие мусульманского мессии» (*In the forest of the future. Erucakra, the coming Muslim messiah*) автор делится собственными наблюдениями о печальном состоянии лесов на Яве, ведь для местных жителей они не только природная, но и культурно-сакральная ценность. По легендам именно в них располагалась столица индуистского королевства Маджапахит, воплощающая в себе сакрально-мистический статус идеального государства прошлого. Этот образ неоднократно использовали местные правители, чтобы мобилизовать сторонников на борьбу против голландской колонизации Явы, и представляли себя наследниками справедливых правителей этого индуистского государства. Подобное применение неисламских сюжетов автор наблюдает и в националистической риторике властей во время присоединения бывших территорий Нидерландской Новой Гвинеи в начале 1960-х гг. Власти независимой Индонезии апеллировали к исторической справедливости, отмечая, что в прошлом эти территории, как и другие острова архипелага, управлялись вассалами империи Маджапахит.

В заключении «Между мечетью и святая могила: массовые убийства, безопасное убежище и новая женская мобильность» (*Between mosque and holy tomb. Of mass murder, safe heaven, making money, and the new mobility of women*) автор дает неутешительные оценки будущему святых мест. Несмотря на разнообразие религиозных практик и их укорененность в исторической традиции, сегодня на первый план в публичном пространстве выдвигается т. н. ортодоксальный ислам.

Начало этому процессу было положено в 1980-х гг. после разгрома абанганов³ в период сухартовского «Нового порядка». Мечеть, как один из ярких маркеров этой тенденции, заняла ведущую роль в жизни мусульман Явы, потеснив эксцентричных святых. В то же время абанганы не утратили своего влияния, о чем свидетельствует кратный рост посещения локальных мусульманских объектов паломничества начиная с тех же 1980-х гг. В настоящее время эта тенденция только усиливается.

Симпатии автора однозначно находятся на стороне святых мест. Он убежден, что они не могут быть лишены будущего: включение подобных объектов в националистический дискурс страны, их превращение в коммерческие объекты туристической инфраструктуры, увеличение числа женщин, участвующих в паломнических практиках, он трактует как переформатирование с учетом вызовов времени и новый этап развития. В самом конце своего повествования автор снова напоминает о святых, в которых он видит благородных яванских бандитов прошлого, ушедших в леса и ждущих своего часа в засаде, чтобы дать бой хорошо вооруженным солдатам исламского фундаментализма.

Авторская увлеченность локальными контекстами и печаль от их утраты во многом объясняются академическим бэкграундом Дж. Квина. Будучи знатоком и явным поклонником литературной традиции и культуры Явы, он не может не сожалеть о том, что мир прошлого уходит под натиском современности. Но история святых мест складывается из неизбежных взлетов и падений, переизобретений и включений в различные нарративы в соответствии с различными религиозными, политическими и экономическими режимами.

В качестве примера можно привести открытие могил семи мусульманских святых Вали Питу на индуистском Бали в начале 1990-х гг. неким шейхом Арифом яванской псевдосуфистской группы «Аль-Джамаль», перебравшейся на Бали ранее. Во многом это открытие базировалось на личных рассказах шейха о том, что святыни он увидел во сне, а в дальнейшей легитимизации мест сыграл роль его авторитет в среде последователей и агиография, опиравшаяся на исламские концепции о чуде и сверхъестественные способности святых. Сами Вали Пинту — это люди с мусульманским и миграционным бэкграундом, жившие в разные эпохи (от Средневековья до конца XX в.) и незнакомые друг с другом.

Подобное открытие вписалось в реалии современной Индонезии и связало немусульманский Бали с Явой посредством религиозного туризма, транслокальных мусульманских сетей и агиографий в некое единое пространство. При этом как сами агиографические сюжеты о Вали Питу, так и внешний облик святых испытали значительное влияние балийского индуизма вкупе с тем, что некоторые из святых (Вали Кусамба) почитаются также и местными индуистами (см. подробнее: Zuhri, 2022).

Концентрация на дихотомии ортодоксального (арабского) и неортодоксального (яванского) ислама значительно упрощает видение реальной картины, что неоднократно отме-

3. Социорелигиозная группа, в практиках и представлениях которой переплелись как мусульманские, так и домусульманские (индо-буддийские) практики. Ее антиподом выступали сантри — группа, состоящая в основном из учащихся религиозных школ и интернатов (песантревов), которые ориентировались на более ортодоксальное понимание и трактовку ислама (см. подробнее: Geertz, 1976).

чалось авторами в региональных контекстах. То же самое касается и Индонезии: исследователи делают акцент на разнообразии мусульманского пространства этого государства, включающего в себя большое количество религиозных групп — от традиционалистов, модернистов и фундаменталистов до религиозных субкультур, таких как мусульманские панки (Rokib, Sodiq, 2017, pp. 47–70), и байкеры (Rosyid, 2023) и др.); от суфийских тарикатов до представителей многочисленных исламских течений (ахмадийцы, шииты-имамиты (Zulkifi, 2013) и др.). Все они создают собственные дискурсы на основе взаимодействия с государством и обществом.

В то же время не стоит забывать, что Индонезия — это крупнейшая страна по численности мусульманского населения. Из символической периферии мусульманского мира она становится его важнейшим центром благодаря транслокальным контактам (хадж и умра, обучение в старейших исламских университетах на Ближнем Востоке), что также прослеживается в изменении общества, в том числе и в пересмотре такого явления, как почитание локальных святых в зависимости от складывающегося на определенный момент контекста.

В продолжение критики тезиса о дихотомии исламского пространства Индонезии нельзя не обратить внимания и на связанные с подобной аргументацией однозначные оценки отдельных практик как ортодоксальных или неортодоксальных. Это также приводит к искажениям в восприятии гораздо более сложной ткани социального взаимодействия. Так, некорректным представляется обозначение мечетей в качестве бастионов ортодоксального ислама. Получается, что только святые места оказываются пространствами для разнообразных религиозных практик, а не мечети, ограниченные исламской догматикой. Однако именно современные исследования жизни мечетей показывают столкновения различных дискурсов, социальных ролей и статусов (Robinson, 2021; Vano, Kalmbach, 2012). Кроме того, часто мечети работают вместе со святыми местами, создавая тем самым гибридные пространства, которые невозможно описать в категориях ортодоксального или народного ислама. Кстати, такой синтетический характер отражается в архитектурных обликах мечетей Явы, нередко совмещающих арабский и яванский стили, а также во взаимопроникновении различных культурных традиций (быстрое чтение намаза «Таравих» во время Рамадана, ношение юбок-саронгов и т.д.).

При знакомстве с описаниями святых мест и агиографическими сюжетами в этой книге невольно возникает ощущение, что она похожа на работы советских этнографов, писавших о доисламских пережитках в Средней Азии. Однако та самая насыщенность описания и истории живых людей, которых автору удалось не только увидеть, но и услышать, несомненно, позволяют выйти за формат строгого изложения этнографического материала. Личное отношение автора — одновременно и сильная, и слабая сторона книги.

С одной стороны, в академических работах нечасто можно встретить обсуждение многих методологических вопросов, например: как исследователь попал в поле; как он уходит от неловких вопросов («Если ты знаешь об исламе, то почему сам не стал мусульманином?»); какие «сбои и поломки» происходят в поле, когда информанты не хотят пускаться в мечеть или к святому месту, так как исследователь не принадлежит к их конфессии. В книге автор поднимает эту тему и иногда с юмором, иногда с сарказмом описывает свою инаковость, несмотря на то что он владеет языком и знает особенности местной культуры. Например, как гостя-иностранца его пригласили занять место поближе к святыне или, наоборот, как немусульманина отказались пустить в старинную мечеть в Сурабае.

С другой стороны, именно живой язык повествования оказывается тесно связан с академическим подходом, ценным для современного изучения ислама. Уход от классических тем, порой доведенных до клише (секьюритизация ислама, изучение обычаев и традиций народов, исповедующих ислам, как экзотических экспонатов), в сторону более живых и даже провокационных сюжетов позволяет увидеть и понять, чем живут современные мусульманские сообщества и какие вопросы их интересуют.

Во многом благодаря насыщенному тематическому репертуару российским специалистам по постсоветскому исламу многие темы покажутся знакомыми или натолкнут на аналогии. Тут и государственное регулирование святых мест, и борьба за историю, и переизобретение традиции, и видимость ислама в публичном пространстве, и локальные обычаи и транслокальные сети, а также многое другое. Исследование повседневного ислама представляется чрезвычайно перспективным направлением для изучения российского и постсоветского религиозного пространства.

БИБЛИОГРАФИЯ

Antony, R. J. (2016). *Unruly People: Crime, Community, and State in Late Imperial South China*. Hong Kong: Hong Kong University Press.

Bano, M., Kalmbach, H. (Eds.) (2012). *Women, Leadership, and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority*. Leiden: Brill.

Cribb, R. (2008). *Gangsters and Revolutionaries: The Jakarta People's Militia and the Indonesian Revolution 1945–1949*. Sheffield: Equinox Publishing.

Geertz, C. (1976). *The Religion of Java*. Chicago; London: The University of Chicago Press.

Hobsbawm, E. J. (1981). *Bandits*. New York: Pantheon Books.

Robinson, K. M. (Ed.) (2021). *Mosques and Imams: Everyday Islam in Eastern Indonesia*. Singapore: NUS Press.

Rokib, M., Sodik, S. (2017). Muslims with Tattoos: The Punk Muslim Community in Indonesia. *Al-Jami'an: Journal of Islamic Studies*, 55(1), 47–70. DOI:10.14421/ajis.2017.551.47-70.

Rosyid, M. (2023). *Embracing Faith and Fun: The Emergence of Bikers Suburban in Central Java* [Master's thesis, Universitas Islam International Indonesia].

Zuhri, S. (2022). *Wali Pitu and Muslim Pilgrimage in Bali, Indonesia: Inventing a Sacred Tradition (Debates on Islam & Society)*. Leiden: Leiden University Press.

Zulkifi (2013). *The Struggle of the Shi'is in Indonesia*. Canberra: ANU Press. <http://doi.org/10.22459/SSI.11.2013>.

**AKYOL, M. (2021). WHY,
AS A MUSLIM, I DEFEND LIBERTY.
WASHINGTON: CATO INSTITUTE,
2021. 188 P.**

Олег Пырсинов
opyrsikov@yandex.ru

Oleg Pyrsikov
student HSE University

Работа Мустафы Акёля, старшего научного сотрудника одного из первых либертарианских аналитических центров — Института Катона (Cato Institute), отсылает к дискуссии о политической ценности радикального либерализма в исламе. Это исследование стоит в одном ряду с большим количеством аналогичных работ, посвященных совместимости ислама и секуляризма, демократии, феминизма и анархизма (например, Esposito, Voll, 1996; Badran, 2008; Abdou, 2022). В своем труде М. Акель делает упор на философско-идеологической составляющей ислама и сравнивает ее с позициями либертарианства или классического либерализма (р. 6). Это направление перспективно в силу довольно широкого распространения либертарианских идей¹, тем более что некоторые представители исламского духовенства называют либертарианство причиной «кризиса идентичности» (Российское мусульманство, 2015).

Свои рассуждения Акель начинает с концептуализации ключевых для работы понятий. Центральной ценностью, которая «имеет решающее значение для человеческого достоинства» и которой «не хватает» в мусульманских политических сообществах (р. 3), Акель считает «свободу». Под ней он понимает не гедонистическую практику, а «отсутствие принуждения» (р. 4). По мнению исследователя, политическая концепция свободы была утрачена мусульманами из-за роста популярности традиции истолкования ислама в консервативном русле и эволюции мусульманских обществ, в том числе под давлением западного империализма и пришедших на его место светских авторитарных режимов (pp. 112–113, 121–122, 136–138). Ключевой тезис автора состоит в том, что «свобода совместима с исламом, если понимать его как добровольную веру, а не как принудительную систему», ведь «два фундаментальных источника шариата — Коран и хадисы Пророка — также включают в себя «семена свободы»» (р. 6–7).

Центральное место в первой главе занимает *аят*, гласящий, что «нет принуждения в религии» (р. 12)². Уже в VII в. исламу была свойственна «свобода вероисповедания», неизвестная до тех пор ни «бесплодному, суровому и племенному Аравийскому полуострову»,

Олег Пырсинов

*студент
НИУ ВШЭ*

1. Так, в 2023 г. президентом Аргентины впервые в истории стал либертарианец Хавьер Милей. См.: Argentina presidential election: far-right libertarian Javier Milei wins after rival concedes [электронный ресурс]. The Guardian. URL: <https://www.theguardian.com/world/2023/nov/20/argentina-presidential-election-far-right-libertarian-javier-milei-wins-after-rival-concedes> (дата обр. 14.03.2024).

2. «Нет принуждения в религии. Прямой путь уже отличился от заблуждения. Кто не верует в тагута, а верует в Аллаха, тот ухватился за самую надежную рукоять, которая никогда не сломается. Аллах — Слышащий, Знающий», 2:256.

ни другим частям света, в связи с чем религиозные меньшинства пользовались существенными правами в рамках «иерархической толерантности» (р. 13).

Во второй главе автор указывает на противоречивые и неверные юридически толкования шариата в случаях, таких как жестокие наказания женщин за прелюбодеяние (*зина*), когда изначальный смысл разделения между грехами и преступлениями подменяется *фикхами* и «сомнительными» *хадисами* (рр. 29–40). В третьей же главе Акёль дает собственно толкование божественного пути в либеральном и, как он утверждает, более приближенном к священному писанию направлении, делающем акцент на справедливости (*адль*), равенстве правителей и подчиненных (*инсаф*) и разделении властей (*кубвелтрин таксими*, рр. 41–57). Особенно интересным выглядит применение классического мысленного эксперимента с необитаемым островом в духе вуали неведения Джона Роулза — одного из самых влиятельных либеральных мыслителей современности (Rawls, 1971). При помощи этого автор демонстрирует, что для мусульман эмпирически невыгодно отказываться от нейтральных естественных прав (рр. 59–62).

Последующие четыре главы останавливаются на связанных с ключевыми постулатами правового либерализма частных вопросах: военной экспансии, подчинении властям, свободе слова и экономической свободе. С точки зрения автора, добровольность вхождения в *умму* как мусульман, так и представителей других конфессий описана в Коране и подтверждается исторически принятием так называемой Мединской конституции (рр. 68–72), равно как и политикой невмешательства исламских правителей в коммерческие дела (Акёль отдельно подчеркивает, что сам Пророк был торговцем, рр. 98–99), терпением к инакомыслию (рр. 89–92) и недопустимостью распространения принципа подчинения военным полководцам (*улу’л-амр*, «обладатели власти») на политических лидеров (рр. 74–81). А последовавшие за смертью Мухаммеда завоевания (взятие Мекки считается автором частью оборонительной войны, рр. 68–69), протекционизм «исламской экономики» (рр. 110–119) и установление авторитаризма, как утверждает Акёль, представляли собой контекстуальное отклонение от заповедей Пророка.

Последняя глава посвящена истории либерального ислама и его упадка. В качестве иллюстраций данной тенденции автор называет «Новых османов», Хайр ад-Дина, преобразования «Ахд аль-Амана» в Тунисе, российское движение джадидов и других (рр. 126–135). Особый акцент делается на приемлемости заимствования самого понятия «свобода» (*хуррият* — дословно не-рабство; или *сербестияет* — отсутствие ограничений, рр. 126–127) из западных источников. Говоря о месте либеральной мысли в современных мусульманских государствах, Акёль констатирует довольно слабое ее положение в силу «демонизации» либерализма «как заговора западного империализма» консервативными политиками, вроде президента Турции Реджепа Тайипа Эрдогана (р. 142).

Вдобавок к этому, как было сказано ранее, автор приводит убедительные экономико-исторические и культурные аргументы в пользу того, что ислам не противоречит духу свободы и либерализму. Тем не менее в отличие от западного христианства, где в схватке патриархального Роберта Филмера и либерального Джона Локка победил последний (р. 76–79), исламский мир в силу исторических причин пошел иным путем, из-за чего сегодня глобальный Восток существенно уступает коллективному Западу, хотя еще в раннем Средневековье ситуация была, скорее, противоположной (рр. 53–55).

Впрочем, несмотря на то что предлагаемая автором картина изложена довольно последовательно и опирается на обширную библиографию со ссылками как на Коран, так

и на его интерпретации, исторические и экономические труды, работа представляется совершенно оторванной от исследовательского контекста, в то время как за последние десятилетия вышло достаточно количество исследований по этой теме. Так, одной из первых о взаимоотношениях ислама и либертарианства в книге «Ислам и открытие свободы» (Islam and the Discovery of Freedom) начала размышлять Роуз Уайлдер Лэйн, утверждавшая, что своей проповедью Мухаммед начал «первую войну против язычества и авторитаризма» (Lane, 1997). Также стоит упомянуть работы американского право-либертарного Института «Минарет свободы» (Minaret of Freedom Institute), основанного в 1993 г. в целях ознакомления мусульман с «идеями свободного рынка» и улучшения репутации ислама на западе (Mission Statement...), и исследования о «либертарианском исламе» ряда других авторов (Ahmad, 1995; Kazmi, 2018; Jasser, 2006; Namowy, 2008), на которые Акёль по неизвестной причине не ссылается.

Кроме того, автор уделяет мало внимания пониманию либертарианства и либерализма, что создает концептуальную путаницу. В целом работа не отражает ключевой особенности либертарианства — «недопустимости агрессивного насилия» (Блок, 2016, с. 11), хотя часто обращается к этому термину в качестве синонима к понятию «либерализм». Очевидно, многие либертарианцы с этим бы не согласились (Block, 2011). Ничего не было сказано и о праве на сецессию, которое выступает одной из центральных тем либертарианской идеологии (Норре, 1996) и болезненным вопросом для Ближнего Востока, в том числе и на родине автора — в Турции (Ahram, 2020). В конце концов, почти ничего не было сказано о государстве — главном антагонисте в либертарианстве, в то время как в политическом исламе наблюдаются значительные разногласия насчет «легитимной монополии на насилие» (Сюкияйнен, 2016а, Сюкияйнен, 2016б). Хотя автор бегло затрагивает проблему светскости в исламе, он не проводит подробного аналитического разбора *халифата*, как альтернативной политической организации для мусульман. В крайнем случае, даже если мы согласимся, что либерализм и либертарианство — это одно и то же, Акёль не затронул болезненный вопрос о правах представителей ЛГБТ («Международное общественное движение ЛГБТ» признано экстремистской организацией в РФ), чей статус, как правило, уязвим в мусульманских странах (Rehman, Polymenopoulou, 2013).

В свою очередь, утверждения о золотом веке арабской культуры во времена максимальной терпимости и взаимной интеграции с западным миром могут быть скомпрометированы тем, что перед этим мусульмане завоевали весь Ближний Восток, сделав его своим *дар аль-ислам* (территория ислама) (Ahmad, 2008), тогда как по отношению ко внешним немусульманским акторам продолжала проводиться та же — пускай и взаимная, а иногда и превосходящая по жестокости со стороны христианского мира — воинственная политика.

При этом больше всего споров вызывает тезис о пользе «свободы» в ее западном понимании для исламского мира. Как указывают в том числе и западные консерваторы, либеральные практики способствуют разложению традиционных ценностей, вроде института семьи, и приводят к постепенной эрозии общинного уклада (Сэндел, 2013). В самом деле, если мы обратимся к мировоззренческой картине реакционеров, то не экономическое благополучие, равенство и прочие важные для либералов категории окажутся первостепенными целями человеческого сожительства, а соблюдение строгой обрядности, за которой должно последовать спасение. Можно справедливо утверждать, что подобные «тоталитарные» системы нестабильны, подвержены коррупции и кумовству (pp. 77, 130) и в конечном

счете прекращают свое существование из-за неэффективности. Но в любом случае предлагаемая либерализмом альтернатива не отвечает запросу подобных настроений.

Подводя итог, можно сказать, что М. Акёлю удалось собрать в одной книге значительную долю аргументов прогрессивной стороны полемики об исламе и либеральных или либертарианских ценностях. В то же время некоторые темы — намеренно или нет — исключены из поля зрения автора. Внесение концептуальной ясности могло бы значительно усилить аргументацию Акёля. Тем не менее рассмотренная книга внесла определенный вклад в описание места свободы в исламе.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Блок, У. (2016). Овцы в волчьих шкурах: в защиту порицаемых. М.; Челябинск: Социум. Российское мусульманство: призыв к осмыслению и контекстуализации. Часть 1 [электронный ресурс]. *Духовное управление мусульман Российской Федерации*. URL: <https://dumrf.ru/upravlenie/speeches/8949> (дата обр. 11.03.2024).

Сэндел, М. (2013). Справедливость. Как поступать правильно? М.: Манн, Иванов и Фербер.

Сюкияйнен, Л.Р. (2016). Исламская правовая мысль об исламском государстве и халифате. *Право. Журнал Высшей школы экономики*, 3, 185–205.

Сюкияйнен, Л.Р. (2016). Современная исламская правовая мысль о халифате и гражданском государстве с исламской ориентацией. *Северо-Кавказский юридический вестник*, 2, 7–19.

Abdou, M. (2020). *Islam and Anarchism: Relationships and Resonances*. London: Pluto Press.

Ahmad, I.A.D. (1995). Islam and the medieval progenitors of Austrian economics. *Durrell Institute Conference*, Fall.

Ahmad, M.M. (2008). The notions of *dār al-ḥarb* and *dār al-Islām* in Islamic jurisprudence with special reference to the Ḥanafī school. *Islamic Studies*, 47(1), 5–37.

Ahram, A.I. (2020). Separatism, the Arab uprisings and the legacies of lost territorial autonomy. *Territory, Politics, Governance*, 8(1), 117–137.

Argentina presidential election: far-right libertarian Javier Milei wins after rival concedes [электронный ресурс]. *The Guardian*. URL: <https://www.theguardian.com/world/2023/nov/20/argentina-presidential-election-far-right-libertarian-javier-milei-wins-after-rival-concedes> (дата обр. 14.03.2024).

Badran, M. (2008). Engaging Islamic Feminism. *Islamic feminism: current perspectives*, 96, 25–36.

Block, W. (2011). Illiberal libertarians: Why libertarianism is not a liberal view, and a good thing too; reply to Samuel Freeman. *Journal of Libertarian Studies*, 22, 537–580.

Esposito, J.L., Voll, J.O. (1996). *Islam and democracy*. New York: Oxford University Press.

Hamowy, R. (Ed.). (2008). *The encyclopedia of libertarianism*. Los Angeles: Sage Publications.

Hoppe, H.H. (1996). Small is beautiful and efficient: the case for secession. *Telos*. 1996(107), 95–101. DOI:10.3817/0396107095

Jasser, M.Z. (2006). The synergy of libertarianism and Islam. *Vital Speeches of the Day*. 72(14/15), 454–458.

Kazmi, Z. (2018). Beyond compare? Free market Islamism as ideology. *Journal of Political Ideologies*. 23(2), 117–140.

Lane, R.W. (1997). *Islam and the Discovery of Freedom*. Beltsville: Amana Publications.

Mission Statement of the Minaret of Freedom Institute [электронный ресурс]. *Minaret of Freedom Institute*. URL: <https://www.minaret.org/mission.htm> (дата обр. 11.07.2024).

Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Cambridge: Harvard University Press.

Rehman, J., Polymenopoulou, E. (2013). Is green a part of the rainbow: sharia, homosexuality, and LGBT rights in the Muslim world. *Fordham Int'l LJ*, 37(1), 1–52.

EL-BASSIOUNY, N., AMIN, A., WILSON, J. A. J. (2023) WHAT MAKES A BALANCED LEADER?: AN ISLAMIC PERSPECTIVE. DE GRUYTER

Никита А. Харчун
nikharchuk@mail.ru

Nikita A. Kharchuk
student, HSE University

В 2022 г. немецкое научное издательство «Вальтер де Грюйтер» совместно с Международной ассоциацией менеджмента, духовности и религии начали выпускать серию книг, посвященную роли духовности в широком смысле в делах менеджмента: «Достоинство этой серии книг — ее всестороннее освещение и систематическое рассмотрение основных тем, таких как государственное управление, предпринимательство, семейный бизнес, трудовые отношения, брендинг, коррупция, деловая этика» (Management, Spirituality..., 2022). Третья книга в серии — это коллективная монография о специфике лидерства в исламе, она и стала предметом этой рецензии.

Редакторами книги «Что делает лидера сбалансированным? Исламская перспектива» стали Ноха Эль-Бассиуни, Ахмед Амин и Джонатан Уилсон. Они объединены широкими сферами профессиональных научных интересов, которые совпадают в вопросах менеджмента, изучения маркетинга и лидерства, места ценностей в них. Книга состоит из введения и заключения, написанных редакторами¹, а также из 8 глав. Каждая из них

представляет собой небольшое отдельное исследование, именно поэтому возникает необходимость рассмотреть все главы отдельно. Из предоставленного в конце книги списка кратких биографий авторов видно, что все они, как и редакторы, известные специалисты в вопросах администрирования, маркетинга, педагогики и бизнеса. Также важно отметить, что большая часть авторов так или иначе связана с Немецким университетом в Каире.

**Никита Андреевич
Харчун**

студент НИУ ВШЭ

Во введении редакторы, ссылаясь на слова главы ВОЗ о COVID-19 (Wilson, Pilling, 2020), заявляют о том, что миру сейчас не хватает лидерства. Они ставят проблему недостаточной изученности понимания лидерства вне западного контекста, в частности в исламе. Для того чтобы начать рассмотрение этой тематики, авторы обращаются к тому, как исторически в разных культурах понимался концепт баланса. Так, они сравнивают древнегреческое *арете* и конфуцианское учение *чжун юн* с христианскими представлениями о добродетелях. Этот анализ показывает: все рассматриваемые философские системы сходятся в том, что именно соблюдение во всем золотой середины — ключ к выбору правильного пути в жизни. Такое сопоставление проводится, чтобы выявить общее в религиозно-философских учениях разных народов мира и затем провести сравнение с исламом.

¹ В написании введения принимала участие еще и Юмна Эль-Щербини, которая занимается изучением этики и психологии потребления.

Далее редакторы переходят к рассмотрению *баланса* в психологии и менеджменте. Это понятие не только играет важную роль в теории, но и рекомендовано специалистами к применению на практике в межличностных взаимоотношениях и даже частных делах. Затем авторы пытаются описать существующие в западной традиции теории лидерства и приходят к выводу о том, что в основном можно выделить три типа: этическое, духовное и трансформационное лидерство. При этом ни один из них не обладает балансом, а также неприменим ко всем сферам жизнедеятельности человека.

Однако, по их мнению, этот недостаток преодолевает исламское понимание лидерства, связанное с концептом «вассатыйи», то есть балансом и серединой везде и во всем. Иными словами, это баланс между любыми крайностями, недопущение радикальности, гармонизация не только тела и души, но и всех сторон жизни человека, подведение ее под общий принцип умеренности. Таким образом, по мнению авторов, в исламе, в отличие от западных культур, религия не может быть представлена отдельно от способа ведения бизнеса. Он тоже должен быть умеренным и гармоничного встраиваться в жизнь верующего, потому что «ислам — это не просто вера, а жизненный путь» (El-Bassiouny et al., 2020, p. 22).

В *главе 1*, написанной Юсуфом Сидани, профессором Американского университета Бейрута, специалистом в области нравственности в бизнесе, поставлен вопрос о том, является ли исламская этика универсалистской или утилитарной (Brady, Dunn, 1995, p. 386). Чтобы найти ответ, он обращается к классикам этих двух учений И. Канту и И. Бентаму. Давая определение исламской этике, Сидани говорит, что будет ориентироваться скорее на Коран и Сунну, нежели на учения отдельных исламских мыслителей. Автор утверждает, что учение ислама само по себе представляет середину между двумя, как их воспринимает Сидани, крайностями: универсализмом и утилитаризмом. Для мусульманина именно пророк Мухаммед — пример для подражания, а он учил, что существуют четкие правила и запреты, как у универсалистов. Однако автор выделяет пять необходимостей, ради которых пророк разрешал правила нарушать (как это можно делать согласно утилитаристскому учению в отношении принципа удовольствия): веру, разум, душу, собственность и семью. Таким образом, автор приходит к выводу, что ислам задает этический вектор, оставляя за последователем место для моральных маневров.

В *главе 2* Эман Эль Кале, глава академической поддержки в Эмиратском колледже высшего образования, изучающая образ лидера в разных культурах, задается вопросом о конкретных качествах, которыми должен обладать именно исламский лидер. Исследуя жизнь и путь пророка Мухаммеда, она подчеркивает холизм и неотделимость духовного лидерства от светского, что уже описывали редакторы во введении. В исламе быть лидером и иметь лидера — это обязанность, возложенная Аллахом на людей, поэтому даже в маленькой группе должен быть главный, который относится к подчиненным с заботой, как к собственной семье (*асабия*). Автор сравнивает эту исламскую концепцию с идеями Платона: по мнению последнего, в идеальном государстве необходима мудрая элита, состоящая из заранее отобранных лидеров, которых готовили к этой роли с детства. Тем не менее в исламе, как отмечает автор главы, лидерские задатки есть в каждом от рождения. Также она пишет, что самого пророка Мухаммеда можно было бы отнести к харизматическому типу лидера, однако этому типу недостает качества самопожертвования, которым наделен пророк (Northouse, 2013). Отвечая на поставленный в исследовании вопрос, автор выводит модель исламского лидерства, в основе которой лежат такие качества, как справедливость, компетентность, совещательность (*шуро*) и братство (*ухувва*).

В главе 3 Далия Абдельрахман Фарраг и Рана Собх, профессора в сфере маркетинга в Катарском университете, рассматривают Умара ибн аль-Хаттаба в качестве одного из идеальных примеров сбалансированного исламского лидера. Сам пророк Мухаммед говорил о нем как о человеке, который способен лучше всего отличать добро от зла. Основной тезис авторов состоит в том, что с помощью веры, или кредо (*акида*), можно найти баланс между разумом и сердцем, которое ответственно за мотивацию (*ният*). Именно в благородности мотиваций авторы видят праведный путь последователя ислама. В большой таблице, представленной в статье, они четко и с примерами разбирают путь аль-Хаттаба и его исламские добродетели. Благодаря им, по мнению авторов, этот исламский лидер и попал в список ста самых влиятельных людей в истории (Hart, 1978).

Авторы главы 4 Ноха Фарраг, Дина Эль Одесси и Ноха Омая Шабана — специалисты в очень разных науках: от лингвистики до культурных ценностей и математической статистики. На основе изучения того, что они называют западной и восточной литературой о понимании лидерства², авторы выводят два типа идеального лидера: универсальный и холистичный. Универсальный лидер — тот тот, кто умеет подстраиваться под ситуацию и своих последователей, чтобы добиться наилучшего результата. Холистичный же — тот, кто действует по семи принципам лидерства, которые авторы выводят из западной и восточной литературы. Главное, согласно последнему из них, — сосредоточенность на Боге, позволяющая иметь высшую цель и тем самым не впадать в крайности, а объединять их в себе. Авторы заявляют, что пророка Мухаммеда можно отнести как к одному, так и к другому типу лидерства. Также они показывают, как пророк соответствует каждому из вышеупомянутых семь принципов на примерах из его жизни (El-Bassiouny et al., 2020, p. 88). Таким образом, они доказывают, что главный пророк мусульман обладал не только важными в свою эпоху, но и признаваемыми современными исследователями лидерскими качествами. Тем самым авторы предлагают своего рода инструмент для выявления идеального с точки зрения исламской традиции лидера.

В главе 5 Дина Абдельзахер и Захир Латиф, профессора менеджмента американских университетов, проводят исследование исламских НКО в США. Мусульманское сообщество в США — самое разнообразное этнически среди религиозных объединений (Mogahed, Chouhoud, 2017), поэтому проблема разнообразия и инклюзивности стоит в нем очень остро. Авторы указывают на то, что именно в этом и заключается причина неудовлетворенности американских мусульман, особенно молодых, своими лидерами. Они также отмечают, что разнообразие без инклюзивности может быть даже опасно для коллектива, однако равноправное включение всех в процесс деятельности организации повышает ее эффективность. Авторы утверждают, что ислам сам по себе — очень инклюзивная религия. Например, он признает всех авраамических пророков до Мухаммеда, а также призывает к равенству между расами и полами. Однако, несмотря на это, расизм крайне распространен среди американских мусульман, а женщины и люди молодого возраста лишь недавно начали получать больше возможностей участвовать в деятельности НКО. Авторы рассматривают способы решения этих проблем и дают советы, как повысить инклюзивность таких организаций, опираясь на Коран и исламские нормы.

В главе 6 Менаталлах Дарраг, профессор Немецкого университета в Каире, специализирующаяся на изучении менеджмента и психологии сотрудников компаний, и редактор монографии Ахмед Амин ставят две задачи: рассмотреть литературу и исследования о том,

² По сути, они просто обращаются к теориям исследователей западного и восточного происхождения.

какими качествами должен обладать сбалансированный лидер, а также рассмотреть это на примере Египта. Они решают провести количественное исследование о том, как жители страны с мусульманским большинством воспринимают концепт сбалансированного лидера, с какими качествами они его связывают. Для этого авторы берут выборку из 137 египетских менеджеров среднего звена, обучающихся по программе магистра делового администрирования в Каире, и проводят опрос. В итоге они показывают, что важность выделенных ими составных частей сбалансированности (толерантность, сдержанность, готовность к компромиссу) по-разному оценивается респондентами. Однако авторы указывают на следующие ограничения исследования: выборка была достаточно небольшой, а вопросы задавались на английском языке. В связи с этим они призывают к проведению новых исследований по этой теме.

В главе 7 Элиф Бэйкал, заведующая кафедрой делового администрирования Стамбульского университета Медиполь, рассматривает понятие духовного лидера в западном и исламском контекстах. Она утверждает, что духовные лидеры в компаниях западных стран появились как ответ на однообразность и излишний бюрократизм современных рабочих условий. Более того, хотя автор и отмечает, что о духовности (*spirituality*) и религиозности в современной академической литературе не принято говорить как о полностью отличающихся концептах, она утверждает, что на Западе укорененность духовности в религиозных взглядах имеет не столь важное значение (в качестве примера автор приводит увлечение йогой и медитацией), чего нельзя сказать об исламе (Rulindo, Mardhatillah, 2011, p. 21). В исламской традиции, по мнению автора, все наоборот: духовное и религиозное неотделимы. В подтверждение этого тезиса она приводит пример тот факт, что согласно Корану душа и тело нераздельны до смерти. Таким образом, в исламских странах появление духовного лидера в компании — это не следствие желания скрасить будни коллег, как это происходит в западных странах, а религиозная необходимость, обязательное требование к главе любой организации.

В главе 8 уже упоминавшаяся Дина Эль Одесси показывает, что большая часть (51%) исследований о духовном лидерстве проводилась в Азии и всего одно — в Африке (Oh, Wang, 2020, p. 229). Именно поэтому особый интерес вызывает изучение этого феномена в малоисследованных контекстах, например в североафриканском и, следовательно, исламском. Для примера она берет историю Махмуда аль-Араби — одного из основателей крупнейшей компании, производящей бытовую технику в Египте, ELARABY Group. Автор показывает, как этот глубоко религиозный человек добился успеха в бизнесе, применяя исламские понятия о достойных личных качествах лидера. Именно благодаря им он и смог снискать любовь и уважение со стороны не только своих работников, но и всего населения Египта.

В заключении редакторы книги отмечают, что эта монография — начало долгого пути накопления знаний, а не окончательный ответ на вопрос о том, каким же должно быть исламское лидерство. Они призывают исследователей продолжать заниматься этой малоизученной проблемой.

Данная книга помогает начать исследовательскую дискуссию о лидерстве в исламском контексте, и этим она действительно ценна: сами авторы утверждают, что в современной литературе о лидерстве как раз и не хватает учета фактора религиозности. Одна из сильных сторон этой коллективной монографии заключается в том, что авторы смогли совместить элементы исламского богословия и существующую литературу и подходы к пониманию лидерства. Так возникла своего рода методологическая синергия, стирающая

четкие границы между рассматриваемыми областями знания и позволяющая включить ислам в эту академическую дискуссию. Также необходимо отметить удачное сочетание качественных исследований, сосредоточенных на изучении классических текстов, и количественных — позволяющих понять, как теория соотносится с практикой.

Многие авторы монографии, как уже упоминалось выше, связаны с Немецким университетом в Каире, а значит, их исследовательская деятельность не сводится к простому наблюдению за объектом издаека — они регулярно контактируют с тем, что они изучают, и это дает больше возможностей для получения достоверного знания. К тому же, благодаря форме этой книги, где каждая глава — это отдельная статья, в ней содержится большое количество литературы и наработок по самым разным проблематикам. Именно поэтому редакторам сборника удалось собрать в одном издании богатый и очень разный эмпирический материал, поставить оригинальные теоретические вопросы. Несмотря на кажущуюся несоразмерность кейсов, ввиду малой изученности темы эта подборка вносит значительный вклад в изучение проблем ислама и лидерства.

Однако у этой коллективной монографии есть и недостатки — впрочем, как и у каждого исследования. В качестве основного из них можно выделить постоянное обращение к западному и восточному пониманию лидерства как к чему-то устоявшемуся и монолитному. Все авторы, нигде этого не проговаривая, подразумевают, что литература по этой проблематике посвящена в основном западным обществам и лишь изредка — восточным. По сути, ни один из авторов, который рассматривает «западные» общества, ценности, подходы и т.д., не дает этому слову определения или хотя бы обоснования того, почему он им пользуется. Получается, у всех из них есть предубеждение, что мир поделен на разные и — что еще более странно — самозамкнутые цивилизации, в каждой из которых существуют сильно различающиеся представления обо всем, начиная с базовых ценностей. Такому предубеждению необходимо серьезное теоретическое обоснование, а оно, к сожалению, в книге отсутствует.

Также серьезный недостаток книги — явный декларативный характер отдельных исследований; впрочем, это отмечают и сами авторы. Многие из них считают, что нормы ислама можно изучить, лишь посмотрев на то, как жил пророк Мухаммед и первые его последователи. Более того, зачастую проблема ставится так, что само исследование становится похоже на исламскую апологику. Так, например, ни в одной из работ не рассматривается даже вероятность того, что пророк Мухаммед или какой-либо из почитаемых его последователей может не соответствовать критериям, предъявляемым современными исследователями к сбалансированному лидеру. Интересно также, что нигде в этой книге нельзя найти обоснование, почему хороший лидер вообще должен быть сбалансированным. Да, во введении показано, как в различных философско-религиозных системах и современных исследованиях превозносится именно такой тип лидерства, но все же он не единственно возможный. Может сложиться впечатление, что это вызвано ценностной и религиозной предвзятостью авторов.

Несмотря на это, рассматриваемая коллективная монография — хороший сборник работ, достаточно полно обобщающий существующие наработки в изучении теории лидерства в исламе, а также предоставляющий результаты исследований авторов по данной проблематике. Коллектив авторов сам осознает, какая тяжелая и объемная задача была поставлена ими, и предлагает другим заинтересованным исследователям продолжить их дело по сбору данных в этой новой и малоизученной области знания об исламской традиции.

БИБЛИОГРАФИЯ

Brady, F.N., Dunn, C.P. (1995). Business meta-ethics: An analysis of two theories. *Business Ethics Quarterly*, 5(3), 385–398.

El-Bassiouny, N., Amin, A., Wilson, J. A. J. (Eds.). (2023). What makes a balanced leader?: An islamic perspective. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co KG.

Hart, M.H. (1978). The 100: A ranking of the most influential persons in history. Hart Pub. Co.

Management, Spirituality and Religion [электронный ресурс]. *De Gruyter*. URL: <https://www.degruyter.com/serial/msr-b/html#overview> (датаобр. 06.09.2024).

Mogahed, D., Chouhoud, Y. (2017). American Muslim poll 2017: Muslims at the crossroads. Washington, DC; Michigan: Institute for Social Policy and Understanding.

Northouse, P. (2013). Leadership theory and practice. California: Sage Publications.

Oh, J., Wang, J. (2020). Spiritual leadership: Current status and agenda for future research and practice. *Journal of Management, Spirituality and Religion*, 17(3), 223–248. doi:10.1080/14766086.2020.1728568.

Rulindo, R., Mardhatillah, A. (2011). Spirituality, religiosity and economic performances of Muslim micro-entrepreneurs. 8th International Conference on Islamic Economics and Finance, Center for Islamic Economics and Finance, Qatar Faculty of Islamic Studies, Qatar Foundation, Doha, December 19–21.

Wilson, T., Pilling, D. (2020). WHO chief says lack of global leadership has prolonged pandemic. *Financial Times*. <https://www.ft.com/content/972b3194-45fc-4635-bb42-39ac9f3d1616> (датаобр. 06.09.2024).

Journal for Studies of Islam
and Muslim Societies



Журнал исследований ислама
и мусульманских обществ



Фонд Марджани



АЛЬ-МАКАМ
Фонд развития научных
и культурных проектов