

# AJIS

---

АМЕРИКАНСКИЙ ЖУРНАЛ  
ИСЛАМА И ОБЩЕСТВА

---

ТОМ 38 № 1 – 2 • 2021

**Главный редактор:**

Мехмет Асутай *Даремский университет*

**Соредакторы:**

Овамир Анджум *Университет Толедо*  
Шурук Нагиб *Ланкастерский университет*

**Помощник редактора:**

Басит Карим Икбал *Университет Макмастера*

**Редактор отдела книжных рецензий:**

Юнус Мирза *Университет Шенандоа*

**Редакционная коллегия:**

Басма Абдельгафар *Институт Макасида*  
Салман ал-Азами *Ливерпульский университет*  
*Хоуп (Надежды)*  
Омар Анчасси *Эдинбургский университет*  
Джонатан А.Дж. Браун *Джорджтаунский университет*  
Ахмед Эл Шамси *Чикагский университет*  
Хеба Рауф Эззат *Университет Ибн Халдуна*  
Марсия Хермансен Лойола *Университет Чикаго*  
Шерман Джексон *Университет Южной*  
*Калифорнии*  
Усман Кейн *Гарвардская школа богословия*  
Эндрю Ф. Марч *Массачусетский университет,*  
*Амхерст*  
Салису Шеху *Университет Байеро*  
Сохайра Сиддики *Джорджтаунский университет –*  
*Катар*

**Международный консультативный совет:**

Мансур Алам *Муртеза Бедир*  
Халид Бланкиншип *Кэтрин Баллок*  
Чарльз Батгерворт *Джон Л. Эспозито*  
Аслам Ханиф *Энес Карич*  
Билал Куспинар *Синтия Миллер-Идрисс*  
Джеймс П. Пискатори *Зиауддин Сардар*  
Тамара Сонн

**Почтовый адрес:**

Вся корреспонденция должна быть адресована:  
AJIS, PO Box 669, Herndon, VA 20172-0669 USA  
Телефон: 703-230-2847 • Факс: 703-471-3922  
[www.ajis.org](http://www.ajis.org) • [ajis@iiit.org](mailto:ajis@iiit.org)

ТОМ 38    2021    НОМЕР 1–2

# АМЕРИКАНСКИЙ ЖУРНАЛ ИСЛАМА И ОБЩЕСТВА

(American Journal of Islam and Society)

Междисциплинарный и международный журнал  
с двойным слепым рецензированием

Ранее издавался как  
*Американский Журнал Исламских Социальных Наук*  
(*American Journal of Islamic Social Sciences*)



МЕЖДУНАРОДНЫЙ ИНСТИТУТ ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ

Американский Журнал Ислама и Общества (AJIS p-ISSN 2690-3733, e-ISSN 2690-3741) – это междисциплинарный международный журнал с двойным слепым рецензированием, издаваемый Международным Институтом Исламской Мысли (МИИМ/ИПТ). AJIS публикует широкий спектр научных исследований по всем аспектам ислама и общества: антропологии, экономике, истории, философии и метафизике, политике, психологии и праву. Ранее журнал издавался (1981–2019) как Американский Журнал Исламских Общественных Наук (AJISS печатный ISSN: 0887-7653, электронный ISSN: 2642-701X).

#### **AJIS индексируется в следующих базах данных:**

База данных Discovery **EBSCO** и база по исследованиям в области социологии Sociology Source Ultimate Database; Религиозная База Данных Американской Теологической Библиотечной Ассоциации (**ATLA RDB**); а также **ProQuest's** Religion Database, Social Science Premium Collection, Social Science Database, Periodicals Archive Online (PAO), Worldwide Political Science Abstracts.

#### **Открытый доступ**

AJIS стремится к широкому распространению знаний и исследований. Таким образом, в соответствии с тем, что сегодня является стандартной редакционной практикой в академических публикациях AJIS стал журналом открытого доступа (OA). Это означает, что каждый имеет бесплатный и неограниченный доступ к полным текстам всех статей, опубликованных в AJIS. Он будет, по-прежнему, бесплатным для авторов и не потребует никакой платы за обработку рукописей и/или публикацию материалов.

#### **Материалы**

Для получения дополнительной информации посетите:  
<https://ajis.org/index.php/ajiss/about/submissions>

Мнения, выраженные в AJIS, принадлежат авторам и не отражают мнения редакторов или издателя. Коммерческое воспроизведение запрещено без специального разрешения издателя.

#### **Американский Журнал Ислама и Общества**

Русский перевод избранных статей Американского Журнала Ислама и Общества  
Том 38, выпуски 1-2

(Russian translation of selected articles of the American Journal of Islam and Society  
Volume 38 Issues 1-2)

Переводчики / Translators: Адиля Юлгушева / Adilia Iulghusheva;

Алексей Шабак-Спасский / Alexey Shabak-Spasskiy.

Корректор / Copy Editor: Александра Конькова / Alexandra Konkova.

©International Institute of Islamic Thought and Institute of Knowledge Integration

# Содержание

---

## Редакционная статья

Ислам и эпистемологическая гендерная политика:  
деколониальный момент 9

*Шурук Нагиб (Shuruq Naguib)*

## Статьи

*Такфйр* Аверроэсом ал-Газālū: *та'вйл* и каузальный *куфр* 29

*Саджа Парвизян (Saja Parvizian)*

От проторения пути до широкого внедрения  
«Исламизации знаний»: история Международного  
исламского университета Малайзии 63

*Сари Ханафи (Sari Hanafi)*

Распространение и внедрения ислама  
в афроамериканском сообществе:  
обращение к греху расизма в умме 96

*Рафи Рахман (Rafi Rahman)*

## Обзоры

Завоеванные народы раннего ислама:  
неарабы, рабы и сыновья матерей-рабынь 127  
(Элизабет Урбан / Elizabeth Urban)

*Омар Анчасси (Omar Anchassi)*

Заполнение пробелов: понимание архитектуры  
в исторических и современных исламских сообществах 139

Архитектура исламского Запада:  
Северная Африка и Пиренейский полуостров, 700–1800 гг.  
(Джонатан М. Блум / Jonathan M. Bloom)

Архитектура глобального социализма:  
Восточная Европа, Западная Африка  
и Ближний Восток в период холодной войны  
(Лукаш Станек / Łukasz Stanek)

Архитектура сосуществования: построение плюрализма  
(Азра Акшамия / Azra Akšamija, редактор)

*Тэмми Габер (Tammy Gaber)*

### **Рецензии на книги**

Защищая Мухаммада в период модерна  
(Шерали Тарин / SherAli Tareen) 161

*Джунайд Ахмад (Junaid Ahmad)*

Сафват ан-нафс: хитāб ал-Азхар ва азмат ал-хукм  
(Басма Абдел Азиз / Basma Abdel Aziz) 166

*Мухаммад Амаша (Muhammad Amasha)*

Сила образования  
(Джереми Хензелл-Томас / Jeremy Henzell-Thomas) 171

*Мадиха Пател (Madiha Patel)*

Мирные семьи: усилия американских мусульман  
в борьбе с домашним насилием  
(Джулиан Хаммер / Juliane Hammer) 175

*Джастин Хоув (Justine Howe)*

Мусульмане Китая и Японская империя:  
ислам в контексте Второй мировой войны  
(Келли А. Хаммонд / Kelly A. Hammond) 180

*Хайюн Ма (Haiyun Ma)*

Медресе и становление мусульманской женщины  
(Хем Боркер / Hem Borker) 187

*Фелла Лахмар (Fella Lahmar)*

Исламская революция в Индонезии  
(Кевин Фогг / Kevin Fogg) 194

*Хайрудин Алджунайд (Khairudin Aljunied)*

Ислам и Азия: история  
(Кьяра Формичи / Chiara Formichi) 198

*Дэниэл Джакобиус Морган (Daniel Jacobius Morgan)*

### **Форум**

Комфортное оцепенение: краткая история  
новозеландского мусульманского дискурса и мысли 205

*Абдуллах Друри (Abdullah Drury)*



# РЕДАКЦИОННАЯ СТАТЬЯ

# Ислам и эпистемологическая гендерная политика: деколониальный момент

---

Критическое осмысление гендера как категории анализа в рамках изучения ислама — это предприятие, чреватое интеллектуальными и культурными вызовами. Несмотря на молчаливое признание аналитического значения гендера, пересечение этих двух категорий создало весьма напряженную область исследований, поляризуя мусульманскую и иную аудитории касательно их обязательств, практик и влияния. Эта область также гендерно обусловлена: большинство ее ученых — женщины. Это характерно для женских и гендерных исследований в целом и лежит в основе их маргинального эпистемологического и институционального статуса в рамках различных дисциплин современной академии<sup>[1]</sup>. Хотя это также верно для изучения ислама и гендера, имеют значение также другие факторы: исследования ислама и гендера все чаще проводятся женщинами, которые являются мусульманками или имеют мусульманское происхождение. Это способствует одновременному смягчению и воспроизведению способов маргинализации, связанных с женскими и гендерными исследованиями<sup>[2]</sup>.

С одной стороны, постколониальная призма, принятая в ранних исследованиях ислама и гендера, определила значимость этой недавно появившейся области для деконструкции ориенталистских стереотипов о мусульманских женщинах. Работы таких авторов, как Лейла Ахмед (Leila Ahmed) “Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate” (1993), Дениз Кандийоти (Deniz Kandiyoti) “Gendering the Middle East” (1996) и Лила Абу-Луход (Lila Abu-Lughod) “Remaking Women” (1998),

в полной мере учитывают «Ориентализм» Эдварда Саида (Edward Said “Orientalism”, 1978) в своем критическом исследовании эссенциализаций ислама, включающих гендер. Исследования, возводящие фундаментальные тексты в основу гендерного равенства, такие как “Qur’an and Woman” (1992) Амины Вадуд (Amina Wadud), сами по себе представляют собой постколониальные контрпрочтения. С другой стороны, рост числа ученых-мусульманок, занимающихся изучением ислама и гендера, совпал с глобальной расиализацией мусульманской идентичности и возрастанием исламофобии после 11 сентября. Это привело к их двойной отбраковке в научных и религиозных сообществах. В западной академической среде на их мусульманскую идентичность ссылались, чтобы дискредитировать их научную деятельность как инсайдерское заступничество<sup>[3]</sup>, или, напротив, чтобы обозначить ее как прогрессивную нишу ислама. Однако в реальности, по выражению Джулиан Хаммер (Juliane Hammer), это больше похоже на «быть запертым в углу»<sup>[4]</sup>.

В мусульманских академических учреждениях и сетях, занимающихся сохранением того, что считается «традицией», приверженность применению гендерного анализа в откровенно феминистских целях часто вызывает подозрение. Традиционалистские интеллектуальные ответы варьируются от сочувствия к исламофобским и ориенталистским подтекстам их общих немусульманских недоброжелателей до полного игнорирования этих ученых как агентов культурного империализма<sup>[5]</sup>. Это не отрицает очевидного признания в мусульманском контексте крайней необходимости инклюзивных моделей в андроцентристских научных форумах, включая мусульманские высшие учебные заведения. Руководящие нормы и условия инклюзии остаются спорными, а институциональные барьеры хорошо описаны в литературе<sup>[6]</sup>. Суть разногласий исходит из различных интерпретаций гендера, которые стали центральными в интеллектуальных и экзистенциальных вопросах почти во всех сферах ислама.

Несмотря на продолжающиеся интенсивные дебаты о значении этой категории для исламской мысли и практики, особенно в отношении вопросов равенства и гендерных различий, генеалогия и теоретизирование гендера редко обсуждаются критически. В конце концов, как и другие современные категории, такие как раса и религия, гендер имеет историю, вплетенную в эпистемическую парадигму западной европоцентричной модерности, которая долгое время стремилась подчинить себе незападные интеллектуальные традиции посредством историцист-

ской объективации и концептуальной реконфигурации их текстов и ключевых событий в самопонимание Запада. Критика, которая не только рассматривает исламские материалы сквозь призму гендера, но и обращает вопрошающий взор на гендер и его историю, может позволить нам сформулировать новые вопросы, касающиеся некоторых апорий в рамках исламского и гендерного дискурсов.

Нижеследующее никоим образом не предназначено для всестороннего или даже репрезентативного отчета о неуклонно растущих исследованиях ислама и гендера в различных дисциплинах и с разных точек зрения. Скорее, здесь представлены некоторые наблюдения о феминистской гендерной теории и контурах взаимодействия с ней в исламе и гендерной науке.

## Универсальная гендерная специфика (Universal En/gendering)

Хотя сейчас мы склонны считать его концептуально само собой разумеющимся, гендер, как и все современные понятия, имеет историю. То, что мы видим гендер во всех феноменах, связанных с полом, свидетельствует о его успехе в качестве аналитического аппарата, а также о его своевременном появлении на пике феминистской политики второй волны, которая переняла созданную недавно концепцию из области психологии в 1960-е гг.<sup>[7]</sup> До 1950-х гг. английское слово «гендер» строго обозначало лингвистический феномен. Он превратился в понятие о человеческом поведении благодаря исследованиям клинической психологии гермафродитизма в работах Роберта Столлера (Robert Stoller) в 1964–1968 гг., чтобы объяснить приобретение маскулинных или феминных черт людьми, которые не являются ни мужчинами, ни женщинами. Столлер ввел теоретически преобразующее различие между полом и гендером, чтобы объяснить роль окружающей среды, отделив гендер от биологии и проложив путь к осмыслению пола, гендера и различия полов как дискурсивных явлений. Его акцент на окружающей среде и воспитании открыл для феминисток с 1970-х гг. возможность пересмотреть неравенство между полами как культурную, а не естественную систему, которая производится и поддерживается социально (и, следовательно, изменяема)<sup>[8]</sup>. Это объясняет, почему гендер стал в значительной степени остается отождествленным с «женщиной» во многих гендерных исследованиях.

В “Sex, Gender and Society” (1972), одном из первых влиятельных применений понятия «гендер» в социологии, Энн Окли (Ann Oakley) считает роль социальных норм в определении гендерно обусловленной идентичности первостепенной: «Пол» — это слово, обозначающее биологические различия между мужчиной и женщиной... Однако «гендер» — это вопрос культуры: он относится к социальной классификации на «маскулинное» и «феминное»<sup>[9]</sup>. В работах Окли и других феминисток фокус гендера смещается с индивидуального приобретения половых установок на культурное воспроизводство половых различий. Окли собирает данные множества кросс-культурных исследований различий между мужчинами и женщинами, чтобы обосновать этот концептуальный сдвиг. Вариации в культурных выражениях гендера представлены как постоянная величина человеческой жизни. Ее рассуждения основаны на эссенциализированном предположении, что наблюдаемые биологические различия повсеместно приводят к гендерной дифференциации, даже когда ее кросс-культурные данные указывают на сходство: «и мужчины, и женщины в этом бразильском племени совершают «открытые, грубые и агрессивные нападения»... как маскулинная, так и феминная личность в этом племени [являются] столь же “практичными” и “агрессивными”<sup>[10]</sup>.

Рассуждения Окли представляют собой универсализирующую логику различия, которая настойчиво переосмысливается применительно к незападным культурам, чтобы прочитывать дифференциацию даже там, где ее не существует. Десятилетия спустя, в “The Invention of Women” (1997), новаторском исследовании гендера, или, точнее, его отсутствия в западноафриканской культуре йоруба, нигерийская исследовательница, специализирующаяся на гендерных вопросах, Ойеронке Ойевуми (Oyeronke Oyewumi), иллюстрирует, как феминистские исследования второй волны ассимилировали знания коренного населения для служения универсалистской теории гендерных различий<sup>[11]</sup>. Она утверждает, что исследователи йоруба, которые искали гендерные различия, обнаружили их, несмотря на обширные данные о негендерной специфике языке йоруба и его социальной организации, основанной на возрасте, а не на гендере. Сама Окли предостерегает от смешения повсеместного присутствия гендерных различий с тем, что они являются «организующим принципом» во всех культурах. Она утверждает, что это состояние характерно для «западного общества... организованного вокруг предположения, что различия между полами важнее, чем любые общие качества, которыми они обладают»<sup>[12]</sup>.

Тем не менее направленность феминистского политического и интеллектуального дискурса с 1970-х гг. не только универсализировала гендерные различия, но и сделала их центральным организующим принципом, неотделимым от аналитического аппарата гендерной теории. Дарлин М. Юшка (Darlene M. Juschka) недвусмысленно заявляет, что феминистки и другие сделали гендерную проблематику центральной и первичной категорией во всех аспектах жизни с 1980-х гг. до настоящего времени, теоретически отдавая приоритет гендерным различиям<sup>[13]</sup>. Возможно, именно по этой причине в предисловии к изданию своей книги 1985 г. Окли подробно останавливается на западной специфике гендерных различий. Она усматривает их центральное положение в современном разделении труда, которое отделяет дом от работы и реструктурирует социальные отношения в патриархат, основанный на европейском превосходстве мужчин. Стержнем этого патриархата явилось развитие современной нуклеарной семьи, в которой были произведены и эссенциализированы новые способы гендерной дифференциации<sup>[14]</sup>. Именно на фоне этих событий, лишивших женщин многих юридических и экономических прав вслед за капитализмом и индустриализацией, возникает «женский вопрос».

Эти замечания являются предшественником более поздней феминистской критики того, как гендер интерпретировался и универсализировался западными феминистками. В 1990-х гг. Линда Николсон (Linda Nicholson) утверждала, что ранние европейские общества Нового времени придерживались «материалистической метафизики», которая предполагала эссенциализацию расы, этнической принадлежности и пола как фундаментальных маркеров различий между людьми. Результатом этого, как проницательно уточняет Николсон, является то, что «материальные или физические особенности тела все чаще берут на себя роль предоставления свидетельств о природе той личности, которая в нем заключена»<sup>[15]</sup>. В противовес системам угнетения, сохранявшимся в течение Нового времени, гендерная теория конца XX в. культивировала конструкционистский подход, чтобы ниспровергнуть нормативную бинарность половых различий между мужчиной и женщиной, в конечном счете отказавшись от биологических предпосылок половых/ гендерных различий: сам пол стал рассматриваться как культурная категория, сформированная гендерными нормами, которые предшествуют процессу определения пола тела и определяют его<sup>[16]</sup>. Тем не менее Николсон утверждает, что конструкционистские феминистки продолжали работать, исходя из предпо-

ложения, что половые различия повсеместно порождают гендерное дифференцирование, то есть «отличительные данные тела порождают общие черты в классификации людей в разных культурах и в реакциях других на тех, кого классифицируют подобным образом»<sup>[17]</sup>. Эта уловка, которую она называет «биологическим фундаментализмом», позволила гендерной теории в ее различных модуляциях и преобразованиях считать политическое утверждение о гендерном неравенстве и маргинальном положении женщин универсальной данностью.

Таким образом, парадигматический сдвиг в современных представлениях о гендере — это не сдвиг от биологического эссенциализма к конструкционизму (как бинарной оппозиции); оба они скорее образуют континуум, который феминистки охватывают стратегически из-за своих политических вложений в категорию «женщина». Даже когда разграничение пола и гендера рушится по мере того, как гендерная теория переходит к восприятию обоих как социально произведенных категорий, существующих только посредством наших репрезентативных систем, следствием этого является то, что дискурсивное конструирование пола/гендера управляется представлениями о теле. Какими бы разнообразными ни были эти представления, они всегда порождают паттерны различий в триаде пола, гендера и различия полов. Для Джудит Батлер (Judith Butler), Юшки (Juschka) и других феминисток такая реконцептуализация обнаруживает политическую возможность подрывного и ненормативного пере/осмысления тела за пределами западных формулировок бинарности мужского/женского<sup>[18]</sup>. Эти новые возможности, однако, не обесценивают общей истории угнетения женщин. Элисон Стоун (Alison Stone), например, снимает противоречие между конструкционистскими гендерными взглядами и феминистской политикой, предлагая рассматривать женщин как обладающих общим историческим опытом получения и переработки интерпретации женского тела их культурами и не имеющих общего врожденного опыта этого. Именно это делает исследование континуума продуктивным приложением усилий для западного феминизма<sup>[19]</sup>.

Таким образом, на фундаментальном уровне западная гендерная теория продолжает акцентировать внимание на теле как на источнике знаний и месте политических действий. Парадигматический сдвиг, следовательно, не онтологический, связанный с сущностной или случайной природой пола/гендера, а скорее эпистемологический, поскольку власть над онтологией пола переносится с основополагающих текстов, которые управ-

ляли нормами, связанными с полом, в домодерный период (например, Библия), на социальный опыт тела. Справедливо будет утверждать, что материалистическая метафизика модерности была подкреплена, а не оспорена различными итерациями гендерной теории, тем самым исключая возможность размышления об идентичности человеческой личности за пределами ее устройства как материально воплощенного и интерпретируемого человеком различия. Это является важным источником эпистемического (и этического) диссонанса между гендерной теорией и исламской мыслью. И именно это красной нитью проходит через традиционалистские и активистские/феминистские академические дискурсы об исламе и гендере, однако остается недостаточно изученным. Еще один исторический и культурный диссонанс часто возникает из-за применения западных объясняющих парадигм к незападным материалам и контекстам, что становится проблемой, которая нередко отмечается в исламоведении и гендерных исследованиях.

## Гендерная специфика в исламе (Gendering Islam)

В рамках историко-текстуального исследования ислама и гендера одним из новаторских применений теоретического разграничения пола и гендера к исламским источникам является исследование Паулы Сандерс (Paula Sanders) 1991 г. “Gendering the Ungendered Body: Hermaphrodites in Medieval Islamic Law” — тематическое исследование, напоминающее о предфеминистских началах гендерных исследований интерсексуалов 1960-х гг. Сандерс применяет разграничение пола/гендера к юридическим стратегиям, разработанным для оценки анатомических и психологических признаков истинного биологического (мужского/женского) пола человека, проявляющего гендерную неоднозначность<sup>[20]</sup>. Таким образом, концептуально материал классического *фикха* четко укладывается в гендерную теорию. Почти два десятилетия спустя Сандерс с извинением пересмотрела свои выводы. Она признала свое «случайное прочтение литературных источников», материал, который заставил Эверетта Роусона (Everett Rowson) увидеть другое половое/гендерное различие, не между мужчиной и женщиной, а между мужчиной и немужчиной (различие, которое совпадает с пенетрирующим и пенетрируемым)<sup>[21]</sup>. Задавая вопросы из текста о том, в чем заключается значение различия (а именно акт пенетрации), обсуждение

Роусона заставило Сандерс понять – в отличие от господствовавших тогда взглядов в гендерной теории, – что в исламских источниках может одновременно проводиться более одного ряда различий по признаку пола. Это помогло ей понять «почти полное отсутствие беспокойства по поводу гомосексуализма», которое она отметила в своей более ранней работе<sup>[22]</sup>.

Пересмотр Сандерс, несомненно, является достижением превосходной научной рефлексивности. Однако интерпретация исламских источников, литературных и правовых, как поддерживающих множественные модели половых/гендерных различий, толерантных к гомосексуализму, по-прежнему выдает предположение, что различие между мужественностью/немужественностью указывает на мусульманскую концепцию «гомосексуализма» как гендерной идентичности. Работа “Before Homosexuality” Халеда Эл-Руайхеба (Khaled El-Rouayheb) убедительно проблематизировала этот промах, охарактеризовав применение категории «гомосексуальность» к домодерным исламским источникам как анахроничное и бесполезное<sup>[23]</sup>. Его тщательное изучение арабской концептуальной грамматики показывает, что исламские соображения, связанные с гомоэротизмом, не совсем соответствуют современным представлениям о гомосексуализме. Вот почему исторические обзоры «гомосексуализма» мало что дают для понимания распространенности мусульманской гомоэротической поэзии, несмотря на исламское осуждение содомии. Эл-Руайхеб далее объясняет, что написание любовной поэмы, посвященной молодому мужчине, не подпадало под юридическую концепцию содомии, тогда как, напротив, категория гомосексуализма ассимилировала и сексуализировала широкий спектр поведения, не связанного напрямую с половыми актами<sup>[24]</sup>. Этот вопрос об эпистемической универсальности категории гомосексуализма отражен в деконструкции его глобальной политики Джозефом Массадом (Joseph Massad)<sup>[25]</sup>.

Академические занятия с приверженностью исламу могут быть расположены в эссенциалистско-конструктивистском континууме гендерной теории. Хорошо разбираясь в современном теоретическом лексиконе, некоторые мусульманские ученые защищают авторитет исламских текстов с биологически эссенциалистской позиции, которая принимает различие между полом и гендером в той мере, в какой это позволяет повторно разрабатывать исламскую гендерную нормативность от тела (как биологии, так и *фитры*) обратно к тексту, так сказать<sup>[26]</sup>. Эта формирующаяся позиция использует концептуальный ап-

парат феминистской гендерной теории, но переворачивает ее политические цели с ног на голову. Различие между полом и гендером свидетельствует о том, что имеющие пол тела становятся социально гендерными самостями, универсально дифференцированными на две определенные социальные группы мужчин и женщин. Проявление этого различия в виде гендерной асимметрии во времени и пространстве выстраивается как эмпирическое доказательство не сконструированной реальности, а биологически детерминированной природы, указывающей на божественную онтологию гендерного различия как сущности. Опираясь на эклектичный набор поведенческих и физиологических исследований, а также на избранное количество свидетельств из Корана и хадисов, предположительно фундаментальное гендерное различие между мужчиной и женщиной зиждется на совпадении современной науки и религии<sup>[27]</sup>. Этот возврат к биологии заключает исламскую этику гендера в рамки материалистической метафизики тела как составной части человеческой самоидентичности. Исламские и коранические представления о «самости» и ее связи с телом играют незначительную роль в формировании этого исламского взгляда на гендер и идентичность, в конечном счете таким образом удерживая эпистемический авторитет текста в подвешенном состоянии.

Исламская феминистская точка зрения, с другой стороны, начинается с текстуальной структуры Корана, чья история сотворения обеспечивает продуктивное место для исследования теоретического различия между полом и гендером. Феминистские исследовательницы Корана Риффат Хассан (Riffat Hassan), Амина Вадуд (Amina Wadud), Нимат Хафез Баразанги (Nimat Hafez Barazangi) и Асма Барлас (Asma Barlas), а также Раванд Осман (Rawand Osman)<sup>[28]</sup> и Селин Ибрахим (Celene Ibrahim)<sup>[29]</sup> из следующего поколения – все сходятся во мнении, что Коран подтверждает «единое» происхождение человеческой жизни от одной «бесполой души» (*нафс*). Это наиболее ясно сформулировано в Коране, 4: 1: «О люди! Бойтесь вашего Господа, который сотворил вас из одной души и сотворил из нее пару ей, а от них распространил много мужчин и женщин». Ибрахим повторяет, что в арабском языке слово «душа» грамматически имеет женский род, однако ей никогда не присваивается гендерная идентичность почти в трехстах упоминаниях ее в Коране, где она относится к отдельным человеческим существам независимо от пола<sup>[30]</sup>. В Коране это слово встречается попеременно для обозначения как телесной, так и нетелесной само-

сти, где «телесность» используется как то, с чем соотносится смертность и смерть, а «нетелесность» — для различных психологических и этических состояний бытия<sup>[31]</sup>. Напротив, только в шести случаях Коран использует слова *джасад* и *джисм* для тела и только для обозначения физической фигуры или образа, подчеркивая неагентивную сторону чистой телесности<sup>[32]</sup>.

«Бесполоя душа» обладает значительным теоретическим потенциалом для размышления о человеческой самоидентичности как основанной на не определенной гендером онтологии человеческой общности, а не на телесном различии, понимаемом либо как сущностно фиксированное, либо как вполне пластичное и поддающееся переосмыслению различие. Барлас резко, хотя и кратко, замечает: «Сам Коран не поддерживает дуализмы разума и тела или тела и души. Он также не поддерживает половой/гендерный дуализм (то есть идею половой дифференциации)... Тема того, что женщины и мужчины произошли от одной сущности и составляют пару, является неотъемлемой частью коранической эпистемологии»<sup>[33]</sup>. Однако теоретический потенциал «бесполой души» и природа ее бес/телесности остаются недостаточно изученными<sup>[34]</sup>, возможно, потому, что «двойная приверженность»<sup>[35]</sup> исламского феминизма порождает двойную ограниченность. С одной стороны, объясняющая сила «бесполой души» полностью направлена на защиту гендерного равенства в исламе, что исключает ее критическую значимость для феминистской гендерной теории. С другой стороны, исламская феминистская интеллектуальная деятельность (хотя и находится в рамках постколониальных и интерсекциональных традиций<sup>[36]</sup>) сформулирована инвестициями второй волны в категорию «женщина» как представляющую определенную социальную группу, борющуюся против длительного угнетения. Тем не менее «бесполоя душа» коранического повествования о сотворении ставит под сомнение эссенциализированную природу женщин как группы, находящейся в оппозиции мужчинам, и, таким образом, также ценность приоритета исторического опыта одних над опытом других. Это оставляет открытыми материалистическую метафизику тела и взаимосвязь самоидентичности и гендера в исламской мысли и обществе, наводя на вопрос о том – если человеческая идентичность не является гендерно обусловленной вдоль и поперек (то есть, если телесность не является основополагающей для идентичности), что это подразумевает для интеллектуальных и пропагандистских устремлений ислама и

гендерных исследований в настоящем и по отношению к прошлому?

В “Gendered Morality” Захра Айуби (Zahra Ayubi) говорит нам, что классические мусульманские ученые мужи, «этики, не имели концепций гендера как маркера идентичности»<sup>[37]</sup> и что они придерживались гендерно-нейтрального языка, когда говорили о человеческой природе и *нафсе*. Однако она утверждает, что элитарная мужская нормативность тем не менее пронизывает их язык. Ее примеры не вписываются в единый паттерн гендерных различий — иногда этики уличаются в том, что нарушают или даже переворачивают свою космологию и создают несовершенную иерархию<sup>[38]</sup> — но она объясняет эти отклонения как противоречия. Какими бы значительными ни казались исключения, делающие «несовершенной этику эксклюзии» самих этиков, они не нарушают общей модели элитарной мужской нормативности<sup>[39]</sup>. «Гендерно-эгалитарный тон» этиков (в дальнейшем усиленный за счет гендерно-нейтральной грамматики персидского языка) никоим образом не влияет на их концептуальные формулировки. Вместо этого Айуби делает объяснительный акцент на артикуляции гендерных различий этиками, тем самым исключая неоднозначность, противоречия и нейтральность в их работе.

Айуби представляет нам подробное текстуальное исследование гендерно обусловленной исламской этики, которое не игнорирует наличие внутренних противоречий. Гендерная структура, на которой основан анализ, представляет этиков ниспровергающими эгалитарную метафизику, лежащую в основе гендерно-нейтральных коранических концепций личности и человеческой природы в центре их текстов. Но могли ли классические мусульманские этики одновременно и диалектически действовать в рамках нескольких моделей, гендерно-нейтральных и гендерно обусловленных, эгалитарных и иерархических? Даже если имеет место только иерархическая модель, патриархальная, существует значительное различие между патриархатом, который не использует гендер как идентификационный маркер различия (как замечает Айуби в отношении классической исламской этики), и моделью, которая делает это (как теоретизируют феминистки в контексте западной современности). Не следует ли из этого, что данное меняет модальность гендерной дифференциации и, следовательно, смысл, значение и действие различий между мужчинами и женщинами в классической исламской этике или других исламских источниках?

## Критика гендера: деколониальный момент?

Родственные концепции и термины гендерной теории полностью интегрированы в анализ ислама и гендера. Теоретическая обобщаемость паттернов присвоения гендерной принадлежности, восходящая к западной европоцентричной модерности, часто предполагается *a priori*. Однако гендерной теории были представлены некоторые невероятно убедительные возражения. “Politics of Piety” (2004) Сабы Махмуд (Saba Mahmood) и “Do Muslim Women Need Saving?” (2013) Лилы Абу-Луход (Lila Abu-Lughod) известны тем, что расчетливо подвергают сомнению (Абу-Луход) и теоретически переоценивают (Махмуд) редукционистские феминистские формулировки, открывая пространство для разъяснения субъективности мусульманских женщин. В феминистской теории Махмуд, в частности, приписывают ее убедительный разбор противоречия в теоретическом акцентировании внимания Джудит Батлер (Judith Butler) на «неизбежной связи между консолидацией и дестабилизацией норм»<sup>[40]</sup> и ее политическое предпочтение только тех способов действия, которые подрывают и дестабилизируют нормы. Творчество Махмуд является непреходящим вкладом в размышления о субъективности и свободе действия, но поразительно, что посреди ее отрицания «гегемонистских феминистских нарративов» она мимоходом утверждает в примечании, что «все культуры и общества основаны на отношениях гендерного неравенства»<sup>[41]</sup>.

Не пересказывая более раннее обсуждение, достаточно заметить, что заявление Махмуд иллюстрирует одну из неявных универсализаций западной гендерной теории, которую подвергают сомнению аргентинский феминистский философ Мария Лугонес (Maria Lugones) и африканская исследовательница гендерных вопросов Ойеронке Ойевуми. Эта трансисторическая, транскультурная концепция «данности» неравноправного положения женщин — устойчивый биологический фундаментализм, проблематичный даже в конструкционистских и постколониальных итерациях феминистской гендерной теории, — непреднамеренно усиливает «естественность» этого неравноправного положения и неприметность объясняющей его теории: «Наличие гендерных конструкторов нельзя отделить от идеологии биологического детерминизма. Западные концептуальные схемы и теории получили такое широкое распространение, что почти все ученые, даже африканские, безоговорочно используют их»<sup>[42]</sup>.

Серьезная критика со стороны Лейлы Ахмед, Сабы Махмуд, Лилы Абу-Луход и других ясно показывает, как гендер и религия использовались в культурном обынаковлении, но в конечном счете их работа стоит на феноменологической основе западной эпистемы, которая влечет за собой возвращение к «вещам самим по себе»<sup>[43]</sup>, чтобы рассмотреть их значение в том виде, в каком они представлены внутри феномена. Это позволяет исламу — как феномену — говорить с категориями, составляющими сущность исследования, делая возможным вмешательство в западные теоретические построения посредством чуткой интерпретации и перевода значения «вещей», связанных с исламом, женщинами и гендером.

Эти вмешательства подготовили горизонт для дальнейшего критического несогласия с «гендерной теорией». Они являются частью надвигающегося деколониального поворота — который еще предстоит осуществить — обещающего более серьезный вызов «универсализму ловкости рук»<sup>[44]</sup>, который возрождает эпистемическую и политическую нормативность Запада в современных исследованиях незападных материалов и контекстов. Посредством контристоризации отношений между колониальностью и пересекающимися категориями, такими как религия, раса и гендер, концептуальные и политические ответвления этих категорий могут быть оценены независимо и интерсекционально. Деколониальный момент в гендерных исследованиях находится в стадии становления, поскольку предлагается пере/осмысление «колониальности гендера»<sup>[45]</sup>. Однако, в отличие от категории «религия»<sup>[46]</sup>, этот момент улавливается в сложной истории гендера, используемого феминистками для разоблачения андроцентристской власти на Западе. Таким образом, аналитическая категория воспринимается преимущественно как инструмент эмансипации.

Например, критически значимая работа по гендеру и религии в 1980-х и 1990-х гг. была охарактеризована как «подрывное нарушение порядка» и «историческая дестабилизация» гендерно обусловленных асимметрии и неравенства<sup>[47]</sup>. Программные вопросы гендера, сформулированные Джоан Уоллак Скотт (Joan Wallach Scott) в “Gender and the Politics of History” (1988), продолжают формировать «дестабилизирующие/подрывные» исследования в различных дисциплинах и областях знания. К таким вопросам относятся:

Как и при каких условиях были определены различные роли и функции для каждого пола; как сами значения категорий «мужчина» и «женщина» менялись в зависимости от времени и места; как создавались и приводились в исполнение регулирующие нормы полового поведения; как проблематика власти и прав повлияла на вопросы маскулинности и феминности; как символические структуры воздействуют на жизнь и деятельность обычных людей; как формировалась половая идентичность в рамках социальных предписаний и вопреки им<sup>[48]</sup>.

Данность этих вопросов была натурализована феминистской политикой и поддержана всепроникающим характером гендерно обусловленных реалий современности. Основные вопросы гендера существенно не изменились, несмотря на критику исторической специфики их предположений. Скорее, обращение критической линзы к «гендеру» и родственным ему концепциям породило перекрывающие друг друга ответвления, такие как «Исследования маскулинности» и «Квир-теория», которые разработали другие наборы вопросов. Сама Скотт выражает недовольство некритическим, вырванным из контекста переложением этих вопросов. Чтобы быть полезной, аналитическая категория «гендер» должна оставаться открытым вопросом, несводимым к поддающимся количественной оценке учитывающим гендерные аспекты паттернам<sup>[49]</sup>.

Сохранение гендерного вопроса открытым демонстрируется в работе Ойевуми “What Gender is Motherhood?” (2016), которая является пересмотром тезиса, выдвинутого Нэнси Чодороу (Nancy Chodorow) в ее имевшей большое влияние работе “Reproduction of Mothering” (1978). Чодороу помещает проблему доминирующего положения мужчин в психику матери, тогда как Ойевуми ставит под сомнение саму данность мужского доминирования как универсальной исторической реальности<sup>[50]</sup>. Ее пример перевода с языка йоруба слова, означающего «правитель», на гендерно обусловленное английское слово «король» проливает свет на способы культурного присвоения гендерной принадлежности воспринятой устной истории и языку<sup>[51]</sup>. Эти соображения находят отражение при внимательном чтении того, как представления о различии полов в мусульманском мире, в результате колонизации и модерности, были реконфигурированы и согласованы в соответствии с европейскими половыми нормативами XIX и XX вв.<sup>[52]</sup> Путем кропотливого сопоставления

свидетельств (неправильных) переводов колонизаторами африканских языков и культур на английский язык Ойевуми иллюстрирует, как освобождение (даже эксгумация) эпистем коренных народов от утери при переводе (грамматическом и концептуальном) зависит как от тщательной реконструкции концептуального мира, закодированного в языке коренных народов, так и от критического понимания генеалогии (и политики) аналитической категории гендера. Программные гендерные вопросы, распространенные с 1980-х гг., занимают центральное место в исламоведении и гендерных исследованиях, но их «подрывное» применение особенно характерно для культурных, институциональных и эпистемических структур, составляющих интересы этой области. Здесь можно кратко изложить три основные и часто пересекающиеся научные задачи подобной литературы: 1) историко-текстуальное исследование гендера, часто выявляющее трудности сопоставления гендерной теории с исламскими феноменами и предоставляющее основания для контристоризации; 2) постколониальная критика ориентализма, ставящая под сомнение ориенталистские «истины» о гендере, прошлом и настоящем, исходя из эпистемических парадигм современности; и 3) интеллектуальная и реформистская обеспокоенность гендерной не/справедливостью в мусульманских контекстах, в целом сосредоточенная на прагматическом и политическом вмешательстве в исламское право, этику и гендерную нормативность, демонстрирующая большую зависимость от аналитических инструментов гендера и его либеральной феминистской политики.

Работа над проблематикой ислама и гендера борется с ее зависимостью от концепций, вытекающих из западной европоцентристской эпистемы. Как ни парадоксально, это может привести к более глубокой эпистемической асимметрии между исламом и гендерной теорией с ее феминистской политикой, даже при попытке разрушить несправедливую социальную и политическую асимметрию. Здесь приводятся аргументы в пользу того, чтобы оставить гендерный вопрос открытым, выйдя за рамки заранее определенных вопросов, которые ограждают/закрывают исследования ислама и гендера. Это требует, во-первых, исследовать в полной мере историчность аналитической категории «гендер» и условий модерности, которые сделали ее онтологически конституирующей наше мировоззрение (теперь мы видим гендер во всем и определенным образом). Во-вторых, нам необходимо серьезно рассмотреть концептуальные последствия для изучения гендера, если различия по признаку пола не всегда бросаются в глаза, или занимают цен-

тральное место, или интерпретируются через логику гендерных различий, или действуют как маркеры гендерной идентичности (все эти наблюдения отмечены в вышеупомянутых исследованиях применительно к исламу). Это существенные вызовы предположениям и практикам западной европоцентричной гендерной теории, в которой гендерные различия являются центральным организующим принципом. В-третьих, сохранение гендерного вопроса открытым для теоретической реконфигурации означает не только историзацию существующих вопросов (что, почему и чьи вопросы<sup>[53]</sup> и почему они стали повсеместно распространенными), но и провинциализацию этих вопросов путем постановки новых внутри исламской эпистемологии и ее источников для развития концептуальных знаний о «гендере». В качестве примера: что означает унифицированность не имеющего пола, не обусловленного гендерно *нафса* для размышлений о гендере и как это связано с выполнением гендерно нейтральных и гендерно дифференцированных обязательств шариата – не только с политической и этической перспектив внутри ислама, но также с аналитической и культурной точек зрения – для самой категории «гендер»? Другими словами, можно ли освободить аналитическую категорию гендера и переконфигурировать ее за пределами своей западной материалистической метафизики?

Для многих мусульманских ученых в данной области это один из способов противостоять сворачиванию проблематики ислама и гендера в универсалистском западном сознании как «декоративного инакомыслия» (термин, введенный Ашисом Нанди (Ashis Nandy) в “Intimate Enemy”) – ибо «кроткие наследуют землю не по кротости одной, они должны иметь категории, концепции и даже средства защиты разума»<sup>[54]</sup>. И, в более широком смысле, речь идет о том, чтобы сохранить гендер «полезным» путем его критической переоценки на основании множества эпистемических условий.

ШУРУК НАГИБ (SHURUQ NAGUIB)

СОРЕДАКТОР “AMERICAN JOURNAL OF ISLAM AND SOCIETY”

ПРЕПОДАВАТЕЛЬ КАФЕДРЫ ФИЛОСОФИИ, ПОЛИТИКИ И РЕЛИГИИ  
ЛАНКАСТЕРСКОГО УНИВЕРСИТЕТА, ЛАНКАСТЕР, ВЕЛИКОБРИТАНИЯ

## Примечания

- [1] Maria do Mar Pereira, *Power, Knowledge and Feminist Scholarship: An Ethnography of Academia* (London: Routledge, 2017).
- [2] Juliane Hammer, "To Work for Change: Normativity, Feminism, and Islam", *Journal of the American Academy of Religion* 84, no. 1 (2016): 98–112.
- [3] Aaron Hughes, *Islam and the Tyranny of Authenticity: An Inquiry into Disciplinary Apologetics and Self-Deception* (Sheffield: Equinox Publishing Ltd, 2015), 77.
- [4] Hammer, "To Work for Change", 656.
- [5] Alison Scott-Baumann, Mathew Guest, Shuruq Naguib, Sariya Cheruvallil-Contractor, and Aisha Phoenix, *Contested Identities and the Cultures of Higher Education in Britain* (Oxford: Oxford University Press, 2020), 187.
- [6] См., например, различные статьи о гендерных аспектах лидерства, власти и представительства в британских мусульманских общинах в этом специальном выпуске журнала *The Journal of Religions* 10 (2019).
- [7] Jennifer Germon, *Gender: A Genealogy of an Idea* (London: Palgrave Macmillan, 2009).
- [8] *Ibid.*, 105.
- [9] Ann Oakley, *Sex, Gender and Society (Towards a New Society)* (London: Maurice Temple Smith, 1985 [1972]), 2.
- [10] *Ibid.*, 67.
- [11] Oyeronke Oyewumi, *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997).
- [12] Oakley, *Sex, Gender and Society*, 189.
- [13] Darlene M. Juschka, "Feminism and Gender Theory", в *The Oxford Handbook of the Study of Religion*, ed. Michael Stausberg and Steven Engler (Oxford: Oxford University Press, 2016), 1. См., например, Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History* (New York: Columbia University Press, 1999), 10, где она заявляет, что как историк она заинтересована в историзации гендера, «указывая на изменчивые и противоречивые значения, приписываемые половым различиям».
- [14] Oyeronke Oyewumi, "Conceptualizing Gender: "The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and The Challenge of African Epistemologies", *Jenda: A Journal of Culture and African Women Studies* 2, no. 1 (2002): 1–5, 2; <https://www.codesria.org/IMG/pdf/OYEWUMI.pdf>. См., в частности, ее обсуждение «разделения труда в нуклеарной семье, в котором женщина-мать придает социально и исторически специфическое значение самому гендеру».
- [15] Linda Nicholson, "Interpreting Gender", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 20 (1994): 79–105, 84.
- [16] Juschka, "Feminism and Gender Theory", 2, 4.
- [17] Nicholson, "Interpreting Gender", 95.
- [18] Judith Butler, "The Future of Sexual Difference: An Interview with Judith Butler and Drucilla Cornell", *diacritics* 28, no. 1 (1998): 19–42.
- [19] Ниже приведены ключевые вклады в дискуссию о гендере, феминистской политике и категории «женщина»: Iris Young, "Humanism, Gynocentrism and Feminist Politics", *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 8, no. 3 (1985): 173–183; Nicholson, "Interpreting Gender" (1994); и Alison Stone, "Essentialism and Anti-essentialism in Feminist Philosophy", *Journal of Moral Philosophy* 1, no. 2 (2004): 135–153.

- [20] Paula Sanders, “Gendering the Ungendered Body: Hermaphrodites in Medieval Islamic Law”, в *Shifting Boundaries: Women and Gender in Middle Eastern History*, ed. Nikki Keddie and Beth Baron (New Haven: Yale University Press, 1991): 74–95, 77.
- [21] Everett Rowson, “The Effeminates of Early Medina”, *Journal of the American Oriental Society* 111, no. 4 (1991): 671–693.
- [22] Paula Sanders, “Hermaphrodites Revisited: A Reconsideration”, (2008): 1–4,4. ([https://www.academia.edu/35003377/Hermaphrodites\\_revisited\\_a\\_reconsideration\\_1](https://www.academia.edu/35003377/Hermaphrodites_revisited_a_reconsideration_1)).
- [23] Khaled El-Rouayheb, *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500–1800* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 3.
- [24] *Ibid.*, 6.
- [25] Joseph Massad, *Desiring Arabs* (Chicago: Chicago University Press, 2003).
- [26] См., например, Abdul Hakim Murad, “Boys Shall Be Boys”, n.d., <http://masud.co.uk/ISLAM/ahm/boys.htm>.
- [27] См. популярную работу североамериканского мусульманского писателя Mobeen Vaid, “In Defence of Male Headship in Islam”, опубликованную в Medium's section Occasional Reflections, March 8, 2021, <https://medium.com/occasionalreflections/in-defense-of-male-headship-in-islam-55f055a8877c>.
- [28] Rawand Osman, *Female Personalities in the Qur'an and Sunna: Examining the Major Sources of Imami Shi'i Islam* (New York: Routledge, 2015).
- [29] Celene Ibrahim, *Women and Gender in the Qur'an* (Oxford: Oxford University Press, 2020).
- [30] *Ibid.*, 23.
- [31] Наиболее полную трактовку самости и тела в Коране можно найти у ‘А’иши ‘Абд ар-Рахмāн (Бинт аш-Ша’и), ум. 1998), первой женщины, написавшей комментарий к Корану. См. ее «Maқāl фй-л-инсāн» 1969, переизданное в «Ал-Қур’āн ва қадāйā ал-инсāн» (Каир: Дār ал-Ма’āриф, 1999), 182–184.
- [32] *Ibid.*, 184–186.
- [33] Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin: University of Texas Press, 2002), 133.
- [34] Ibrahim, *Women and Gender in the Qur'an*, 149. См. раздел “Future Directions”, где Ибрахим подчеркивает необходимость изучения коранических представлений о телесной воплощенности (embodiment) и телесно воплощенном опыте (embodied experience).
- [35] Miriam Cooke, “Multiple Critique: Islamic Feminist Rhetorical Strategies”, *Nepantla: Views from South* 1, no. 1 (2000): 91–110, 93.
- [36] Интерсекциональность — это исследование различных сочетаний форм угнетения, доминирования или дискриминации по отношению к женщинам. — *Примеч. ред.*
- [37] Zahra Ayubi, *Gendered Morality: Classical Islamic Ethics of the Self, Family, and Society* (New York: Columbia University Press, 2019), 124.
- [38] См., например, обсуждение Айюби представления ат-Тўсий пальмы как превосходной женщины, 106–107.
- [39] *Ibid.*, 103.
- [40] Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Berkeley: University of California Press, 2004), 21.
- [41] *Ibid.*, 154n1.
- [42] Oyewumi, *Invention of Women*, x; cf. Nicholson, *Interpreting Gender*, esp. 88–98; and Germon, *Gender: A Genealogy of An Idea*, 85ff.

- [43] Edmund Husserl, *Logical Investigations*, ed. Dermot Moran (London: Routledge, 2001 [1900/1901]), 168.
- [44] Krishnan Ram-Prasad, “Reclaiming the Ancient World: Towards a Decolonized Classics”, July 3, 2019, <https://eidolon.pub/reclaiming-the-ancient-world-c481fc19c0e3>.
- [45] Maria Lugones, “The Coloniality of Gender”, в *The Palgrave Handbook of Gender and Development*, ed. W. Harcourt (London: Palgrave Macmillan, 2016), 13–33.
- [46] Работа Талала Асада по деконструкции категории «религия» была основополагающей; для рассмотрения различных мыслителей и ученых, которые исследуют ее колониальность в отношении расы, гендера и христианства, см., например, серию статей начиная с февраля 2020 г., на веб-сайте *Contending Modernities*: <https://contendingmodernities.nd.edu/decoloniality/>.
- [47] Morny Joy, “Gender and Religion: A Volatile Mixture”, *Temenos* 42, no. 1 (2006): 7–30.
- [48] Joan Wallach Scott, “Gender: Still a Useful Category of Analysis?” *Diogenes* 225 (2010): 7–14, 9.
- [49] *Ibid.*, 14.
- [50] Oyeronke Oyewumi, *What Gender is Motherhood? Changing Yorùbá Ideals of Power, Procreation, and Identity in the Age of Modernity* (London: Palgrave Macmillan, 2016).
- [51] *Ibid.*, 77ff; см. также, *Invention of Women*, 80ff.
- [52] Khaled El-Rouayheb’s *Before Homosexuality* and Joseph Massad’s *Desiring Arabs* уже были упомянуты. Dror Ze’evi, *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900* (Berkeley: University of California Press, 2006) является также убедительным свидетельством.
- [53] Oyewumi, *Invention of Women*, 176.
- [54] Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism* (New Delhi: Oxford University Press, 1988), xiii.

СТАТЬИ

# Такфир Аверроэсом ал-Газālī: та'вил и каузальный куфр

САДЖА ПАРВИЗЯН (SAJA PARVIZIAN)

## Аннотация

Ал-Газālī, как известно, утверждает в «Опровержении философов», что ал-Фārābī и Авиценна являются неверующими, потому что они придерживаются философских позиций, которые противоречат исламу. Однако менее известно то, что в своем произведении «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией» (*Фасл ал-Мақāl фймā байна-ш-шарī'a ва-л-ҳикма мин ал-иттиқāl*) Аверроэс заявляет, что ал-Фārābī и Авиценна не являются неверующими; скорее истинным неверующим является ал-Газālī, поскольку он написал «Опровержение философов». В этой статье моя цель состоит в том, чтобы представить последовательную реконструкцию правовой и философской аргументации Аверроэса, почему ал-Газālī является неверующим. Суть аргументации Аверроэса заключается в том, что ал-Газālī изложил ошибочные аллегорические толкования Писания неспособным к их разумению людям, что заставило их впасть в неверие. Будучи каузально ответственным за неверие других людей, ал-Газālī также является неверующим.

---

Саджа Парвизян — ассистент кафедры философии и религиоведения Университета Костал Каролина. Его основные исследовательские и преподавательские интересы лежат в области философии раннего Нового времени и классической исламской философии.

Parvizian, Saja. 2021. "Averroës' *Takfir* of al-Ghazālī: *Ta'wil* and Causal *Kufr*." *American Journal of Islam and Society* 38, nos. 1–2: 60–92 • doi: 10.35632/ajis.v38i1--2.3390  
Copyright © 2021 International Institute of Islamic Thought.

## Введение

Является ли ал-Газālī неверующим (*kāfir*)? Некоторым этот вопрос может показаться ошибочным, оскорбительным или даже еретическим. Ал-Газālī считается «Доводом ислама» (*худжат ал-ислām*), поскольку он помог сформулировать ортодоксальный ислам, внося ясность в религию во времена большой путаницы и раздора в XI в. В своей духовной автобиографии «Избавляющий от заблуждений» (*ал-Мунқиз мин ад-далāl*) ал-Газālī описывает, как он победил философов, опроверг заблудшие секты, такие как та'лимиты, прояснил аш'аритскую теологию и познал реальности суфизма. Ал-Газālī, следовательно, должен быть мусульманином<sup>[1]</sup>.

Так как же вообще можно было поднимать такой вопрос? В своей знаменитой работе «Опровержение философов» (*Тахāфут ал-фалāсифа*) ал-Газālī заявляет, что так называемые «исламские философы» являются *куффār*:

Я увидел группу людей, убежденных в превосходстве своего интеллекта и проницательности над всеми их оппонентами. Эти люди полностью отвергли требования ислама в части служения Творцу. Они презрели основы вероустава, такие как ежедневные молитвы и соблюдение запретов. Они не считают необходимым соблюдать Божий Закон, не подчиняются его требованиям и ограничениям. Более того, они всецело отвергли следование вероуставу, выстроив свою позицию на неких умозрениях. Поступая так, они стали теми, «которые сбивают других с пути Аллаха, стремясь исказить его, и не веруют (*kāfirūn*) в Последнюю жизнь». (ОФ: 2; Коран, 11: 19)

Дальняя цель ал-Газālī – это Аристотель, *kāfir* по умолчанию, но его непосредственная забота – это ал-Фārābī и Авиценна (Ибн Сйнā)<sup>[2]</sup>. Согласно ал-Газālī, ал-Фārābī и Авиценна являются не более чем «надежными передатчиками и верификаторами» Аристотеля, «их предводителя» (ОФ: 4; см. также ИЗ: 63). Они не делают ничего философски новаторского, а просто повторяют аристотелевскую философию. Соответственно, «их неверие (*куфр*ихум) не имеет доказательной основы и держится исключительно на голой традиции (*тақлīд*)» (ОФ: 2)<sup>[3]</sup>.

Ал-Газālī выделяет двадцать тезисов исламских философов, противоречащих исламу. Семнадцать из этих тезисов являются нововведением (*бид'а*) и, таким образом, гетеродоксальны; однако три из них неортодоксальны и составляют само неверие (*куфр*) (ОФ: 10–11; ИЗ: 66). Согласно ал-Газālī, в «Критерии разделения между исламом и ересью» (*Файсал ат-тафриқа байнал-ислām ва-з-зандақа*) «неверие (*куфр*) состоит в том, чтобы считать ложью (*такзйб*) то, что принес Пророк» (КР: 92; см. также УД: 199, 243–249). Таким образом, ал-Газālī утверждает, что три тезиса ал-Фārābī и Авиценны проблематичным образом противоречат тому, что сказал Пророк, из чего следует, что они считают, что Пророк был лжецом. Эти тезисы: (1) извечность мира, (2) знание Богом только универсалий, а не партикулярий, и (3) отрицание телесного воскрешения (ОФ: 226). Таким образом, ал-Фārābī и Авиценна являются *куффār* (ИЗ: 66, КР: 109–110, УД: 244–245)<sup>[4]</sup>.

Однако последнее слово в вопросе о том, были ли ал-Фārābī и Авиценна мусульманами, не принадлежало ал-Газālī. Аверроэс (Ибн Рушд) последовательно отвечает ал-Газālī в «Опровержении Опровержения» (*Тахāфут ат-Тахāфут*), выступая в защиту ал-Фārābī и Авиценны. Хотя Аверроэс в конечном счете не соглашается со многими деталями философских позиций ал-Фārābī и Авиценны, он тем не менее пытается разобрать опровержения ал-Газālī, показывая, что тот запутался в аргументах ал-Фārābī и Авиценны и, в конечном счете, в истинной аристотелевской позиции в отношении этих тезисов<sup>[5]</sup>. Здесь меня не интересует данный аспект дебатов, поскольку появляется все больше литературы, посвященной опровержениям ал-Газālī и контраргументам Аверроэса<sup>[6]</sup>. Вместо этого я хочу обратить внимание на обойденное вниманием заявление, которое Аверроэс делает в произведении «Рассуждение, выносящее решение» (*Фасл ал-Мақāl*), а именно, что ал-Фārābī и Авиценна не являются *куффār*, скорее, ал-Газālī – истинный *кафир* просто потому, что написал «Опровержение философов».

В произведении «Рассуждение, выносящее решение» Аверроэс выступает за новаторский критерий отнесения к категории *кафир*: если кто-либо каузально ответствен за другого человека, совершающего *куфр*, то он, следовательно, также является *кафиром*. Назовем это «каузальный *куфр*». Согласно Аверроэсу, написав «Опровержение философов» как общенародную книгу, то есть текст, написанный в риторическом и диалектическом стиле, ал-Газālī обнародовал (порочные) алле-

горические толкования (ед. ч. *ta'wīl*, мн. ч. *ta'wīlāt*) Писания перед публикой и, таким образом, стал ответственным за массовый *куфр*, в особенности среди риторических и диалектических разрядов верующих<sup>[7]</sup>. Следовательно, ал-Газāли – *кāфир*<sup>[8]</sup>.

Следует подчеркнуть, что Аверроэс использует термин «*кāфир*» по отношению к ал-Газāли в уникальном и, безусловно, странном смысле. Согласно общепринятому мнению, *кāфир* – это тот, кто на когнитивном уровне имеет проблематичные убеждения относительно ислама (Izutsu 2004: 135–144)<sup>[9]</sup>. Назовем это «когнитивный *куфр*». Действительно, именно так ал-Газāли понимает *куфр*: это считать – то есть верить или судить, – что Пророк солгал о чем-либо<sup>[10]</sup>. Как мы увидим, Аверроэс располагает новаторским анализом когнитивного *куфра*, который имеет уникальную связь с его объяснением каузального *куфра*. Для Аверроэса когнитивный *куфр* соотносится с интеллектуальными способностями человека, и поэтому существуют различные эпистемологические нормы для *куфра*. Когнитивный *куфр* для представителя риторического или диалектического разряда не обязательно является когнитивным *куфром* для представителя класса аподейктиков (то есть философа)<sup>[11]</sup>. Грубо говоря, в то время как кто-либо из разряда риториков не должен отрицать буквальные смыслы в Писании, философ обязан отрицать буквальные смыслы в пользу смыслов аллегорических. Однако причина, по которой ал-Газāли является *кāфиром*, не в том, что он совершает когнитивный *куфр*. Действительно, Аверроэс подразумевает, что принятие ал-Газāли ошибочных аллегорических толкований в «Опровержении философов» не является тем, что делает его *кāфиром*. Имеются оправдывающие условия теоретических ошибок ученых. Скорее, ал-Газāли является *кāфиром* потому, что он позволил тем, кто не соответствовал требованиям, заниматься аллегорическим толкованием, что являлось когнитивным *куфром* для них<sup>[12]</sup>. Эти различия будут более подробно объяснены ниже. Смысл обращения с самого начала особого внимания на уникальное использование Аверроэсом понятия «*кāфир*» состоит в том, что мы не ожидаем, что Аверроэс будет утверждать, что ал-Газāли является *кāфиром* потому, что он приводит доводы в пользу ошибочных аллегорических толкований. Когда Аверроэс утверждает, что ал-Газāли является *кāфиром*, он имеет в виду это специфическое некогнитивное понимание *куфра* (каузальный *куфр*).

Некоторые важные разъяснения относительно целей и рамок данной статьи. Основная цель этой статьи – ввести в

оборот оставленную без внимания аргументацию Аверроэса — имеет больше философскую, нежели историческую направленность. Конечно, можно задать много исторических вопросов по поводу осуждения (*такфӢр*) Аверроэсом ал-Газали. Например, как восприняли *такфӢр* Аверроэса его современники? Действительно ли ал-Газали послужил причиной того, что публика впала в *куфр*? По большей части я не буду касаться такого рода вопросов. Моя цель состоит в том, чтобы дать последовательную философскую реконструкцию *такфӢра* Аверроэса, конкретизировав его объяснение каузального *куфра*. Наконец, я не буду давать независимый ответ на вопрос о том, является ли ал-Газали *кафиром*, так как полагаю, что, если бы мы сделали это должным образом, это вывело бы нас за рамки настоящего исследования.

Статья разделена следующим образом. В следующем разделе я сначала объясню точку зрения Аверроэса о статусе философии относительно религии. Эта идея является привычной для тех, кто знаком с произведением «Рассуждение, выносящее решение», но я воспроизведу ее здесь (в общих чертах), поскольку она является основополагающей для понимания *такфӢра* Аверроэса. Затем я исследую мнение Аверроэса об аллегорическом толковании Писания. Я сосредоточусь на пределах и нормах аллегорического толкования и выделю три разряда верующих. Наконец, я реконструирую мнение Аверроэса о каузальном *куфре* и идентифицирую три взаимосвязанных смысла каузальной ответственности, связанных с каузальным *куфром*: фактологическая ответственность, эпистемическая ответственность и моральная ответственность. Исходя из этих основ, я объясню, как именно ал-Газали может заставить впасть в когнитивный *куфр* неспособного к уразумению человека. Я закончу статью анализом того, каким образом философия и религия являются «молочными сестрами», и краткой защитой ал-Газали.

## ТакфӢр Аверроэса

*ТакфӢр* ал-Газали Аверроэсом заключается в следующей аргументации:

1. Любой, кто излагает аллегорические толкования (истинные или порочные) неспособным к уразумению людям, является *кафиром*.

2. Ал-Газāли излагает порочные аллегорические толкования неспособным к уразумению людям в «Опровержении философов».
  - Ал-Газāли является *кāфиром*.

Аргументация является обоснованной. Объяснение этих предпосылок, однако, – сложная задача. Основную проблему аргументации представляет предпосылка (1). Хотя я вкратце объясню, почему Аверроэс придерживается предпосылки (2), давайте примем как данность эту его предпосылку, поскольку объяснение того, почему Аверроэс считает, что ал-Газāли предоставляет ошибочные аллегорические толкования, является дальнейшим самостоятельным исследованием, требующим (1) изучения контраргументов Аверроэса в «Опровержении Опровержения» и (2) исторических свидетельств того, что неспособные к уразумению люди действительно сталкивались с ошибочными аллегорическим толкованиями ал-Газāли. Таким образом, мое внимание будет сосредоточено на предпосылке (1), которая обосновывается объяснением каузального *куфра* Аверроэсом. Чтобы разобраться в каузальном *куфре*, мы должны понять нормы аллегорического толкования Писания, то есть, кто является подходящим, а кто нет, чтобы заниматься аллегорическим толкованием.

### *Фалсафа и шарī'а*

Нашей отправной точкой является концепция философии (*фалсафа*) Аверроэса и ее статус в исламском праве (*шарī'а*)<sup>[13]</sup>. Согласно Аверроэсу, философия «заключается единственно лишь в исследовании и рассмотрении сущего (*ал-мавджūdāt*) в той мере, в какой оно содержит в себе указания на Творца (*ас-Сāни'*)» (РР: 44). Если религия побуждает нас к рассмотрению сущего и настаивает на этом, то ясно, что философское исследование либо обязательно (*вāджиб*), либо похвально (*мандūб*). Аверроэс цитирует многочисленные стихи Корана, которые призывают к подобному размышлению о сущем<sup>[14]</sup>. Например:

«Назидайтесь, обладающие зрением!» (Коран, 59: 2);

«Разве они не посмотрят на верблюдов, как они созданы, и на небо, как оно возвышено» (Коран, 88: 17–18; см. также Коран, 7: 185; 6: 75).

Согласно Аверроэсу, подобные стихи указывают на то, что философия является обязательной: «религия вменяет в обязанность исследование и рассмотрение сущего посредством разума (*ан-назр би-л-‘ақл*)» (РР: 45)<sup>[15]</sup>. Ту философию, к которой призывает Коран, можно рассматривать как охватывающую все направления философии, как теоретические, так и практические. Однако Аверроэс, по-видимому, имеет в виду именно метафизику, поскольку утверждает, что Коран призывает нас задуматься о природе сущего, поскольку оно является указанием на существование и природу Бога<sup>[16]</sup>.

Следующим шагом Аверроэса является определение наилучшего метода философствования: «необходимо, чтобы мы, исследуя сущее, опирались на рациональное рассуждение (*би-л-қийās ал-‘ақли*)» (РР: 45). Но поскольку философия есть «наиболее совершенный вид исследования», она должна пользоваться «наиболее совершенным видом рассуждения», то есть «доказательством» (*бурхāн*). Овладение аподейктическим рассуждением требует от нас знания различных видов силлогизмов и условий их действительности и недействительности, а также того, чем аподейктическое рассуждение отличается от «рассуждения диалектического, риторического и софистического» (*ibid.*)<sup>[17]</sup>.

Как именно мы должны заниматься изучением логики? Аверроэс утверждает, что «было бы трудно или невозможно, чтобы отдельный человек самостоятельно и с самого начала выяснил в этом предмете все, что требуется» (*ibid.*). Поэтому было бы неблагоразумно пытаться изобретать колесо, когда дело касается логики. Вместо этого, «решая свою задачу, мы должны опираться на то, что было сказано об этом нашим предшественником, независимо от того, принадлежит он к нашей общине или нет» (РР: 46–7). Аверроэс имеет в виду древних философов, в частности Аристотеля, которые определили различные виды силлогизмов и установили стандарты их действительности и недействительности. Но это не значит, что мы должны слепо следовать древним логикам. Скорее, мы должны перенять из их работы то, что окажется верным, отвергнуть то, что неверно, и, что более важно, пытаться продвигаться вперед в изучении логики (РР: 47).

Овладев логикой, мы в состоянии заняться философскими исследованиями. Однако и здесь было бы неосмотрительно начинать с нуля. Как и в логике, нам также необходимо обратиться к древним философам:

Всякий раз, когда мы обнаруживаем у живших до нас народов какие-либо взгляды и суждения относительно сущего, согласующиеся с тем, чего требуют условия доказательства, нам следует изучать то, что они говорили по этому поводу и излагали в своих книгах. (PP: 48)

Аверроэс делает убедительное заявление относительно изучения древней философии: «отсюда явствует, что изучение книг древних [мыслителей] с точки зрения религии есть дело обязательное, ибо замысел и цель их в этих книгах тождественны цели, к [достижению] которой побуждает нас религия» (ibid.). Мусульмане должны изучать, по крайней мере, труды Платона и Аристотеля. Однако изучение древней философии и философии в целом обязательно только «людям, достойным их изучать», то есть мусульманам, сочетающим в себе два качества: «природный ум» и «богобоязненность и нравственную добродетель» (ibid.). Запрещение изучения философии людям, отвечающим этим требованиям, «закрывает перед ними врата, через которые религия призывает людей [шествовать] к познанию Аллаха, врата исследования, ведущего к подлинному Его познанию (*хаққ ал-ма'рифат*)» (ibid.). Однако, как и при изучении древней логики, мы не должны слепо следовать за метафизическими позициями древних мыслителей. Нам следует принимать то, что согласуется с аподейктическим рассуждением, отвергать то, что ему не соответствует, и продвигаться вперед в метафизике.

### *Бурхāн и та'вйл*

Для Аверроэса *шарī'a* одобряет философию как независимую теоретическую деятельность: философские истины могут быть узнаны без обращения, скажем, к Корану<sup>[18]</sup>. В самом деле, если человек способен к уразумению, он обязан искать этот особый путь к истине. Но как насчет заявлений, которые Коран делает о сущем? Что следует делать исламскому философу, когда он сталкивается с иной метафизической структурой в Коране? Согласно Аверроэсу, хотя между философией и Писанием могут существовать противоречия *prima facie*, противоречий *ultima facie* быть не может:

Мы, [принадлежащие к] мусульманской общине, знаем доподлинно, что исследование, опирающееся на доказательство, не ведет к противоречию с тем, что дала религия, ибо истина не противопоставляет себя истине, но согласуется с ней и служит доводом в ее пользу. (PP: 50)

Не может быть никаких реальных противоречий между философией и Писанием, потому что истина, опирающаяся на доказательство, по существу не отличается от истины Писания. Утверждения Писания подчиняются тем же эпистемологическим стандартам, что и философские утверждения<sup>[19]</sup>. Тем не менее кажется, что философия противоречит Писанию. Как же тогда нам примирить очевидные противоречия?

Опирающиеся на доказательство истины, на которые указывает философия, могут быть связанными с Писанием двумя путями. Во-первых, Писание может умалчивать о сущем, выявленном путем доказательства. Это не является проблемой: «если об этом сущем религия умалчивает, то здесь не может быть какого-либо противоречия» (ibid.); можно просто принять опирающуюся на доказательство истину об этом сущем. Однако, если Писание упоминает об этом сущем, возможны два сценария: «Если же религия высказывается об этом сущем, то буквальный смысл подобного высказывания либо согласуется, либо приходит в противоречие с тем, к чему ведет доказательство» (ibid.). Если буквальный смысл Писания согласуется с истиной, опирающейся на доказательство, то также нет проблем, потому что Писание прямо подтверждает опирающуюся на доказательство истину. Однако, если буквальный смысл Писания *prima facie* противоречит опирающейся на доказательство истине о сущем, тогда возникает противоречие. В подобном случае Аверроэс утверждает, что Писание следует толковать аллегорически. Аверроэс определяет «аллегорическое толкование» следующим образом:

Смысл же «аллегорического толкования» (*ta'vīl*) заключается в выведении значения высказывания из истинного значения и [приведения его к] значению аллегорическому без нарушения обычного в арабском языке [словоупотребления], когда используют метафоры, относя к вещи наименование сходного с нею предмета, ее причины, ее атрибута, сочетающегося с ней предмета или еще чего-нибудь из того, что обычно привлекается для определения разновидностей метафорической речи (ibid.).

Аллегорическое толкование обеспечивает метафорическое прочтение текста в соответствии с надлежащими нормами метафорического выражения в арабском языке<sup>[20]</sup>. Цель состоит в том, чтобы дать метафорическое прочтение Писания, которое согласуется с конкретной опирающейся на доказательство истиной. Например, в Коране есть стихи, в которых говорится о руках Бога (Коран, 48: 10). Буквальное прочтение проблематично с философской точки зрения, потому что оно приписало бы Богу телесность и сделало бы Бога подобным творению (Коран, 42: 11). Таким образом, следует толковать аллегорически упоминания о руках Бога как выражение, скажем, силы Бога. Такие аллегорические толкования отчасти оправданны, потому что аллегорическая интерпретация одной части Писания всегда будет подтверждена или почти подтверждена буквальным смыслом другой части Писания:

Если подвергнуть священные тексты тщательному изучению, пролистать все прочие его части, в его высказываниях можно [всегда] найти такие, что и по своему буквальному смыслу подтверждают или почти подтверждают аллегорическое толкование. (PP: 51)

Но при этом возникает важный вопрос: почему Бог не ниспослал Писание таким образом, чтобы оно буквально выражало все опирающиеся на доказательство истины?

Есть две взаимосвязанные причины, по которым Писание утаивает опирающиеся на доказательство истины. Во-первых, противоречие между буквальными смыслами в Писании является педагогическим приемом, задуманным Богом:

Причина же, по которой в [Коране] содержатся высказывания, противоречащие друг другу по своему буквальному смыслу, заключается в том, чтобы побудить людей, твердых в знаниях (*al-'ilm*), к примиряющему их толкованию (*at-ta'wīl*) (*ibid.*).

Имея противоречия *prima facie*, Писание предназначено для того, чтобы направлять тех, кто способен к уразумению – то есть, «твердых в знаниях», – к аллегорическим толкованиям, которые устраняют противоречия. Во-вторых, наличие буквального смысла требуется, поскольку он соответствует интеллектуальным способностям тех, кто нетверд в знаниях и, следо-

вательно, не может утвердиться в аллегорических толкованиях. Чтобы понять эту вторую причину, мы должны обсудить рамки и нормы аллегорического толкования.

Согласно Аверроэсу, все согласны с тем, что аллегорическое толкование Писания является допустимой практикой (РР: 51). Предмет разногласий — рамки аллегорического толкования; то есть «разногласие среди них возникает лишь по поводу того, какие из этих высказываний допускают аллегорическое толкование, а какие — нет» (*ibid.*). Одно из решений состоит в том, чтобы следовать консенсусу (*иджмā'*) среди мусульманского сообщества относительно пределов аллегорического толкования:

Могут возразить: «В священных текстах есть такие вещи, которые мусульмане единодушно понимают в буквальном смысле, такие, которые они [так же единодушно] подвергают аллегорическому толкованию, и такие, относительно которых их мнения разошлись. Так допустимо ли, чтобы доказательство вело к аллегорическому толкованию того, что единодушно принимают в буквальном смысле, или к буквальному пониманию того, что единодушно истолковывается аллегорически?» (РР: 52)

Беспокойство, выраженное в этом отрывке, заключается в том, что философское исследование будет противоречить консенсусу, приводя философа к аллегорическим толкованиям стихов в Писании, которые следует понимать в их буквальном смысле. В принципе, Аверроэс принимает *иджмā'* (*ibid.*)<sup>[21]</sup>. Однако он утверждает, что, в отличие от практических вопросов (*ал-'амалиййāt*), «единодушие в теоретических вопросах (*ан-назариййāt*) не устанавливается с той же достоверностью» (*ibid.*). Аверроэс обосновывает это утверждение следующим образом:

Ты можешь найти свидетельство в допустимости установления единодушия относительно того или иного вопроса в ту или иную эпоху лишь в случае, если эта эпоха имеет для нас строго определенные границы, если нам известны все жившие в эту эпоху ученые (*ал-'уламā'*) (то есть если мы знаем каждого из них в отдельности, равно как и их общее число), если надежные источники донесли до нас от каждого из них учение, касающееся данного вопроса, и если при всем этом нам доподлинно известно,

что ученые, жившие в ту эпоху, согласны между собой относительно отсутствия в священных текстах буквального и внутреннего смысла, что знание по каждому вопросу не должно быть скрыто ни от одного человека и что путь к пониманию священных текстов един для всех людей (ibid.).

Для достижения консенсуса относительно того, следует ли и каким образом аллегорически толковать Писание, должны выполняться три условия. Во-первых, мы должны знать, кто все те ученые, которые заняли интерпретативную позицию в отношении данного теоретического текста. Во-вторых, мы должны знать их интерпретативную позицию по этому теоретическому тексту. В-третьих, должно быть так, что ученые согласны с тем, что аллегорические толкования теоретических текстов не должны храниться ни от кого в секрете. Что касается первого и второго условий, Аверроэс считает, что их эпистемологически невозможно установить, потому что всегда могут быть какие-то ученые и их аллегорическое толкование, которые ускользают от нас. На первый взгляд может показаться, что третье условие не имеет значения. Однако для достижения консенсуса в мусульманском сообществе по теоретическому вопросу должно быть так, что ученые считали, что аллегорические толкования не должны храниться в секрете ни от кого<sup>[22]</sup>. Аллегорические толкования должны быть доступны всем, как ученым, так и простым людям, чтобы достичь консенсуса. Аверроэс говорит, что это условие не может быть соблюдено:

Согласно традиции, многие из первых мусульман полагали, что в священных текстах имеется буквальный и внутренний смысл (*zāhir wa bāṭin*), и что внутренний смысл не обязательно должен быть ведом тем, кто не достоин знать его и не способен его уразуметь (ibid.).

Консенсус не может быть достигнут, если ученые считают, что истинные внутренние смыслы должны быть высказаны только избранным немногим, способным к уразумению.

Теперь мы можем полностью объяснить вторую причину, по которой Писание не выражает очевидным образом все опирающиеся на доказательство истины. Словом, это потому, что Бог замыслил Писание так, чтобы оно обращалось к широкому кругу интеллектуальных способностей:

Причина, по которой священные тексты оказались содержащими в себе буквальный и внутренний смысл, заключается в различиях между природными способностями людей, их врожденными предрасположениями к составлению суждения (РР: 51).

Согласно Аверроэсу, «цель вероучения заключается в наставлении на правильное знание и правильное действие», что в первую очередь осуществляется посредством аподейктических, диалектических и риторических суждений. Однако большинство людей, учитывая их ограниченные интеллектуальные способности, не подходят для аподейктического способа убеждения. А поскольку «цель вероучения заключается в наставлении всех» (РР: 64), наиболее распространенными способами убеждения, присутствующими в Писании, являются диалектический и риторический. Это не составляет проблемы, потому что «это установлено» Богом «для каждого мусульманина в форме убеждения (*ат-тасдиќ*), отвечающей его врожденным качествам и природе» (РР: 49). Таким образом, верующие должны принимать понимание Писания, которое соответствует их интеллектуальным способностям. Некоторые должны принимать буквальные смыслы, в то время как другие – некоторую комбинацию из буквальных и внутренних смыслов.

Таким образом, Аверроэс различает три разряда верующих в зависимости от их формы убеждения (РР: 65). Первый разряд – это риторики (*ал-хитāбийūн*), составляющие широкую публику и склонные к риторическим и образным представлениям. Они обязаны принимать (священные тексты) только в их буквальном смысле<sup>[23]</sup>. Второй разряд – диалектиков (*ал-джидлийūн*) – являют собой теологи, которые «только по природе или по природе и по навыку» имеют лучшее понимание Писания, потому что они используют более высокую форму аргументации (*ibid.*). Тем не менее они тоже должны принимать буквальные смыслы и не должны заниматься аллегорическим толкованием посредством диалектики. Третий разряд – это аподейктики (*ал-бурхāнийūн*), которые «по природе и по науке, то есть по философской науке» способны заниматься аллегорическим толкованием (*ibid.*). Это ученые и философы, чьи аллегорические толкования «не подлежат разглашению перед диалектиками, а тем более перед публикой» (*ibid.*).

### Каузальный куфр

Фактическое положение дел состоит в следующем: между ал-Газālй, ал-Фārāбй и Авиценной существуют разногласия по поводу некоторых аллегорических толкований Писания. Для Аверроэса эти разногласия не представляют проблемы. Это потому, что, как мы видели выше, не существует единодушного мнения о правильных аллегорических толкованиях, и «обвинять в неверии нельзя за нарушение единодушного [решения] относительно аллегорического толкования, поскольку в подобных случаях невообразимо какое-то единодушие» (PP: 53). Кроме того, непроблематично и то, что один или несколько из этих ученых могут ошибаться в своем аллегорическом толковании (PP: 60). Действительно, Аверроэс считает, что все трое философов в конечном счете ошибаются, хотя ал-Фārāбй и Авиценна ближе к истине. Согласно Аверроэсу, «те, кто расходятся во взглядах относительно этих запутанных вопросов, видимо, либо правы и заслуживают поощрения, либо не правы и заслуживают [Божьего] снисхождения» (PP: 57).

Однако, хотя ошибка относительно аллегорического толкования прощается разряду аподейктиков, она не прощается никакому другому разряду людей (касается ли это теоретических или практических вопросов). Утверждение состоит не в том, что неспособные к уразумению люди не могут быть оправданы за предоставление порочных аллегорических толкований. Скорее, утверждается, что неспособные к уразумению люди не должны заниматься аллегорическим толкованием вообще. Как пишет Аверроэс: «Не заслуживает снисхождения и, более того, выступает либо как неверующий, либо как грешник тот, кто судит о сущем, когда он не отвечает условиям, необходимым для вынесения суждения» (PP: 58).

В частности, Аверроэс различает три типа текстов Писания и условия, при которых ошибки в отношении текстов простительны, либо достойны порицания (*ibid.*). Во-первых, есть тексты, которые должны восприниматься в их буквальном смысле всеми, независимо от разряда людей. Это тексты, касающиеся практических вопросов и основоположений религии (*уṣūl ad-dīn*), например, о том, что молитва является обязательной и что в Потусторонней жизни наличествует блаженство (PP: 59). Буквальный и истинный смысл этих текстов могут быть ясно поняты всеми тремя разрядами, поэтому аллегорическое толкование их заслуживает порицания. Во-вторых, есть

теоретические тексты, которые должны восприниматься в их буквальном смысле риториками и диалектиками, но должны толковаться аллегорически аподейктиками. Достоинство порицания риторикам и диалектикам подвергать их аллегорическому толкованию, а аподейктикам достоинство порицания понимать их в их буквальном смысле (*ibid.*). В-третьих, существуют тексты, статус которых неясен, поскольку они занимают промежуточное положение между первыми двумя типами, указанными выше, поэтому допускается буквальное или аллегорическое толкование этих текстов способным к уразумению ученым из разряда аподейктиков и заслуживает снисхождения, если является ошибочным (РР: 60).

Устанавливая уникальные эпистемологические обязательства для каждого разряда верующих, Аверроэс подспудно предлагает новаторскую концепцию когнитивного *куффра* в отношении теоретических вопросов. Ни один верующий, независимо от разряда, не может отрицать практических вопросов и основоположений религии. Однако, когда дело доходит до теоретических вопросов, когнитивный *куфр* — и, соответственно, вера или убеждение (*имāн*) — соотносится с интеллектуальными способностями человека. В то время как для человека из разряда риториков было бы когнитивным *куфром* отрицать буквальное значение теоретического текста, для ученого отрицание буквального смысла этого текста в пользу аллегорического толкования не является когнитивным *куфром*. Таким образом, если бы кто-то спросил Аверроэса: «Что является *куфром* в отношении теоретических вопросов?» — он бы не ответил, как это делает ал-Газалй, перечислив список теоретических убеждений, противоречащих Корану. Скорее, он сначала определил бы, к какому разряду верующих относится вопрошающий, исходя из их интеллектуальных способностей, а затем исходил бы из этого, чтобы определить, в чем этот верующий должен быть убежден<sup>[24]</sup>. В дополнение к этим переменным нормам важно отметить, что для Аверроэса когнитивный *куфр* по отношению к теоретическим вопросам не означает ошибочность. То есть теоретическое убеждение не является *куфром* только потому, что оно является ошибочным (хотя оно может быть ошибочным). Философ может принимать ошибочные аллегорические толкования и при этом оставаться мусульманином. В самом деле, хотя Аверроэс защищает статус ал-Фārāбй и Авиценны как мусульман, ему ясно, что они не правы во многих своих философских позициях. Более того, риторика и диалектика обязаны соглашаться с буквальными смыслами теоретических текстов,

которые, строго говоря, являются ошибочными в соответствии с аподейктическими стандартами.

Таким образом, получается, что у Аверроэса на самом деле нет проблем с расхождением во мнениях между ал-Газāли, ал-Фāраби и Авиценной по поводу трех тезисов. Проблематичным, однако, является то, что ал-Газāли обнародовал свои аллегорические толкования о сотворении мира, знании Бога, воскрешении и т. д. в общенародной книге «Опровержение философов», доступной для верующих риторического и диалектического разрядов<sup>[25]</sup>. Следует подчеркнуть, что Аверроэса беспокоит не то, что ал-Газāли обнародовал порочные аллегорические толкования. Он был бы в равной степени виновен, если бы обнародовал истинные: «правильные толкования (не говоря уже о порочных) нельзя излагать в книгах, предназначенных для публики» (РР: 68). Учитывая, что члены риторического и диалектического разрядов обязаны принимать буквальные смыслы, аллегорические толкования должны быть выражены только в аподейктических книгах, и эти аподейктические книги не должны быть доступны неспособным к уразумению. Написав об аллегорических толкованиях в общенародной книге, ученый совершает нечто весьма пагубное. То есть он приводит неспособных к уразумению людей к когнитивному *куфру*. Поступая так, ученый также становится *кāфиром*. Это предпосылка (1) нашей основной аргументации. Напомним, что в ней говорится, что «любой, кто излагает аллегорические толкования (истинные или порочные) неспособным к уразумению людям, является *кāфиром*». По словам Аверроэса:

Что же касается тех, кто не принадлежит к числу ученых, то они обязаны понимать эти высказывания буквально, и аллегорическое толкование с их стороны было бы неверием, поскольку оно вело бы к неверию. Поэтому мы полагаем, что со стороны любого, кто обязан верить в буквальный смысл [священных текстов], было бы неверием давать им аллегорическое толкование, поскольку таковое вело бы его к неверию. Тот же, кому положено давать [им] аллегорическое толкование, разглашая его перед ним, тем самым подстрекает его к неверию, а подстрекающий к неверию — сам неверующий (РР: 61).

Аверроэс обосновывает предпосылку (1) двумя взаимосвязанными условиями *куффа*. Первый тип *куффа* относится к когнитивному виду. Назовем его «локальный *куфр*»<sup>[26]</sup>. Говоря более конкретно:

**Локальный *куфр*:** Если неспособный к уразумению человек, *U*, занимается аллегорическим толкованием, то *U* совершает когнитивный *куфр* и является *кафиром*<sup>[27]</sup>.

При локальном *куфре* неспособный к уразумению человек, который занимается аллегорическим толкованием, является *кафиром* в когнитивном смысле, т.е. совершает когнитивный *куфр*. Второй вид *куффа* паразитирует на первом виде. Назовем его «каузальный *куфр*». Говоря более конкретно:

**Каузальный *куфр*:** Если способный к уразумению человек, *Q*, обнаруживает аллегорические толкования неспособному к уразумению человеку, *U*, то *Q* является *кафиром*, поскольку *Q* несет причинно-следственную ответственность за локальный *куфр*, приобретенный *U*<sup>[28]</sup>.

Способный к уразумению человек, который обнаруживает аллегорические толкования неспособному к уразумению человеку, является *кафиром* в некогнитивном, то есть каузальном, смысле. Проницательный читатель, однако, заметит, что Аверроэс не использует каузальный язык в вышеприведенном отрывке. Все, что он говорит, это то, что призыв кого-либо к *куфру* делает человека *кафиром*. Подобным образом пишет Аверроэс:

Он неверующий постольку, поскольку призывает (да 'а) людей к неверию (*ал-куфр*) (PP: 66).

Отвращающий (*ас-са́д*) людей от религии есть неверующий (*кафир*) (PP: 67).

Хоть и неявно, арабские термины, используемые здесь для обозначения «призыва» и «отвращения», имеют каузальные коннотации<sup>[29]</sup>. Например, *ас-са́д* также означает отталкивающий или прогоняющий прочь. Более того, для методичности и в соответствии с принципом интеллектуального великодушия, лучшим прочтением слова «призывает к неверию» будет «вы-

зывает неверие». Простой призыв — т.е. произнесение аллегорического толкования неспособному к уразумению человеку — слишком слабое условие для того, чтобы быть *кафиром*. Ученый должен проделать больше работы. Что именно это за действие, будет подробно объяснено ниже.

Как именно возникают локальный *куфр* и каузальный *куфр*? В отношении локального *куфра* Аверроэс пишет:

Разглашение какого-нибудь из подобных (аллегорических) толкований перед человеком, неспособным к их [уразумению] — это особенно касается аподейктических толкований, так как они наиболее далеки от доступных всем знаний, — ввергает в неверие и того, перед кем оно разглашается, и того, кто его разглашает. Ибо последний ставит своей целью доказательство несостоятельности (*ибтāl*) буквального смысла [священных текстов] и истинности (*исбāt*) своего (аллегорического) толкования [их], но если он опровергнет буквальный смысл в присутствии человека, который окажется способным [уразуметь лишь] буквальный смысл и в глазах которого (аллегорическое) толкование останется недоказанным, то это приведет к неверию (*ал-куфр*), если дело будет касаться основоположений религии (РР: 66; см. также РР: 61).

Мы можем различать три разных пути обретения локального *куфра*. Во-первых, в этом отрывке Аверроэс утверждает, что занятие аллегорическим толкованием ведет к разрушению надлежащих убеждений человека риторического или диалектического разряда. Вот как это происходит. Принятие аллегорического толкования включает в себя два когнитивных акта: (1) *отвержение* — доказательство несостоятельности (*ибтāl*) буквального смысла текста и (2) *утверждение* — доказательство истинности (*исбāt*) аллегорического толкования. В идеальном случае, то есть в случае философа или способного к уразумению ученика, буквальный смысл отвергается и заменяется аллегорическим смыслом с помощью доказательства. Однако если кто-то не способен понять аллегорический смысл — он не обучен логике, — то его первоначальное убеждение в буквальном смысле Писания, том, который соответствовал его интеллектуальным способностям, разрушается, и никакое надлежащее убеждение не занимает его места. Я думаю, что это и есть

первичный смысл, в котором происходит локальный *куфр*. Действительно, Аверроэс имеет в виду этот смысл, когда рассуждает о знании Бога самого Себя в шестом рассуждении «Опровержения Опровержения»:

Вопрос, связанный со знанием Творцом самого Себя и других вещей — это один из тех вопросов, которые непозволительно обсуждать диалектически, не говоря уже о том, чтобы излагать их в книге, ибо понимание толпы не достигает тонкостей, подобных этим; когда кто-то приступает к этим вопросам с ними, становится несостоятельным (*батала*) значение божественности для них, и поэтому им запрещено заниматься этим знанием, поскольку для их счастья достаточно понимать из этих вопросов то, что способны они понять (ОО:215).

Тем не менее я думаю, что есть два других пути, когда совершается локальный *куфр* в соответствии с моделью «отвержение–утверждение». Во-вторых, возможно, что буквальный смысл отвергается, а аллегорический смысл утверждается; однако аллегорический смысл не понимается и не обосновывается с помощью доказательства. В-третьих, возможно, что буквальный смысл отвергается, а аллегорический смысл утверждается; однако, хотя аллегорический смысл понятен, он не может быть доказан. Хотя он и не говорит об этом явно, я думаю, что Аверроэс колеблется между этими тремя вариантами в произведении «Рассуждение, выносящее решение». Это не представляет противоречия. Все три варианта составляют локальный *куфр*, потому что нарушается эпистемическая норма. Тогда нам следует применить альтернативный подход: то, каким образом возникнет локальный *куфр*, будет зависеть от типа верующего, пытающегося толковать аллегорически.

Давайте теперь обратимся к тому, как возникает каузальный *куфр*. Начнем с того, что отметим, что не происходит соответствующего когнитивного обмена, когда имеет место каузальный *куфр*. Хотя ученый служит причиной ненадлежащего занятия неспособным к уразумению человеком аллегорическим толкованием, ученый на самом деле сохраняет свое собственное убеждение в аллегорическом толковании, которого он обязан придерживаться (даже если эти аллегорические толкования в конечном счете порочны). Если бы мы исследовали его когнитивное состояние, то обнаружили бы, что на уровне

убеждения *куфр* отсутствует. Таким образом, каузальный *куфр* возникает не из-за проблемного теоретического убеждения со стороны ученого, а из-за проблемного практического действия.

В чем именно здесь заключается каузальная ответственность? Как может ученый нести причинно-следственную ответственность за кого-то, принадлежащего к риторическому или диалектическому разряду, скажем, Зайда, совершающего когнитивный *куфр*? Аверроэс не вдается в детали. Я предлагаю различать три взаимосвязанных смысла каузальной ответственности, задействованных здесь: *фактологическая ответственность*, *эпистемическая ответственность* и *моральная ответственность*. Под фактологической ответственностью я подразумеваю ответственность за предоставление фактов, на основании которых возникает когнитивный *куфр*. Под эпистемической ответственностью я понимаю ответственность в отношении умозаключения, обоснования и понимания. Наконец, под моральной ответственностью я подразумеваю то, кого следует обвинять или даже наказывать за когнитивный *куфр*<sup>[30]</sup>.

Представляется, что эти три вида ответственности вместе необходимы и достаточны для того, чтобы ученый мог нести причинно-следственную ответственность в самом полном смысле за когнитивный *куфр* Зайда. Фактологическая ответственность является необходимым, но недостаточным условием причинно-следственной ответственности за чужой когнитивный *куфр*. Ученый должен быть связан с аллегорическими толкованиями, чтобы нести ответственность за когнитивный *куфр* Зайда. Но этого недостаточно для возникновения каузального *куфра*. Зайд может столкнуться с аллегорическими толкованиями ученого, но по какой-то причине предпочтет не заниматься аллегорическим толкованием (см. примечание 26). Эпистемическая ответственность является необходимым и, возможно, достаточным условием причинно-следственной ответственности за когнитивный *куфр*. Актуальный для нас смысл эпистемической ответственности здесь касается того, можно ли возложить на какое-то независимое лицо эпистемическую ответственность за формирование у другого человека убеждения в аллегорических толкованиях. Это может показаться противоречащим здравому смыслу, ибо, несомненно, только я один являюсь источником своих собственных умозаключений, обоснований и понимания. Но я считаю, что такой сценарий возможен, если кто-то оказывает эпистемическое влияние на другого человека относительно его умозаключений, обоснований и окончательного понимания аллегорических толкова-

ний. Наконец, существует моральная ответственность. Кажется, что моральная ответственность является необходимым условием для каузальной ответственности, но возникает она единственно в силу фактологической и эпистемической ответственности. То есть если человек несет фактологическую и эпистемическую ответственность за когнитивный *куфр* другого человека, то он также обязательно несет моральную ответственность. Чтобы увидеть, как Аверроэс думает, что ал-Газали несет ответственность в этих трех смыслах, мы должны обратиться к предпосылке (2) основной аргументации.

Предпосылка (2) основной аргументации гласит, что «ал-Газали излагает порочные аллегорические толкования неспособным к уразумению людям в «Опровержении философов». Аверроэс явно привержен этой предпосылке:

Толкования, стало быть, не подлежат ни разглашению перед публикой, ни доказательству в риторических или диалектических книгах, то есть в книгах, содержащих в себе рассуждения этих двух родов, как это делал... (РР: 66; см. также РР: 61)<sup>[31]</sup>.

Поэтому необходимо, чтобы (аллегорические) толкования излагались только в аподейктических книгах, так как в этом случае они будут доступны лишь аподейктикам. Если же их излагают в неаподейктических книгах, используя в них поэтические, риторические и диалектические способы [рассуждения], как это делает Абу Хамид, то грешат и против религии, и против философии даже тогда, когда при этом имеют лишь благие намерения (РР: 61; см. также РР: 66).

По мнению Аверроэса, ал-Газали явно несет фактологическую ответственность за когнитивный *куфр* Зайда. Примечательно, однако, то, как выражены эти факты, поскольку это раскрывает, почему ал-Газали несет эпистемическую ответственность. Согласно Аверроэсу, «Опровержение философов» — это не аподейктическая книга, а публичная<sup>[32]</sup>, потому что она обсуждает аллегорические толкования посредством риторики и диалектики<sup>[33]</sup>. Предположим, Зайд, который приобретает «Опровержение философов», происходит из разряда риториков. Это предполагает два момента: (1) интеллектуальная предрасположенность Зайда такова, что он будет склоняться к риторике, и (2)

Зайду следует принимать только буквальный смысл Писания. Давайте рассмотрим, каким образом локальный *куфр* будет иметь место для Зайда при второй возможности, рассмотренной выше, а именно при отвержении буквального смысла и утверждении неверно понятого и необоснованного аллегорического смысла. Поскольку «Опровержение философов» рассматривает аллегорические толкования посредством риторики, Зайд действительно должен быть в состоянии следовать большей части аргументации ал-Газāли. Зайд будет делать умозаключения, которые заставят его ошибочно поверить, что он понимает определенное аллегорическое толкование и может его доказать. Следовательно, Зайд откажется от своего убеждения в прежних буквальных смыслах и теперь утвердится в неверно понятом и необоснованном аллегорическом толковании. Это локальный *куфр*. Итак, кто несет эпистемическую ответственность за когнитивный *куфр* Зайда, ал-Газāли или Зайд? В очевидном смысле Зайд несет эпистемическую ответственность за когнитивный *куфр*, поскольку он является непосредственной причиной собственного непонимания. Однако Аверроэс утверждал бы, что настоящим виновником здесь является ал-Газāли, поскольку он поставил Зайда в скомпрометированное эпистемическое положение. Зайд не был бы эпистемически скомпрометирован, если бы ал-Газāли ограничил свою аудиторию рядом аподейктиков. Ал-Газāли поставил Зайда в когнитивную ситуацию, в которой он может следовать риторике ал-Газāли, и теперь он отвергает буквальные смыслы и заменяет их аллегорическими смыслами. Таким образом, ал-Газāли оказывает эпистемическое влияние на формирование убеждений Зайда своим способом изложения и авторитетом как ученого. Таким образом, ал-Газāли несет свою долю эпистемической ответственности. Учитывая, что ал-Газāли несет фактологическую и эпистемическую ответственность за когнитивный *куфр* Зайда, отсюда следует, что он несет также и моральную ответственность. Следовательно, ал-Газāли несет полную причинно-следственную ответственность за когнитивный *куфр* Зайда и совершает каузальный *куфр*<sup>[34]</sup>.

Учитывая предпосылку (1) и предпосылку (2) основной аргументации, отсюда окончательно следует, что ал-Газāли является *кāфиром*:

Что же касается человека, разглашающего эти (аллегорические) толкования перед теми, кто не способен их понимать, то он неверующий постольку, по-

скольку призывает людей к неверию, выступая против призывов Вероучителя, особенно тогда, когда это порочные толкования, касающиеся основоположений религии. Именно так случилось с некоторыми из наших современников: мы были свидетелями того, как иные из них возомнили, будто они философы и уже постигли диковинной мудростью своей вещи, противные религии во всех отношениях, то есть [в отношении текстов], которые не допускают аллегорического толкования, и будто обязанность [их] состоит в том, чтобы разглашать эти вещи перед публикой. Разглашая же перед публикой эти порочные убеждения, они стали причиной (*сабаба*) гибели как публики, так и своей собственной в посясторонней жизни и Потусторонней (РР: 66).

Человек, который стал «причиной гибели публики» здесь, несомненно, ал-Газālī. Удивительно, однако, что в произведении «Рассуждение, выносящее решение» нет ни одной строчки, где Аверроэс прямо говорит, что «ал-Газālī — *кāфир*». Если Аверроэс придерживается предпосылок (1) и (2) основной аргументации, то почему тогда он не делает прямого заключения? Я предполагаю, что Аверроэс оказался в некотором затруднении, учитывая его собственную приверженность аллегорическим толкованиям, обсуждаемым исключительно в аподейктических книгах. Из-за характера критики Аверроэса кажется, что вопрос *куффа* ал-Газālī следует обсуждать только с учеными, а не с публикой. Однако:

Если бы это не было достоянием людской молвы, если бы достоянием молвы не были затронутые нами вопросы, мы бы не позволили себе ни написать об этом хоть одной буквы, ни привести тем, кому положено давать аллегорическое толкование, в оправдание этого хоть один довод, ибо данные вопросы таковы, что их можно затрагивать лишь в аподейктических книгах (РР: 62).

Поскольку ал-Газālī обнародовал *такфīр* ал-Фāрāбī и Авиценны, Аверроэс видит необходимым ответить также в общенародной работе, чтобы прояснить ситуацию. Тем не менее Аверроэс по-прежнему осмотрительно скрывает свое обосно-

ванное мнение. Только тот, кто сведущ в логике, сможет сделать заключение из основной аргументации. Возможно, Аверроэс видел опасность в открытом вынесении *такфира* ал-Газāли. Ал-Газāли был настолько выдающимся и получившим широкое одобрение мусульманским ученым, что явное название его *кāфиром* в общенародном произведении могло бы отвратить разряды риториков и диалектиков от ислама. Но именно в этом заключается проблема Аверроэса с ал-Газāли. Таким образом, Аверроэс соблюдает осторожность<sup>[35]</sup>.

## Заключение

Аверроэс утверждает, что «философия — это спутница и молочная сестра религии» (РР: 70). В очередной раз Аверроэс указывает на правовые отношения между философией и религией. В *шарī'a* молочное родство (*ридā'a*) устанавливается, когда биологически не родных младенцев кормит грудью одна и та же кормилица (Parkes 2005). В каком же тогда смысле философия является «молочной сестрой» религии? Философия и ислам «не связаны биологически» в том смысле, что они имеют разное происхождение: первая берет свое начало в Древней Греции, а вторая возникает на Аравийском полуострове. Тем не менее у них одна и та же «кормилица» в том смысле, что их обеих питает разум или, возможно, более точно, деятельный разум (*ал-'ақл ал-фа'āl*)<sup>[36]</sup>. Таким образом, они являются семьей, или, как выражается Аверроэс: «они спутники по природе, друзья по сущности и врожденному предрасположению». Философия неотъемлема от ислама, поскольку аподейктическое доказательство — это путь к обнаружению истинности теоретических вопросов в Коране. И наоборот, ислам неотъемлем от философии, поскольку он проясняет важные практические вопросы, то есть помогает человеку возвращать моральную добродетель, необходимую для философского исследования<sup>[37]</sup>. Ал-Газāли упускает это из виду и «обижает» философию, но, что более важно, он вредит именно тому, что он стремился защитить, а именно исламу.

Бесспорно, Аверроэс был прав в своих опасениях, что «Опровержение философов» заставит мусульман «поносить философию» (РР: 61), тем самым препятствуя философскому и религиозному прогрессу в мусульманском мире. Но, может быть, Аверроэс зашел слишком далеко. Он мог бы реабили-

ровать статус философии и защитить ал-Фараби и Авиценну, не вынося *такфӢр* ал-Газали. Конечно, Аверроэс — маликитский ученый-правовед, и к его философскому и правовому делу против ал-Газали следует относиться серьезно<sup>[38]</sup>. Но, учитывая установившийся статус ал-Газали в ортодоксальном исламе, крайне необходимо выяснить, можно ли защитить его от этого обвинения.

Я кратко хочу оказать давление на жизнеспособность каузального *куффа*. Коран предполагает, что люди в одиночку несут ответственность за свои действия:

А если они будут считать тебя лжецом, то скажи: «У меня — мое дело, а у вас — ваше; вы непричастны (*барӢ’уна*) к тому, что я творю, а я непричастен (*барӢ*) к тому, что вы творите» (Коран, 10: 41; см. также Коран, 6: 52).

Теперь рассмотрим следующий аят, непосредственно о *куффе*:

Кто не веровал (*кафара*) — на него обратится его неверие (*куффруху*) (Коран, 30: 44; см. также Коран, 17: 15).

Этот стих, кажется, является контрпримером<sup>[39]</sup>. Даже если ал-Газали в каком-то смысле привел Зайда к когнитивному *куффу*, истинной причиной когнитивного *куффа* является Зайд, поскольку только он несет эпистемическую ответственность за свои убеждения как свободный эпистемологический субъект. Необходимо проделать дополнительную работу, чтобы внести сюда подробности, однако подобного рода стихи могут показать, что оценка Аверроэсом каузального *куффа* является проблематичной, и, таким образом, могут помочь ал-Газали выйти из трудного положения<sup>[40]</sup>.

## Примечания

- [1] Я использую следующие сокращения для первоисточников: ОФ: «Опровержение философов» [Тахāфут ал-фалāсифа] (Пер. Marmura, с указанием номера страницы); КР: «Критерий разделения» [Файсал ат-тафриқа] (Пер. Jackson, с указанием номера страницы); ИЗ: «Избавляющий от заблуждений» [ал-Мунқиз мин ад-далāl] (Пер. McCarthy, с указанием номера страницы); УД: «Умеренность в догмах» [ал-Иқтисād фй-л-И'тиқād] (Пер. Yaqub, с указанием номера страницы); РР: «Рассуждение, выносящее решение» [Фасл ал-Мақāl] (Пер. Hourani, с указанием номера страницы/На арабском языке приводится по изданию Butterworth); ОО: «Опровержение Опровержения» [Тахāфут ат-Тахāфут] (Пер. Van den Bergh, с указанием номера страницы); МО: «О методах обоснования принципов вероучения» [ал-Кашф 'ан манāхидж ал-адилла фй 'ақā'ид ал-милла] (Пер. Najjar, с указанием номера страницы); Коран (Пер. Jones, с указанием суры и номера стиха).
- (Примеч. переводчика: при переводе статьи на русский язык использовались: Перевод смыслов Корана И. Ю. Крачковского; *Ибн Рушд*. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией [Приложение] / Сагадеев А. В. Ибн Рушд (Аверроэс). М.: Мысль, 1973. Сс. 169–200; *Аль-Газали, Абу Хамид*. Крушение позиций философов. пер. с арабского. М.: Издательский дом «Ансар», 2007; *Аверроэс*. Опровержение Опровержения / пер. под общ. ред. С. И. Еремеева. Киев: «УЦИММ-Пресс», Санкт-Петербург: «АЛЕТЕЙЯ», 1999.
- [2] В «Избавляющий от заблуждений» ал-Газālī ясно утверждает, что Аристотель, Платон и Сократ – куффār: «все они должны быть обвинены в неверии» (ИЗ: 62-3).
- [3] Описание концепции тақлīд ал-Газālī как низшей формы знания см. в Griffel (2005). Дискуссию о том, действительно ли ал-Газālī отвергает философию Авиценны, см. в Janssens (2001). Чтобы узнать о восприятии Авиценной Аристотеля см. Gutas (1988: 149–158). Ал-Газālī также заявляет, что ал-Фārābī и Авиценна не соблюдают основных исламских ритуалов. Аверроэс отрицает это в «Опровержении Опровержения», утверждая, что исламские философы не отказываются от исламских ритуалов (ОО: 359).
- [4] Сочинение ал-Газālī «Опровержение философов», несомненно, оказало серьезное влияние на траекторию развития исламской философии. Комментаторы, однако, расходятся во мнениях относительно того, вызвал ли ал-Газālī упадок исламской философии. О комментаторах, утверждающих, что ал-Газālī вызвал упадок, см. Munk (1859: 2: 512); Renan (1852: 22–4); и Watt (1962: 117). О комментаторах, утверждающих, что ал-Газālī не был причиной упадка или, по крайней мере, что такое мнение преувеличено, см. Griffel (2009); Leaman (2008); Pines (1937: 80); и Sabra (1987).
- [5] Интересно, что Аверроэс на самом деле считает, что заявленные доказательства ал-Фārābī и Авиценны, как и доказательства ал-Газālī, не соответствуют стандартам аподейтики. Таким образом, он утверждает, что «Опровержение Опровержения» в равной степени можно было бы назвать «Опровержение обеих сторон» (ОО: 258).
- [6] Обсуждение исходных аргументов ал-Фārābī и Авиценны см. в Butterworth (1992); Marmura (1960, 1962); McGinnis (2014); and Vallat (2011).

- Об опровержениях ал-Газалй ал-Фарабй и Авиценны см. в Bahlul (1992); Dougherty (2008); Griffel (2009); и Moad (2015a, 2015b). Контраргументы Аверроэса см. в Belo (2006); Bello (1989); Fakhry (2001); Kukkonen (2000); и Leaman (1988).
- [7] Хотя многие детали этой аргументации в произведении «Рассуждение, выносящее решение» обсуждались комментаторами, насколько мне известно, только один комментатор, а именно Ййса Белло (Iysa Bello), однозначно признает, что Аверроэс утверждает, что ал-Газалй – *kāfir*. Его обсуждение ограничивается парой абзацев, в которых он пишет: «Ибн Рушд объявляет Газалй «неверующим из-за того, что он призывает людей к неверию, излагая публике порочные аллегорические толкования основоположений ислама в риторических и диалектических книгах» (1989: 71). Катарина Бело (Catarina Belo) также отмечает заявление о каузальности, но она не выводит четко заключение Аверроэса о том, что ал-Газалй – *kāfir*; скорее, она связывает это с аш'аритами (2013: 34; ср. 2016: 288–9). Ни один из комментаторов не реконструирует детали заявления о каузальности. Общее обсуждение сочинения «Рассуждение, выносящее решение» см. в Belo (2016); Heller-Roezan (2006); и Mahdi (1994).
- [8] Аверроэс делает отдельное заявление о том, что ал-Газалй был не прав, называя ал-Фарабй и Авиценну *куффър*, учитывая собственные критерии ал-Газалй относительно *куффра* в «Критерии разделения» (PP: 53). Я не буду вдаваться в подробности различий между концепциями *куффра* Аверроэса и ал-Газалй, поскольку моя цель состоит в том, чтобы сосредоточиться на мнении Аверроэса в произведении «Рассуждение, выносящее решение». Рассмотрение различий между Аверроэсом и ал-Газалй см. в Griffel (2002).
- [9] Подробное описание различных значений понятия «*куфр*» см. в Brentjes (2016).
- [10] Интересно, что Аверроэс довольно близко подошел к утверждению такого взгляда на когнитивный *куфр* в «Опровержении Опровержения»: «если он выражает сомнение относительно религиозных принципов, в которых он был воспитан, или разъясняет их способом, противоречащим пророкам, и сворачивает с их пути, то он больше, чем кто-либо другой, заслуживает того, чтобы к нему применялся термин «неверующий» (ОО: 360). Это утверждение не противоречит анализу когнитивного *куффра* в произведении «Рассуждение, выносящее решение», как объясняется ниже. Аверроэс модулирует концепцию *куффра* ал-Газалй, утверждая, что то, что означает сказать, что Пророк – лжец, будет меняться в зависимости от интеллектуальных способностей человека.
- [11] Аподейктика (от греч. аподейктикос) – термин, введенный Аристотелем в философию и логику для обозначения строго научного знания, обладающего абсолютной истинностью и основанного на дедукции, противоположного диалектике Платона, которая дает лишь вероятное знание. – *Примеч. ред.*
- [12] Как будет объяснено ниже, ал-Газалй по-прежнему будет нести причинно-следственную ответственность за каузальный *куфр*, распространяющийся среди масс, даже если его аллегорические толкования будут истинны. Это потому, что разряд риториков и диалектиков вообще не должен заниматься аллегорическим толкованием.
- [13] Относительно взглядов Аверроэса на *шарй'а* см. Yildiz (2016) и Taylor (2012).

- [14] В произведении «Рассуждение, выносящее решение» Аверроэс в первую очередь обеспокоен отношениями между философией и законом (шарй'а). Тем не менее, «закон», по-видимому, является общим термином, относящимся к религии и ее текстуальным источникам (Коран и хадйсы). Таким образом, Хурани (Hourani) также переводит «шарй'а» как «Писание». Для наших целей я не вижу здесь существенных различий. Я буду использовать слова «закон» (*Примеч. пер.*: «религия»), «Писание» и «Коран» как взаимозаменяемые.
- [15] Подробное описание того, почему Аверроэс считает философию обязательной, см. в Leaman (1988: 144–160).
- [16] Хотя Аверроэс подходит близко, он не утверждает, что, поскольку философия является обязательной, отказ от философии является *куфром*. Почему это так, будет ясно ниже. Ал-Киндй, однако, обозначает этот смысл. Рассмотрение ал-Киндй отношений между философией и исламом см. в Adamson (2007: 22–25) и Janssens (2007).
- [17] Описание средневековых исламских представлений о силлогизмах см. в Lameer (1994).
- [18] Я не согласен с точкой зрения Штрауса (Strauss) на отношения между философией и религией. По словам Штрауса, философия не является свободно санкционированной деятельностью для Аверроэса; скорее, она ограничена законом (1995: 88). Однако, насколько я понимаю Аверроэса, философские истины могут быть приняты, не ссылаясь на религию.
- [19] Дальнейшее обсуждение принципа «истина не противопоставляет себя истине» см. в Taylor (2000) и Fakhry (1968).
- [20] Здесь интересно то, что Аверроэс, кажется, принимает правило ал-Газāли для аллегорического толкования: «правило, которому надлежит следовать в этом типе рассуждений, — это правило, принятое Абū Хāмидом в «Книге разделения» (т. е. «Критерий разделения»)» (МО: 129–130). То, на что конкретно ссылается Аверроэс, — это различие ал-Газāли между пятью уровнями существования, указанными в Писании, и то, как можно оправдать — посредством доказательства — переход от одного вида бытия к другому посредством аллегорической интерпретации (КР: 96–107; см. также РР: 59). Разногласие между ал-Газāли и Аверроэсом заключается в том, оправдывают ли «доказательства» философов их предложение аллегорических толкований высших уровней бытия. Рассмотрение правила аллегорического толкования ал-Газāли см. в Griffel (2015); Kemal (2003: 207–220); и Moosa (2005: 191–208).
- [21] Описание консенсуса в исламе см. в Hamid Ali (2010).
- [22] Аверроэс не вносит ясности, существует ли консенсус среди мусульманского сообщества в целом или только среди ученых. Как он пишет здесь, консенсус должен быть соблюден среди мусульманского сообщества, которое включает в себя ученых и простых людей. Этим и объясняется третье условие: в мусульманском сообществе не может быть достигнут консенсус, потому что внутренние смыслы не обнаруживаются простыми людьми.
- [23] См. Kemal (2003: 224) о взглядах Аверроэса на риторiku, диалектику и аподейктику.
- [24] О теологических убеждениях, которых, по мнению Аверроэса, должен придерживаться каждый, см. в Mensia (2019: 31–37).
- [25] Ал-Газāли обсуждает аллегорические толкования в ряде своих книг. Однако ясно, что Аверроэс имеет в виду «Опровержение философов», когда говорит об «общенародной книге» ал-Газāли, потому что в произ-

- ведении «Рассуждение, выносящее решение» он отвечает главным образом на такфйр ал-Газăли в «Опровержении философов» (РР: 53).
- [26] Обозначая этот вид когнитивного куфра как «локальный», я стремлюсь уловить смысл, в котором этот вид куфра обретается одним человеком, в отличие от того, который имеет место от связи двух людей (как при каузальном куфре).
- [27] Что означает «заниматься» аллегорическим толкованием? Аверроэс не обозначает это ясно. Есть три вероятности: (1) предлагать собственные аллегорические толкования, (2) изучать аллегорические толкования и (3) читать об аллегорических толкованиях. Я предполагаю, что Аверроэс имеет в виду (1) и (2); он не думал, что простое чтение аллегорических толкований автоматически сделает человека кăфиром.
- [28] В произведении «Рассуждение, выносящее решение» есть одно место, где Аверроэс, кажется, подразумевает, что ученый, который обнаружит аллегорические толкования лицам, не способным к уразумению, также попадает в когнитивный *куфр*: «ввергает в неверие и того, перед кем оно разглашается, и того, кто его разглашает» (РР: 66). Однако я думаю, что Аверроэс оговаривается здесь, поскольку, как мы увидим ниже, ясно, что в убеждениях ученого не происходит изменений. Единственный смысл, в котором ученый совершает когнитивный *куфр*, заключается в том, что он вызывает когнитивный *куфр* у другого человека. Аверроэс должен был сказать, что «тот, кто излагает аллегорическое толкование, и тот, кому оно излагается, становятся *куффър!*».
- [29] Однако существует один текст, в котором Аверроэс использует явный каузальный язык при описании того, что сделал ал-Газăли: «Разглашая же перед публикой эти порочные убеждения, они стали причиной (сабаба) гибели как публики, так и своей собственной в посюсторонней жизни и потусторонней» (РР: 66). Поскольку причиной гибели публики в посюсторонней жизни и в потусторонней будет их неверие, если ал-Газăли является причиной их гибели, то это должно быть по отношению к тому, что он является причиной того, что они впали в неверие. Такой текст в сочетании с приведенным ниже анализом призыва к неверию дает убедительные доказательства, что Аверроэс действительно приписывает каузальный *куфр*.
- [30] О моральном отношении к *куффър* см. Griffel (2001) и Hoover (2009).
- [31] Здесь Аверроэс явно ссылается на ал-Газăли, поскольку его полное имя Абу Хăмид Мухаммад б. Мухаммад ал-Газăли.
- [32] Важно отметить, что ал-Газăли действительно утверждает, что занимается аподейктическими рассуждениями. Вся цель ал-Газăли состоит в том, чтобы показать, что доказательства философов терпят неудачу на их собственных условиях, используя против них их собственные логические инструменты. Он утверждает, что «будет спорить с ними в этой книге на их языке – я имею в виду их выражения в логике» (ОФ: 9). Аверроэс утверждает, что, несмотря на намерения, ал-Газăли не смог предоставить доказательств и на самом деле занимается риторикой и диалектикой. Например, в ответ на возражения ал-Газăли против первого доказательства извечности мира Аверроэс пишет: «это софистический аргумент» (ОО: 3). Взгляды ал-Газăли о доказательстве см. в Griffel (2016).
- [33] Неясно, является ли публика предполагаемой аудиторией ал-Газăли, как утверждает Аверроэс. В третьем введении к «Опровержению философов» ал-Газăли, кажется, подразумевает, что его аудитория — это все, кто

высоко ценит ал-Фārābī и Авиценну: «Да будет известно, [что] наша цель состоит в том, чтобы предупредить тех, кто хорошо думает о философах и верит, что их пути свободны от противоречий, показывая [различные] аспекты их непоследовательности» (ОФ: 7). Это утверждение предполагает, что целевой аудиторией ал-Газālī являются люди, которые уже в некоторой степени знакомы с произведениями ал-Фārābī и Авиценны, что предположительно исключает публику. То, что ал-Газālī не хотел бы, чтобы простые люди взаимодействовали с «Опровержением философов», подтверждается следующим утверждением в произведении «Избавляющий от заблуждений»: «чтению книг философов следует препятствовать из-за лживости и опасности, которые они содержат» (ИЗ: 70). Это предполагает, что только способному к уразумению ученику или ученому следует работать с «Опровержением философов», потому что только они могут интеллектуально справиться с философией. Таким образом, имеющимся в распоряжении ответом ал-Газālī может быть утверждение, что он никогда не предназначал «Опровержение философов» для прочтения разрядом риториков. Если это так, то такфīр Аверроэса будет неуместным.

[34] Каузальный *куфр* не обязательно должен быть совершен преднамеренно. По мнению Аверроэса, ал-Газālī на самом деле совершает каузальный *куфр* непреднамеренно: «когда при этом имеют лишь благие намерения» (РР: 61). Но он производит противоположный эффект: «стремясь преумножить таким путем число ученых, тем самым, не преумножая числа ученых, преумножают порок» (Ibid.).

[35] Это поднимает важный вопрос: поскольку такфīр Аверроэса является теоретическим вопросом, зависит ли его истинность от консенсуса? Другими словами, является ли такфīр Аверроэса предварительным?

[36] В широком смысле, для исламских философов деятельный разум является дарителем форм и играет важную роль как в пророчестве, так и в философских размышлениях.

[37] Краткий обзор того, как аллегорическое толкование включает в себя нравственные и духовные упражнения, см. в Azadpur (2011: 91).

[38] Ознакомление с правовой деятельностью Аверроэса см. в Dutton (1994).

[39] Я говорю «кажется», потому что Аверроэс мог бы сказать, что, хотя этот стих ставит под сомнение Зайда, он не исключает, что ал-Газālī также несет ответственность.

[40] Я хотел бы поблагодарить Сэма Флейшакера, Блейка Даттона, Хашема Морвариди, Джозефа Готтлиба, Лору Дингельдейн и двух рецензентов за отзывы на различных этапах работы над этой статьей.

## Библиография

- Adamson, P. (2007). *Al-Kindi*. Oxford University Press.
- Averroës (1961). *On the Harmony of Religion and Philosophy (Decisive Treatise)*. Transl. G.F. Hourani. E.J.W. Gibb Memorial Trust.
- Averroës (1969). *Averroës' Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*. Transl. by Van Den Bergh. S. Luzac and Co.
- Averroës (2008). *Decisive Treatise and Epistle Dictionary*. Transl. C.E. Butterworth. Brigham Young University Press.
- Averroës (2001). *Faith and Reason in Islam*. Transl. Najjar I.Y. Oneworld Publications.
- Azadpur, M. (2011). *Reason Unbound: On Spiritual Practice in Islamic Peripatetic Philosophy*. SUNY Press.
- Bahlul, R. (1992). "Ghazali on the Creation vs. Eternity of the World". *Philosophy and Theology* 6, no. 3: 259–275.
- Bello, I.A. (1989). *The Medieval Islamic Controversy Between Philosophy and Orthodoxy: Ijmā' and Ta'wīl in the Conflict Between al-Ghazālī and Ibn Rushd*. E.J. Brill.
- Belo, C. (2006). "Averroës on God's Knowledge of Particulars". *Journal of Islamic Studies* 17, no. 2: 177–199.
- Belo, C. (2013). *Averroës and Hegel on Philosophy and Religion*. Farnham: Ashgate Publishing.
- Belo, C. (2016). "Averroës (d. 1198), *The Decisive Treatise*". B *Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, ed. by K. El-Rouayheb and S. Schmidtke, 278–295. Oxford University Press.
- Brentjes, S. (2016). "The Vocabulary of 'Unbelief' in Three Biographical Dictionaries and Two Historical Chronicles of 7th/13th and 8th/14th Centuries". B *Accusations of Unbelief in Islam* ed. by C. Adang, H. Ansari, M. Fierro, and S. Schmidtke. E.J. Brill.
- Dougherty, M.V. (2008). "Ghazālī and Metaphorical Predication in the Third Discussion of the *Tahāfut al-Falāsifa*". *American Catholic Philosophical Quarterly* 82, no. 3: 391–409.
- Dutton, Y. (1994). "The Introduction to Ibn Rushd's 'Bidāyat al-Mujtahid'". *Islamic Law and Society* 1, no. 2: 188–205.
- Fakhry, M. (1968). "Philosophy and Scripture in the Theology of Averroës". *Mediaeval Studies* 30, no. 1: 78–89.

- Fakhry, M. (2001). *Averroës: His Life, Work, and Influence*. Oneworld Publications.
- al-Ghazālī, Abū Hāmid (2002a). *The Incoherence of the Philosophers*. Translated by M.E. Marmura, 2<sup>nd</sup> ed. Brigham Young University.
- al-Ghazālī (2002b). *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam: Abu Hamid al-Ghazālī's Fayṣal al-Tafrīqah*. Transl. S.A. Jackson. Oxford University Press.
- al-Ghazālī (2004). *Deliverance from Error*. Transl. R.J. McCarthy. Fons Vitae.
- al-Ghazālī (2013). *Al-Ghazālī's Moderation in Belief*. Transl. A.M. Yaqub. The University of Chicago Press.
- Griffel, F. (2001). "Toleration and Exclusion: Al-Shāfi'i and al-Ghazālī on the Treatment of Apostates". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 64, no. 3: 339–354.
- Griffel, F. (2002). "The Relationship Between Averroes and al-Ghazālī as it Presents Itself in Averroes' Early Writings, Especially in his Commentary on al-Ghazālī's al-Mustaṣfā". B *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism, and Christianity*, ed. by J. Inglis, 51–63. Curzon Press.
- Griffel, F. (2005). "Taqlid of the Philosophers: al-Ghazālī's Initial Accusation in His *Tahāfut*". B *Ideas, Images, and Methods of Portrayal: Insights into Arabic Literature and Islam*, ed. by S. Günther, 273–296. E.J. Brill.
- Griffel, F. (2009). *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*. Oxford University Press.
- Griffel, F. (2015). "Al-Ghazālī at His Most Rationalist: The Universal Rule for Allegorically Interpreting Revelation (*al-Qānūn al-kullī fī l-ta'wīl*)". *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazālī. Papers Collected on His 900th Anniversary*. Vol. 1. edited by G. Tamer, 89–120. E.J. Brill.
- Griffel, F. (2016). "Al-Ghazālī's (d. 1111) *Incoherence of the Philosophers*". In *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, ed. by K. El-Rouayheb and S. Schmidtke. Oxford University Press.
- Gutas, D. (1988). *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. E.J. Brill.
- Hamid Ali, A. (2010). "Scholarly Consensus: Ijma': Between Use and Misuse". *Journal of Islamic Law and Culture* 12, no. 2: 92–113.
- Heller-Roazen, D. (2006). "Philosophy before the Law: Averroës' *Decisive Treatise*". *Critical Inquiry* 32, no. 3: 412–442.

- Hoover, J. (2009). "Islamic Universalism: Ibn Qayyim al-Jawziyya's Salafi Deliberations on the Duration of Hell-Fire". *The Muslim World* 99, no. 1: 181–201.
- Izutsu, T. (2004). *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Islamic Book Trust.
- Janssens, J. (2001). "Al-Ghazzālī's *Tahāfut*: Is it Really a Rejection of Ibn Sina's Philosophy?" *Journal of Islamic Studies* 12, no. 1: 1–17.
- Janssens, J. (2007). "Al-Kindī: The Founder of Philosophical Exegesis of the Qur'an". *Journal of Qur'anic Studies* 9, no. 2: 1–21.
- Jones, A. (2007). *The Qur'ān*. Transl. A. Jones. E.J.W. Gibb Memorial Trust.
- Kemal, S. (2003). *The Philosophical Poetics of Alfarabi, Avicenna and Averroës: The Aristotelian Reception*. Routledge.
- Kukkonen, T. (2000). "Possible Worlds in the *Tahāfut al-Falāsifa*: Al-Ghazālī on Creation and Contingency". *Journal of the History of Philosophy* 38, no. 4: 479–502.
- Lameer, J. (1994). *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice*. E.J. Brill.
- Leaman, O. (1988). *Averroës and His Philosophy*. Curzon.
- Leaman, O. (2008). "The Developed Kalām Tradition: Part 1". B *The Cambridge Companion to Classical Islamic Philosophy*, ed. by T. Winter. Cambridge University Press.
- Mahdi, M. (1994). "Remarks on Averroës' *Decisive Treatise*". B *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, edited by M.E. Marmura, SUNY Press.
- Marmura, M.E. (1960). "Avicenna and the Problem of the Infinite Number of Souls". *Mediaeval Studies* 22, no. 1: 232–239.
- McGinnis, J. (2014). "The Eternity of the World: Proofs and Problems in Aristotle, Avicenna, and Aquinas". *American Catholic Philosophical Quarterly* 88, no. 2: 271–288.
- Marmura, M.E. (1962). "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars". *Journal of the American Oriental Society* 82, no. 3: 299–312.
- Mensia, M.A. (2019). "Dogmatics, Theology, and Philosophy in Averroës". *Interpreting Averroës*, ed. by P. Adamson and M. Di Giovanni, 27–44. Cambridge University Press.
- Moad, E. (2015a). "Al-Ghazālī's Position on the 'Second Proof' of the 'Philosophers' for the Eternity of the World, in the First Discussion of the *Incoherence of the Philosophers*". *Sophia* 54, no. 4: 429–441.

- Moad, E. (2015b). "Between Divine Simplicity and the Eternity of the World". *Philosophy and Theology* 27, no. 1: 55–73.
- Moosa, E. (2005). *Ghazālī and the Poetics of Imagination*. University of North Carolina Press.
- Munk, S. (1859). *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris: Alophe Franck.
- Parkes, P. (2005). "Milk Kinship in Islam. Substance, Structure, History". *Social Anthropology* 13, no. 3: 307–329.
- Pines, S. (1937). "Some Problems of Islamic Philosophy". *Islamic Culture* 11: 66–80.
- Renan, E. (1852). *Averroes et l'averroïsme. Essai historique*. Paris: Librairie Auguste Durand.
- Sabra, A.I. (1987). "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Sciences in Medieval Islam: A Preliminary Statement". *History of Science* 25: 223–43.
- Sidiropoulou, C. (2015). "Qur'anic Interpretation and the Problem of Literalism: Ibn Rushd and the Enlightenment Project in the Islamic World". *Religions* 6, no. 3: 1082–1106.
- Strauss, L. (1995). *Philosophy and Law Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors*. Transl. Adler. SUNY Press.
- Taylor, R. (2000). "'Truth Does Not Contradict Truth': Averroës and the Unity of Truth". *Topoi* 19, no. 1: 3–16.
- Taylor, R. (2012). "Averroës on the *Shari'ah* of the Philosophers". B *The Muslim, Christian, and Jewish Heritage: Philosophical and Theological Perspectives in the Abrahamic Traditions*, ed. by R. Taylor and I. Omar, 283–304. Marquette University Press.
- Vallat, P. (2011). "Al-Fārābī's Arguments for the Eternity of the World and the Contingency of Natural Phenomena". B *Interpreting the Bible and Aristotle – Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad*, ed. by J. Watt and J. Lössl, 259–286. Ashgate.
- Watt, W.M. (1962). *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh University Press.
- Yildiz, M. (2016). "Conceiving Religion: al-Fārābī and Averroës on the Concepts of 'Millah' and 'Shari'ah'". *Journal of Islamic Philosophy* 10: 62–103.

# От проторения пути до широкого внедрения «Исламизации знаний»: история Международного исламского университета Малайзии

---

САРИ ХАНАФИ<sup>1</sup> (SARI HANAFI)

## Аннотация

Основанный в 1983 г. Международный исламский университет Малайзии (МИУМ) явился лабораторией по «Исламизации человеческих знаний» (ИЗ). Рассматривая теоретические модели и практическое применение МИУМ, в этой статье раскрывается переход от поколения преподавателей, которые учре-

---

<sup>1</sup> Сари Ханафи в настоящее время является профессором социологии Американского университета в Бейруте, редактором «Идафат: арабский журнал социологии» (на арабском) и руководителем программы исламских исследований. Он является президентом Международной социологической ассоциации (2018–2022 гг.), ранее был ее вице-президентом и членом исполнительного комитета (2010–2018 гг.). Недавно он основал «Портал социального воздействия научных исследований в/на арабский мир» (*Asap*). Он является лауреатом премии Абд ал-Хамида Шумана 2014 г. и премии Кувейта 2015 г. в области социальных наук.

Hanafi, Sari. 2021. "From Streamlining to Mainstreaming "Islamization of Knowledge": The Case of the International Islamic University of Malaysia". *American Journal of Islam and Society* 38, nos. 1–2: 93–124 • doi: 10.35632/ajis.v38i1--2.3391  
Copyright © 2021 International Institute of Islamic Thought.

дили парадигму «ИЗ» для того, чтобы проложить для нее путь, к новому поколению, которое стремится сделать это направление основным. Цель состоит в том, чтобы показать, что этот переход стал возможным благодаря применению *Мақъсид аш-Шарī'a*, и все же, несмотря на эту возможность, эта переориентация сопровождается и будет сопровождаться некоторыми противоречиями, разногласиями и недостатками. Эта статья завершается выделением трех моментов: масштаб, которого МИУМ удалось достичь в обучении профессионально подготовленных выпускников в сопоставлении с выпускниками, ориентированными на ислам; уровень успеха, который имело широкое внедрение ИЗ при использовании *Мақъсид-подхода*; и, наконец, как реализация парадигмы ИЗ может препятствовать плюрализму.

## Введение

Основанный в 1983 г. с подходом, который он называет «Исламизация человеческих знаний» (ИЗ), Международный исламский университет Малайзии (МИУМ) был создан в соответствии с видением, разработанным выдающимися исламскими учеными, такими как Исмаил ал-Фаруки (со-основатель Международного Института исламской мысли в Вирджинии (МИИМ) [ИИТ]), Абдул Хамид Абу Сулайман (действующий председатель МИИМ) и Сайед Мухаммад Накиб ал-Атас (основатель Международного института исламской мысли и цивилизации [ISTAC]), с целью связать то, что называется «откровением и наследием», с социальными и гуманитарными науками.

Опираясь на полевые исследования<sup>[1]</sup>, проведенные в МИУМ в мае 2018 г., в этой статье будет рассмотрено, как 38-летний университет реализует свой основополагающий подход ИЗ, посредством тщательного изучения программ, учебных планов и исследований, проводимых как преподавателями, так и студентами. Это полевое исследование состоит из интервью с 42 преподавателями и 12 студентами; контент-анализа учебных программ нескольких факультетов шариатских, социальных и гуманитарных наук; контент-анализа 35 магистерских и PhD диссертаций, выполненных на этих кафедрах; обзоров публикаций и исследований, проведенных профессорско-преподава-

тельским составом этих кафедр; и, наконец, на основании личного присутствия на четырех занятиях.

Прежде чем приступить к изучению его учебной программы, исследований работы преподавателей, а также магистерских и PhD диссертаций, эта статья начинается с представления необходимой информации об университете в целом. Этот процесс позволит раскрыть переход от поколения преподавателей, учредивших парадигму «Исламизации человеческих знаний» для того, чтобы проложить для нее путь, к новому поколению, которое стремится сделать это направление основным. Цель состоит в том, чтобы показать, что этот переход стал возможным благодаря применению *Мақъсид аш-Шаръ*<sup>[2]</sup>, и все же, несмотря на эту возможность, эта переориентация сопровождается и будет сопровождаться некоторыми противоречиями, разногласиями и недостатками.

## МИУМ: лаборатория по ИЗ

С момента своего открытия в 1983 г. МИУМ расширялся и теперь насчитывает до 91 000 выпускников, мужчин и женщин. Большинство этих выпускников являются местными, примерно 15% составляют иностранцы, и все они получают образование, сочетающее традиционные и исламские знания<sup>[3]</sup>. В настоящее время в университете обучается 26 000 студентов (20 000 бакалавров и 6000 магистрантов) из 117 стран, которых обслуживают 2000 преподавателей, 14 факультетов, три института и два центра.

Одной из основных миссий МИУМ является «Исламизация человеческих знаний» (ИЧЗ, или ИЗ), которую университет определяет как:

альтернативную парадигму поиска, анализа, развития, адаптации, отбора, критики, организации, распространения, реконструкции, использования и оценки современного человеческого знания – в отличие от Богооткровенного знания – в соответствии с мировоззрением, фундаментальными принципами, этическими ценностями и нормами ислама. Эта альтернативная парадигма, основанная на теологии, онтологии, эпистемологии, аксиологии и этике тавхида, критически рассматривает различные от-

расли современного человеческого знания, особенно в том виде, в каком они представлены и конструируются светскими западными науками о поведении, социальными и гуманитарными науками, включая философские основы и этические ориентации естественных... (конституция МИУМ, процитированная в Hassan 2013, 17)

Хотя есть и другие университеты, которые разделяют этот подход<sup>[4]</sup>, «Исламизация человеческого знания» является уникальной, определяющей чертой МИУМ, которая используется для того, чтобы позиционировать себя во всем мире как «Ведущий глобальный исламский университет». В то время как другие западные и незападные университеты чувствительны к вопросам религии или культуры, они не артикулируют это особым образом, как это делает МИУМ. Одним из подобных примеров является Университет штата Айова (в Соединенных Штатах), который разделяет заявление, призывающее к содействию «международной и мультикультурной осведомленности и пониманию вопросов многообразия»<sup>[5]</sup>.

МИУМ следует взглядам ал-Аттаса и ал-Фаруки. Ал-Аттас больше обеспокоен реформированием сознания путем надлежащего установления исламского мировоззрения. Как он объясняет, «ни «прививка», ни «трансплантация» не могут дать желаемого результата, когда тело уже захвачено чужеродными элементами и поражено болезнью. Инородные элементы должны быть сначала извлечены и нейтрализованы, прежде чем корпус знаний сможет быть переплавлен в горниле ислама» (ал-Аттас 1978, 163). Постановка «Исламизации человеческого знания» и других фундаментальных исламских предметов в первом семестре является четким показателем именно этой позиции. Напротив, ал-Фаруки больше интересуется эпистемологическими процессами и внедрением исламских ценностей с пятью единствами, которые используются для формирования первых принципов исламской методологии (это единство Аллаха, единство творения, истины и знания, жизни и человечества)<sup>[6]</sup>. Ал-Фаруки был более влиятельным не только потому, что за ним стояла сильная транснациональная организация (МИИМ)<sup>[7]</sup>, но и потому, что его детализированный и более диалогический подход больше благоприятствовал взаимодействию с тем, что традиционно воспринималось или именовалось западным знанием.

Это исламское видение четко прослеживается на всех факультетах, кафедрах и во всех программах. Например, в заявлении о миссии программы подготовки бакалавра гуманитарных наук в области социологии и антропологии говорится, что эта программа бакалавриата предлагает «интегрированный и сбалансированный учебный план и в то же время обеспечивает прочную основу социологической теории и эмпирического анализа реальных проблем в обществе. Курсы, предлагаемые в программе, в значительной степени пронизаны исламскими концепциями, принципами, теориями, методами и подходами».

Можно сказать, что обучение, пронизанное исламскими ценностями, следует методу ал-Фаруки, без того, как отметили некоторые опрошенные преподаватели, чтобы сделаться девестернизированным, как того хотел ал-Аттас. Для каждой программы интегрированный учебный план состоит из обязательных курсов университетской базы, других курсов на факультетах и кафедральных объединениях, все из которых имеют вспомогательные и факультативные предметы; все они разработаны в соответствии со стандартами и требованиями высшего исламского образования. Например, у студентов, изучающих прикладные науки, есть четыре обязательных курса: «Исламское мировоззрение», «Знание и цивилизация в исламе», «Этика и фикх для повседневной жизни», «Креативное мышление и решение проблем» и один, связанный с Малайзией, который был недавно добавлен под названием «Малайский мир в исламской цивилизации».

В этой статье основное внимание будет уделено значимому факультету МИУМ – Куллийе исламского Богооткровенного знания и гуманитарных наук (KIRKHS), целью которого является соединение «исламских наук с другими науками». На этом факультете есть Отделение исламского Богооткровенного знания (который включает в себя кафедры Фикх и усул ал-фикх, Усул ад-дин и сравнительного религиоведения, изучения Корана и Сунны, а также кафедру общих исследований) и кафедры социальных и гуманитарных наук (которые включают кафедры коммуникации, истории, политологии, психологии, социологии, английского языка и литературы)<sup>[8]</sup>.

Исторически сложилось так, что студенты, чьей основной специализацией являлись гуманитарные и социальные науки, должны были изучать Богооткровенные знания в рамках дополнительной образовательной программы университета, и наоборот. Многие опрошенные отметили, что это всестороннее образование способствовало появлению превосходных выпуск-

ников, которые извлекли выгоду из этой двойной подготовки. Преподаватели социальных и гуманитарных наук также должны были получать диплом по Богооткровенным знаниям. Однако такие сертификаты для студентов и преподавателей в настоящее время не являются обязательными.

Куллийаа исламского Богооткровенного знания и гуманитарных наук в настоящее время предлагает 38 основных курсов, 14 из которых на арабском языке. Факультет также предоставляет выбор элективных курсов и два обязательных курса для всех кафедральных объединений – «Исламское мировоззрение (теоретические идеалы)» и «Аксиологические основы», — оба основаны на принципах трансцендентности Бога и универсальности этики. Интересно отметить, что факультет права называется факультетом прав, поскольку он включает не только то, что называется «человеческим законом», но и «Богооткровенный закон», а магистрантам и PhD студентам предлагается изучать право на сравнительной основе. МИУМ участвует в подготовке судей шариатских судов, чтобы расширить их знания в области гражданского права, в обучении гражданских судов законам шариата<sup>[9]</sup> и в гармонизации гражданских и шариатских законов<sup>[10]</sup>.

В университете также есть три института: Институт халал исследований и подготовки (INHART), Институт исламского банковского дела и финансов (PiBF), Международный институт исламской цивилизации и малайского мира (ISTAC) и Центр исламской экономики – все они работают независимо и сообща, чтобы обеспечить междисциплинарное образование. Так, например, студенты, изучающие естественные науки, могут выбрать в качестве непрофилирующей образовательной программы направление в области халал-исследований, которое представляет собой комбинацию исламских правовых исследований в отношении продуктов питания и менеджмента (частый выбор студентов по причине важности бизнеса халал-лицензирования в Малайзии). Однако многие преподаватели жаловались на то, что эта ориентация была изменена при новой администрации в 1996 г., когда подход ИЗ не был сделан приоритетным. Мотивация к изменению была вызвана местным рынком и требованием Министерства высшего образования об аккредитации, что требовало большего количества зачетных единиц по основной специализации.

Также важно отметить, что большинство наших собеседников предпочли использовать понятия «исламская перспектива» или «интеграция знаний», а не ИЗ. Текущие дебаты между преподавателями МИУМ изучены Вибке Кейм (Wiebke

Keim) в превосходной статье<sup>[11]</sup>, хотя меня больше интересуют сложившиеся практики (преподавания и исследований), нежели дискурс. Уже 15 лет назад Абу-Бакер Ибрахим (Abu-Baker Ibrahim) заметил, что эти понятия используются как взаимозаменяемые<sup>[12]</sup>.

Хотя МИУМ открыт для всех заинтересованных абитуриентов, большинство студентов, по крайней мере, в Куллийе, являются мусульманами. Существует специальный курс, обязательный только для мусульман и не имеющий зачетных единиц («Тилава ал-Куран»), наряду с дополнительными программными учебными мероприятиями (три зачетных единицы) в форме *халақа*<sup>[13]</sup> или *тахфйз*. Для студентов-немусульман они заменяются курсом по диалогу. Реализация МИУМ концепции *усра*<sup>[14]</sup> (*халақа*) включает кружки неформального изучения ислама, проводимые при университетской мечети не только для студентов, но с 2016 г. и для неакадемических сотрудников мусульман и студентов, проживающих на территории кампуса (называемом «Махалла» [по крайней мере, в кампусе Гомбака]). Ник Абдуллах, Доллах и Аванг Марусин (Nik Abdullah, Dollah, and Awang Marusin) (2018) оценивают культуру *усра*, показывая, что она положительно влияет на чувство общности между всеми студентами, преподавателями и сотрудниками МИУМ.

Прежде чем углубляться в учебные программы, используемые в МИУМ, я хотел бы также представить условия работы преподавателей, а также степень интернационализации этого университета. Эти аспекты играют очень важную роль не только для качества преподавания, но и для того, какие знания производятся преподавателями.

### Сложные условия работы

Условия работы в МИУМ аналогичны другим университетам Малайзии, что включает большую учебную нагрузку, варьирующуюся от 12 до 15 зачетных единиц в семестр, иногда с обучением до 70 студентов на каждом предмете. Исследовательские гранты, предоставляемые университетом, невелики и составляют от 1200 до 2400 долларов (США) в год, что означает, что университет не является исследовательским учреждением. Поскольку большая часть курсов преподается на английском языке, университет изначально был сосредоточен на наборе преподавателей на международном рынке труда академиче-

ских сотрудников (большинство из которых прибыли из арабского мира, Индии и Пакистана), но по политическим причинам объем финансовых ресурсов, доступных для рекрутинга, был сокращен<sup>[15]</sup>. В настоящее время большинство преподавателей – малазийцы; например, на факультете социологии и антропологии только один преподаватель из десяти (палестинец из Газы) был принят на работу на международной основе. Некоторые иностранные преподаватели сообщили о дискриминационном обращении с ними в пользу местных преподавателей; первым не предоставляется отпуск для научной работы, однако они публикуют гораздо больше, чем местные преподаватели. Кроме того, большинство из них получают только краткосрочные контракты с МИУМ, которые необходимо продлевать, чтобы оставаться в стране даже тем, кто проживает в Малайзии уже тридцать лет. Категории постоянного места жительства для них и их семей не существует. Несмотря на эти сложные условия работы, в 2020 г. МИУМ получил официальное признание – пять звезд (из шести) от Malaysia Research Assessment (MyRA, государственное рейтинговое агентство)<sup>[16]</sup>. Стоит отметить, что в совокупности преподаватели выпускают публикации на английском, малайском и иногда арабском языках.

### (Ограниченная) интернационализация

В дополнение к нынешнему ограниченному количеству зарубежных преподавателей МИУМ, несмотря на то, что в прошлом полагался на набор преподавателей из-за рубежа, в 1980-х гг. университет был членом-наблюдателем Союза американских университетов. Стремясь повысить свою интернационализацию, МИУМ принимает много иностранных студентов, большинство из которых приезжают из Южной Азии, Африки и стран Персидского залива. На входе в Куллийу висит большой баннер, сообщающий, что в рейтинге университетов мира *QS (World University Rankings QS)* по предметам за 2018 г. его преподаватели заняли 31 место по теологии. Попечительский совет МИУМ состоит из малайзийских должностных лиц и ученых, а также представителей различных исламских стран и Японии. МИУМ заботится о хороших отношениях с арабскими странами, вспоминая, как (во время обретения Малайзией независимости от британского колониализма) многие малайские студенты отправились в университет ал-Азхар в Каире и Дамас-

ский университет в Сирии для того, чтобы изучать шариат и арабский язык. Нынешний президент МИУМ Мохд Дауд Бакар получил степень бакалавра шариата в Кувейтском университете и является «звездой шариатских наук» и «послом исламского финансового рынка Малайзии миру»<sup>[17]</sup>, в то время как некоторые выпускники МИУМ являются видными чиновниками или бизнесменами в Малайзии и за ее пределами. Например, генеральный директор Боснийского международного банка Амер Буквич окончил Куллийу в 1996 г.

МИУМ значительно выигрывал от того, что являлся центром не только малайзийских ученых, но и арабских, индийских и пакистанских исследователей, окончивших ал-Азхар и другие важные университеты Европы и Америки. Однако теперь он гораздо менее интернационализован.

В настоящее время различными организациями в МИУМ издается 13 рецензируемых академических и интеллектуальных журналов, но только *Al-Shajarah*, журнал Международного института исламской мысли и цивилизации, индексируется в ISI (Web of Science), и это фактически единственный в стране журнал по социальным наукам, индексируемый ISI. *The Intellectual Discourse*, *The International Medical Journal Malaysia* (IMJM) и *Asiatic: IUM Journal of English Language and Literature* индексируются во многих базах данных, в частности в SCOPUS<sup>[18]</sup>, в то время как дополнительные журналы индексируются или реферируются в различных базах данных, таких как *ал-Мандума* (Саудовская Аравия).

## Учебная программа:

### традиционная в сопоставлении с интегрированной

Для того чтобы оценить, каким образом исламская перспектива была интегрирована в обучение, я собрал планы курсов (программы) на нескольких факультетах, а также систематическую коллекцию по политологии, психологии и медиа-исследованиям. Я также ссылаюсь на исследование, проведенное Мохамедом Асламом Ханифом (Mohamed Aslam Haneef) (2013) касательно факультета экономики. Я уделил внимание четырем категориям, более подробно рассмотренным ниже: учебные пособия (будь то учебник или статьи), указанные в учебных планах; терминология, используемая в описании курса; цели и результаты обучения; и пункты в описании занятий. Что касается

результатов обучения, то часто можно найти предложение, в котором исламская перспектива сравнивается или противопоставляется западной, либо в котором упоминается или подчеркивается исламская перспектива сама по себе. Например, в описании курса «Политическая мысль II» поясняется, что курс «также подчеркивает эпистемологические и идеологические различия между западной и мусульманской политической мыслью» с целью «познакомить студентов с развитием ключевых исламских политических концепций и институтов и их значением в современном контексте».

Стоит отметить, что одним из десяти заявленных результатов обучения по программе МИУМ и ИЗ является то, что они называют «релевантизацией и интеграцией», что означает «способность обеспечить подходы к решению межрелигиозных вопросов, касающихся экстремизма, отклоняющихся от нормы учений, проблем прав человека, а также меж- и внутрирелигиозных конфликтов. Способность интегрировать принципы *усул ад-дин* в изучение философии, исламской мысли, цивилизаций, идеологий и других религий». «Исламские» учебники и учебные пособия университета часто публикуются в издательствах МИИМ или МИУМ или в других местных издательствах. Процесс «интеграции» работает в двух направлениях: придавая исламскую перспективу гуманитарным и социальным наукам и делая исламский *фиqh* и этику более соответствующими современным социальным, политическим и экономическим реалиям («релевантизация»). Бывший декан Куллийа Ибрахим Зейн (2014 г.) ясно дал понять, что в качестве реализации метода интеграции ведется преподавание многих курсов, которые читаются на различных кафедрах, либо в качестве дополнительной образовательной программы университета, либо в рамках основных специализаций, и что, даже если предмет *Мақāсид аш-Шарī'а* и не стоит в программе как обязательный, его концептуализация включена в чтение курса.

Опрошенные привели много примеров относительно релевантизации и интеграции. Один из профессоров политологии показал мне, как он учит своих студентов концептуализировать исламское наследие в соответствии с текущими международными отношениями, напомнив в качестве примера концепцию *дār ал-ислām*, которую он сегодня понимает как норму, а не как систему. Другой, профессор экономики, подчеркнул, что *вақф* является неотъемлемой частью исламской модели микрофинансирования. Как мы увидим ниже, МИУМ действительно оказался лабораторией для разработки таких понятий, как *Мухибah* (под

которым, в общих чертах, понимается дух совместной жизни) и обеспечивает политику, направленную на мультикультурное государственное строительство<sup>[19]</sup>. Ниже приведены четыре категории, относящиеся к исламской перспективе.

#### *Первая категория: традиционное обучение*

Это предметы, не связанные с ИЗ, которые составляют одну треть от общего числа курсов; интеграция ИЗ здесь невозможна из-за технического характера предметов. Примером могут послужить медиа-исследования, где обучение является традиционным на 60%. Как будет показано ниже, психология с 13% традиционного обучения имеет расширенную интеграцию исламской перспективы, в то время как политология находится посередине с 35%. Есть также несколько неожиданных случаев, таких как курс теории, который не имеет отношения к исламской перспективе.

#### *Вторая категория: незначительная интеграция*

Курс будет считаться таковым, когда упоминание исламской перспективы скорее рекомендуется, нежели требуется, и когда это может являться результатом обучения, однако дискуссий на эту тему на занятиях не происходит. Почти треть курсов по психологии и политологии относится к этой категории, что составляет значительный контраст с гораздо меньшим процентом в медиа-исследованиях и экономике.

#### *Третья категория: существенная интеграция*

Курс считается таковым, когда ссылка на исламскую перспективу требуется и когда эта перспектива обнаруживается на большинстве занятий. Чемпионом в этой категории является психология с 44% занятий, имеющих существенную интеграцию, за ней по порядку следуют экономика<sup>[20]</sup>, политология и медиа-исследования. В качестве примера природы этой интеграции в описании курса «Психология обучения» говорится: «актуальность и применение этих перспектив в контексте ислама (например, изучение и заучивание Корана) интегрированы на протяжении всего этого курса», и среди 39 предметов из этой категории часто упоминаются «исламская этика» или

«исламская мораль и манеры». Кроме того, во многих из этих предметов есть пункты в конце описания каждого занятия, которые пробуждают исламскую перспективу одним из двух способов. Во-первых, исламская перспектива может быть представлена путем дихотомизации ее с тем, что часто называют «западными» философиями, теориями, методами, применением и историей дисциплины; например, в стремлении «изучить реакцию мусульман на западные идеи и подходы». В данном случае «исламская перспектива» — это своего рода локальный пример актуальности знаний на каждом занятии. Или же это делается без такого бинарного противопоставления, а с использованием того, что я называю широким внедрением этой перспективы. Примером этого является курс «Современная исламская политическая мысль», целью которого является «обсуждение вклада современных мусульманских ученых и активистов в развитие исламской политической мысли и сравнение идей современных мусульманских ученых и активистов».

#### *Четвертая категория: полностью исламское содержание*

Курс будет считаться таковым, если в его названии присутствует указание на «исламский», например, магистерский курс «Проблемы исламизации в социологии и антропологии» и PhD курс «Исламская социология». Как видно из Таблицы 1 и Рисунка 1 (ниже), в рамках этой четвертой категории есть несколько предметов. В политологии их шесть («Исламские принципы и практика государственного управления», «Ислам в современной Юго-Восточной Азии», «Исламская теория международных отношений», «Ислах/таджид-движения в мусульманском мире», «Современная исламская политическая мысль» и «Исламизация политологии»). Половина предметов по психологии соответствует этой категории («Ислам и психология», «Студенческий семинар по исламскому взгляду на психологию» и «Психология религии»), в то время как в медиаисследованиях их всего два («Основы коммуникации в Коране и Сунне»; «Мусульманская пресса»). В этой четвертой категории некоторые предметы стимулируют студентов быть благочестивыми. Например, в описании предмета «Ислам и психология» объясняется: «Этот курс знакомит студентов с «научным» и исламским изучением человеческого поведения и ментальных процессов, не забывая при этом о роли душ... Курс также научит студентов использовать психологию в качестве

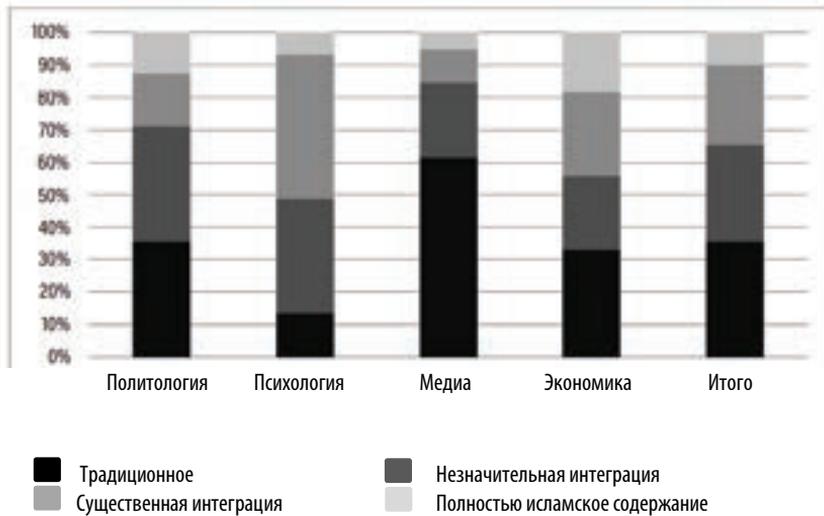
инструмента для повышения их эффективности в выполнении ролей 'абид и халифа Аллаха» (курсив мой).

В качестве примера, показывающего, каким образом студенты сталкиваются с интеграцией знаний, факультет экономики позиционирует себя как предоставляющего степень бакалавра в области исламской экономики, где, помимо интеграции исламской перспективы, студенты получают 18 часов на изучение *фиqhа* и *усул ал-фиqhа* и 12 часов для других исламских курсов. Таким образом, общее количество часов, ориентированных на ислам, составляет 16% от общего количества часов, необходимых (20 часов из 128) для получения этой степени<sup>[21]</sup>. Ханиф и Амин (2013) цитируют внешнего экзаменатора этой программы бакалавриата, который после изучения объема и глубины традиционного обучения (на основе учебных планов и экзаменационных вопросов) оценил ее как достаточную и в равной степени сопоставимую с международными стандартами.

Говоря в общем, список литературы, используемый в учебных программах, относительно старый, причем большинство источников относятся к периоду до 2000 г., и лишь редкие ссылки относятся к работам, изданным за последние пять лет. Некоторые преподаватели также указали, что антологий по исламскому наследию недостаточно, и Абу-Бакер Ибрахим и Абдул Хамид Абу Сулайман в более общем плане отмечали отсутствие надлежащих учебников, несмотря на состязательные усилия МИИМ и МИУМ<sup>[22]</sup>.

**Таблица 1.** Количество курсов в соответствии с категориями ИЗ по выбранным дисциплинам<sup>[23]</sup>

Дисциплина	Политология	Психология	Медиа	Экономика	Итого
Традиционное	17	6	24	9	56
Незначительная интеграция	17	16	9	6	48
Существенная интеграция	8	20	4	7	39
Полностью исламское содержание	6	3	2	5	16
Итого	48	45	39	27	159



**Рисунок 1.** Процент курсов по выбранным дисциплинам в соответствии с категориями ИЗ.

Теперь я рассмотрю два тематических исследования более подробно: факультеты экономики и психологии.

### Экономика: история успеха МИУМ

Факультет экономики предлагает программы обучения, ведущие к получению степени бакалавра, магистра и PhD, где преподается как традиционная, так и исламская экономика. В то время как в магистерской программе четко указано, что факультет «обеспечивает последипломное обучение в области экономики, которое сочетает в себе как традиционные, так и исламские аспекты», в заявлении общей миссии факультета подчеркивается, что для того, чтобы внести свой вклад в усилия по применению Божественного руководства для понимания и направления современной экономики, обучение основывается на исламе<sup>[24]</sup>. Означает ли это, что они хотят широко внедрить в экономику то, что является «исламским»? Одна треть курсов на этом факультете являются традиционными, в то время как остальные либо интегрируют традиционную и исламскую экономику, либо явно ориентированы на ислам, где слово «исламский» используется в 20% названий предметов (например, «Исламская политическая экономия»). Учитывая высокую степень возможности трудоустройства его выпускников по сравнению с

другими факультетами, как показывают результаты исследования<sup>[25]</sup>, это сочетание, кажется, хорошо соответствует форме и стандартам малазийской экономики. Патрисия Слоун-Уайт (Patricia Sloane-White) говорит о «шариатском поколении», которое было задействовано в растущей исламской бюрократии и правовой системе (двойной – гражданской и шариатской), в которую МИУМ внес значительный вклад<sup>[26]</sup>.

Некоторые опрошенные преподаватели продемонстрировали заинтересованность в том, чтобы быть полезными для более широкого, мультикультурного малазийского общества, и я обнаружил, что это также отражается в функционировании более широкого малазийского общества (в Куала-Лумпуре), как показано в следующих трех примерах. Во-первых, в трех исламских банках в Куала-Лумпуре, которые я посетил, я обнаружил самых разных клиентов: не только малайцев-мусульман, но и китайцев-немусульман. Это может указывать на своего рода интеграцию для широкого внедрения экономики в ее исламском характере. Между тем, некоторые из моих собеседников в арабских странах критиковали МИУМ за то, что он подталкивает банковский сектор к тому, чтобы быть минималистичным в отношении ислама (используя, например, тенденцию полагаться на традиционные и, следовательно, антиисламские производные финансовые инструменты). Во-вторых, предоставив Министерству туризма исследования о критериях, необходимых для того, чтобы компания «соответствовала шариату», они поняли, что это оттолкнет многие компании. В итоге они создали новый лейбл – «дружественный шариату», – в соответствии с которым, например, в отеле может быть два ресторана, в одном из которых подают алкоголь, а в другом нет. В-третьих, «Журнал исламской экономики» (осн. 1984 г.) издавался этим факультетом до 1994 г., когда было решено расширить сферу его охвата, сделав его «Международным журналом экономики, менеджмента и бухгалтерского учета» (IJEMA), смешивая традиционную экономику с исламской (и публикуя статьи попеременно, внедряя подходы исламской экономики).

Основываясь на моих полевых исследованиях, можно выделить три отличительные черты экономического факультета МИУМ: во-первых, исламская экономика является частью специализированного факультета экономики и менеджмента. На самом деле, в то время как многие кафедры исламской экономики в мусульманском мире встроены в факультеты *шарīʿa*, есть достаточно свидетельств слабой экономической подготовки их выпускников, включая отсутствие оригинальности и но-

ваторства в проводимых ими исследованиях. Балуфи и Билаас (Baloufi and Bilaas)<sup>[27]</sup> провели превосходные библиометрические исследования, показавшие повторения во многих проведенных исследованиях. Например, мое библиометрическое исследование в саудовских университетах с использованием базы данных *ал-Мандума* показывает, что существует огромная разница между серьезными исследованиями, проведенными в университете Умм ал-Кура в Мекке (где программа исламской экономики является частью дисциплин факультета экономики и менеджмента, как в случае МИУМ), и другими программами, которые там встроены в факультеты шариата.

Некоторые респонденты из МИУМ заявили, что экономическая подготовка в университете не совсем адекватна. Ханиф и Амин (2013) утверждают, что большинство лекторов, читающих курсы исламской экономики, обучены *фиқху* и *шарī'a*, а не конкретно исламской экономике. Они также утверждают, что учебная программа создает впечатление, что исламское банковское дело и финансы такие же или эквивалентны исламской экономике, при этом исламская экономика имеет тенденцию ассоциироваться с правовыми аспектами *фиқха* (и в еще большей степени с судебными решениями *фиқха*, а не с его аксиомами). Некоторые из опрошенных сказали, что университету необходимо разнообразить и расширить «исламское» содержание, включив в него мысль и историю, чтобы он мог обеспечить более «цивилизационное» мировоззрение в программе. Промежуточный отчет о статусе учителей в области исламской экономики показывает, что большинство из них имеют шариатское образование, и этот дисбаланс между учеными, получившими образование по западным стандартам, и шариатскими учеными может быть контрпродуктивным для достижения интеграции учебных программ с современными дисциплинами<sup>[28]</sup>. Другие утверждают, что ограничение *шарī'a* только правовыми вопросами является редукционистским подходом, который может не сработать при взаимодействии с социальными науками, такими как экономика, которая фокусируется на принятии решений. Этот вопрос также был поднят Мустафой Омаром Мохаммедом, который указывает, что экономический факультет МИУМ страдает от дуализма: когда тем, кто получил образование на Западе, не хватает «знания истины», а тем, кто имеет шариатское образование, не хватает современных методологических инструментов, необходимых для извлечения концепций и принципов из первоисточников и для эффективного проведения эмпирических исследований (*вад'и*)<sup>[29]</sup>.

Несмотря на всю эту справедливую критику, МИУМ остается подходящим местом для двойной подготовки. Многие преподаватели МИУМ действительно окончили в качестве дополнительного образования одну из программ Отделения Богооткровенных знаний. Один из опрошенных из этого отделения, желавший высказать свое мнение по экономическим вопросам, упомянул, что он прослушал некоторые курсы экономического факультета, что, по его словам, позволило ему составить обоснованное религиозное мнение по этим вопросам. Он показал мне исследование, которое он провел по биткойнам и криптовалютам, которое было первым исследованием, посвященным тому, насколько эти валюты соответствуют исламской мысли. Эта гибкость в посещении шариатского и других факультетов и смешение преподавателей является уникальной чертой МИУМ.

Во-вторых, МИУМ становится важным центром для преодоления разрыва между теорией и практикой исламской экономики. Их *База данных по исламской экономике* только в университетской библиотеке содержит около 5000 публикаций по исламской экономике и финансам с 1994 по 2005 гг.<sup>[30]</sup>, что делает ее важным ресурсом. Это приводит к замечательным исследованиям по исламской экономике, опубликованным многими преподавателями, такими как Мухаммад Умер Чапра, Анас Зарка, Монзер Кахф, Мухаммад Наджтуллах Сиддики, Аббас Мирахор, Мухаммад Акрам Хан и Мабид Али ал-Джархи, а также Масудул Алам Чоудхури, который был просто приглашенным профессором в течение одного года. Просто чтобы привести один пример серьезного исследования, которое здесь проводится, Мохд Махйуди Бин Мохд Йусоп, молодой преподаватель, также работающий на факультете экономики, настаивает на важности приближения исламской экономической науки к тому, как функционирует современная экономика. По его мнению, и *homo economicus*, и *homo islamicus* должны быть отвергнуты всеми учеными-экономистами. Вместо этого он предлагает свежую альтернативную концепцию под названием «универсальный человек»<sup>[31]</sup>, объясняя, что «фундаментальная проблема не лежит ни в философском основании исламской экономики, ни в ее парадигме. Наоборот, она лежит в основе микроосновы исламской экономики; то есть концепции экономического человека»<sup>[32]</sup>. Эта позиция действительно соответствует широкому внедрению исламской экономики.

В-третьих, помимо эпистемологии, чем больше изучаются вопросы микроэкономики, тем больше возникает сложно-

стей, требующих эмпирической работы. В связи с этим работа многих преподавателей МИУМ выходит за рамки эпистемологических дебатов об исламском банкинге, охватывая различные области социально-экономической жизни, включая исламское микрофинансирование, шариатский скрининг акций, который способствует ответственному потреблению и производству и поддерживает действия по борьбе с изменением климата, *закāt* (налог на богатство), *садақа* (благотворительность), *қард ҳасан* (беспроцентные ссуды), *вақф* (пожертвования), *микротакāфул* (взаимное страхование), бедность, голод, благополучие, а также устойчивость сообществ в условиях «неэффективной» исламской экономики.

Опрошенные с гордостью упомянули о влиянии Фолькера Нинхауса (Volker Nienhaus), известного немецкого экономиста, выступающего за исламскую экономику как этическую экономическую науку (в то же время предоставляя убедительную критику многих ее аспектов)<sup>[33]</sup>. Некоторые преподаватели очень серьезно относятся к недостаткам исламской экономики, подвергая убедительной критике исламские финансовые секторы, которые не смогли развиваться в таких экономических областях, как сельское хозяйство и производство, и заполнить пробелы в экономике благосостояния. Еще одна важная критика исходит от Патрисии Слоан-Уайт, которая долгое время изучала исламскую экономику в Малайзии. Хотя сначала она восхваляет институт заката, она утверждает, что, отдавая предпочтение самой корпорации как решению социального и экономического развития, Исламская корпоративная социальная ответственность (Islamic Corporate Social Responsibility) оказывает влияние на социальную политику государства. Это, по ее мнению, создает «версию ислама, которая становится все более консервативной, финансово и фискально мощной и привержена социальному контролю над общественной и частной жизнью мусульман и немусульман»<sup>[34]</sup>.

Наконец, ожидается, что МИУМ преуспеет в области исламской экономики. Действительно, нынешний президент университета является выдающимся ученым в области исламских финансов. Его первая книга «Шариатские умы в исламских финансах: правдивая история шариатского ученого» (*Shariah Minds in Islamic Finance: An Inside Story of a Shariah Scholar*) получила награду Global Islamic Finance Award (GIFA) в номинации «Книга 2016 года по исламским финансам».

## Психология: интегрируя душу

В то время как некоторые утверждают, что психология имеет дисциплинарную тенденцию пренебрегать душой (*рӯҳ*), превращая человека в не что иное, как его физическое тело, эмоции, мысли и поведение, МИУМ постоянно учит своих студентов включать душу и признавать роль религии и духовности в клинической практике. Этот фокус соответствует росту исследований в целом за последние несколько десятилетий, что свидетельствует о значительном увеличении интереса к успешной интеграции духовности и религии в клиническую практику<sup>[35]</sup>. Один из опрошенных напомнил нам о наследии покойного Малика Бадри, бывшего суданского профессора Куллийа и отца исламской психологии, а также президента Международной ассоциации мусульманских психологов. Бадри определяет повестку в отношении ИЗ в психологии:

Мы не хотим исламизировать психофизику или физиологию зрения и слуха или анатомию глаза и уха. Нам также не нужно исламизировать исследования о роли нейромедиатора мозга серотонина в нашем поведении во сне и в настройке наших биологических часов, о роли гормона норадреналина в установлении уровня нашей энергии, ни о влиянии кофеина, алкоголя или героина на нервную систему человека. Нам не нужно развивать нашу собственную исламскую статистическую психологию или вести этическую борьбу против нейтральных теорий обучения. Такие области являются «ничьей землей» между психологией и другими точными науками. Но [мы делаем это], когда подходим к таким областям, как теории личности, психопатология, вся область гуманистической психологии и ее опора на экзистенциальную философию, психоанализ и большинство школ психотерапии и культурной психологии<sup>[36]</sup>.

Другой собеседник упомянул о важности Карла Юнга в противовес фрейдистскому психоанализу, признав юнгианское понятие коллективного сознания, которое содержит все духовное наследие эволюции человечества, заново рожденное в структуре мозга индивидуума. Одним из используемых учебников яв-

ляется «Психология с исламской перспективы: руководство по преподаванию и обучению»<sup>[37]</sup>. В своей совместной главе «Мотивация и эмоция» преподаватели МИУМ Мохамад Заки Самсуддин и Ализи Алиас (Mohamad Zaki Samsuddin, Alizi Alias) приводят примеры влияния ИЗ и того, как, по их мнению, это влияет на психологию. По их мнению, аргумент Фрейда о том, что личность человека в значительной степени определяется тем, что он переживает в первые пять лет своей жизни, не согласуется с точкой зрения ислама, который придерживается более гуманистического подхода, рассматривающего согласованность человеческой природы (склонной к добру и самосовершенствованию) от рождения до смерти<sup>[38]</sup>. Однако свободная воля человека не безгранична, и мусульманин должен соблюдать шариат, который направляет сознание как на его личность на индивидуальном уровне, так и на коллективном – в рамках семьи и сообщества<sup>[39]</sup>.

Наконец, когнитивный подход в психологии фокусируется на индивидуальных различиях в мыслительных процессах, которые включают в себя то, как люди воспринимают и оценивают информацию и как они используют свои интерпретации и оценки этой информации для решения проблем и принятия решений. Теория социально-когнитивного обучения, в частности, считается наиболее всеобъемлющей теорией личности из-за баланса между биологическими факторами и факторами окружающей среды. Однако, согласно Самсуддину и Алиасу, в исламе нельзя начать понимать человеческую природу без установления веры (*имāн*) как сдерживающей переменной и без понимания существования *фитры* как лежащего в основе базового состояния бытия. Тем не менее, в отличие от западной точки зрения, инстинкт не является негибким, поскольку мусульмане верят, что душа и вера регулируют отношения между инстинктом и поведением<sup>[40]</sup>.

## Исследования и диссертации преподавателей: различия поколений

В МИУМ исследования, проводимые преподавателями, преподаваемая учебная программа и защищенные магистерские и PhD диссертации очень тесно связаны. Многие исследователи, с которыми я беседовал, подчеркивали, что откровение и разум стремятся к одной и той же цели: поиску истины, но там, где

они противоречат друг другу, предпочтение будет отдаваться Богооткровенному знанию. Другой утверждал, что *иджтихād* может быть посредником между Откровением и разумом. Когда я спросил, как определяется Откровение, я поднял вопрос о существовании *иджтихāда*, где Откровение сводится к незыблемым столпам (*савāбит*) веры, оставляя достаточно места для инноваций. Еще один поднятый вопрос касается приверженности цели научных исследований служению обществу. Один пример привела Хаслина Ибрахим (Haslina Ibrahim), которая внесла свой вклад в концептуализацию ценности *Мухибат*<sup>[41]</sup> в Малайзии и того, как она должна направлять религиозные общины в подходе к разнообразию. Ее вклад заключается в том, чтобы изложить семь отличительных принципов этой концепции: диалог, родство, гармония, искренность, взаимное доверие, целостность и уважение. Еще одна тема, выходящая за пределы Малайзии, — религиозный плюрализм. Я нашел две книги, опубликованные издательством МИУМ, а другие — Институтом исламских стратегических исследований Малайзии (ISSI). Первая — это работа Аниса Малика Тахи (Anis Malik Taħa)<sup>[42]</sup>, который тщательно изучал возникновение концепции религиозного плюрализма. Для него, исторически характерная в своем западном контексте, теперь она служит немногим большему, чем признанию уважения к различиям между религиями и большей терпимости. Вторая также была опубликована Хаслиной Ибрахим (2016). Хотя оба ученых являются преподавателями кафедры Усул ад-дин и сравнительного религиоведения Куллиййа, работа Ибрахим носит более строгий академический характер и включает в себя обширный обзор литературы по этой теме из западной философии и религиоведения, а также исследований, проведенных в Южной Азии. Ибрахим также намного моложе Тахи, что может подтвердить мою гипотезу о вопросе поколения (см. ниже) и его новой направленности в отношении ИЗ.

### Магистерские и докторские диссертации

В период с 1991 по 2013 г. в МИУМ было защищено 3192 диссертации на различных *куллиййа* (факультетах) (из них 47% (1501 диссертация) были подготовлены на факультете Куллиййа исламского Богооткровенного знания и гуманитарных наук), что дает представление о неуклонном развитии интеллектуальных и академических достижений выпускников уни-

верситета. Примерно четверть диссертаций Куллийа представлены на арабском языке, а остальные – на английском<sup>[43]</sup>. Мохамед Эл-Тахир Эл-Месави справедливо отмечает, что, хотя в целом пишется большое количество диссертаций, лишь немногие из них были опубликованы местными или международными издательствами. Большинство из них заморожены в физических и электронных хранилищах университета. При анализе 35 PhD диссертаций, представленных в МИУМ, соответствующей выборке из Куллийа и Отдела образования, а также с учетом дат защиты и разнообразия тем, выявляются определенные различия в подходах. Кажется, что у нового поколения есть новаторские методы для интеграции знаний. В 1980-х и 1990-х гг. многие диссертации стремились заложить фундамент для парадигмы ИЗ<sup>[44]</sup>, но сейчас эта тенденция завершилась. Студенты последнего времени заинтересованы в применении этой парадигмы, изучая темы, ориентированные на реформы<sup>[45]</sup>, и исследуя практические темы<sup>[46]</sup>. Другие, особенно в Отделе образования, устанавливают четкую бинарность между тем, что является исламским (*фитра*) и западным<sup>[47]</sup>.

Большинство из этих недавних диссертаций можно считать важными для широкого внедрения исламской перспективы. Примечательно, что в их обзорах литературы учитывается местное и международное производство знаний, но при этом удается избежать применения дихотомических теорий. Например, широко используется Ибн Халдун (хотя иногда больше в качестве фигуры речи, а не по необходимости). Действительно, большинство современных исследований, проводимых в арабском и исламском мире, носят скорее эмпирический, нежели теоретический характер. Другой аспект связан со всесторонним учетом в исследовании религиозных явлений, в том числе рассмотрением того, что является этическим, духовным и ритуальным как важных факторов в нашем понимании человеческого поведения и социальных отношений. Этот подход не отрицает материального анализа истории, но добавляет новые измерения. Сравнивая две диссертации, представленные в МИУМ и во Франции, например, можно заметить, что, хотя у них может быть общая тема (этнография женщин, страдающих раком, в Малайзии и Тунисе соответственно), первая иллюстрирует случаи, когда рецитация Корана помогает облегчить боль, в то время как другая не видит подобных практик вообще. В области религиоведения в МИУМ редко можно встретить студентов, готовящих к печати старые произведения (*тахкйк*). Скорее, они стремятся показать большую заинтересованность

современными проблемами. Это противоположная тенденция к тому, что наблюдается на факультетах шарията во многих арабских странах.

Хотя существуют проблемы в процессе интеграции исламских знаний и Откровения с социальными науками, противоречия, дилеммы и парадоксы, возникающие в результате этой практики, усугубляются, когда ИЗ в таких областях, как исламское право и юриспруденция, не принимает во внимание инновации в соответствии с высокими целями ислама (*иджтихād* и *мақāсид аш-шарī‘а*).

## Дискуссия

В свете более широкого описания и анализа МИУМ как учебного заведения, его учебных планов и знаний, воспроизводимых преподавателями и студентами, я далее остановлюсь на трех моментах: масштаб, которого МИУМ удалось достичь в обучении профессионально подготовленных выпускников в сопоставлении с выпускниками, ориентированными на ислам; уровень успеха, который имело широкое внедрение ИЗ при использовании *Мақāсид*-подхода; и, наконец, как реализация парадигмы ИЗ может препятствовать плюрализму.

**Выпускники: профессионально подготовленные  
в сопоставлении с ориентированными на ислам**

МИУМ обещает выпускать профессионально подготовленных и ориентированных на ислам выпускников. Что касается последнего, здесь все предельно ясно. В главном кампусе МИУМ возвышается прекрасная мечеть Султан Хаджи Ахмад Шах, а гармоничное перемещение студентов, преподавателей и сотрудников между аудиториями и мечетью было очевидным. Существует тесное сотрудничество между проповедниками пятничных проповедей и ориентированными на деятельность исследованиями, проводимыми некоторыми преподавателями. Когда Ийад Эйд, профессор социологии МИУМ, попросил распространить некоторую информацию о своем проекте по донорству крови в ходе пятничной проповеди, проповедник попросил прочитать пятничную проповедь его самого, на что Эйд согласился. Проповедник не спрашивал его о его религиозном

образовании и не требовал от него бороды, но в целом был уверен, что преподаватель социальных наук сможет провести поведение.

Напротив, когда дело доходит до «профессиональной» подготовки, МИУМ должен прилагать больше усилий, чтобы сбалансировать локальную актуальность преподавания и исследований и их интернационализацию. Интернационализация необходима не только из-за природы глобализации, но и потому, что МИУМ продвигает эпистемологические обоснования, которые должны быть снабжены мероприятиями по проверке реальности как на местном, так и на глобальном уровне. Взаимосвязь ценности и факта требует как локальной актуальности, так и интернационализации, и, хотя учебные программы МИУМ стирают демаркационную линию между позитивным и нормативным социальным научным исследованием в некотором отношении безобидно, между идеальным исламским обществом и нынешним мусульманским (или человеческим) поведением также существует большой разрыв. Ханиф правильно говорит об исламской экономике, что «сравнение «экономических учений» Корана, Сунны или даже трудов мусульманских ученых XII–XV вв. с учениями современных экономистов иногда похоже на сравнение «общих принципов» с подробными инструкциями по эксплуатации»<sup>[48]</sup>. Другими словами, самая большая проблема для исследований в МИУМ состоит в том, чтобы преобразовать метарелигиозный принцип из его философской перспективы в более осуществимую схему практического интеллектуального взаимодействия. Процесс этот требует мудрости.

### Успешное внедрение ИЗ с умеренными последствиями в рамках *мақъсид*-подхода

Отцы-основатели МИУМ стремились сделать этот университет лабораторией по ИЗ и проложить путь для этой парадигмы, в то время как новое поколение в своем использовании *мақъсид аш-шарй'а* для *иджтихāда* преуспевает в том, чтобы сделать это направление основным. *Мақъсид*-подход имеет две особенности: во-первых, вместо того чтобы ограничиваться религией, он постулируется на универсальности этики и взаимосвязи ценностей и человеческих существ<sup>[49]</sup>; и, во-вторых, он учитывает сложную структуру ценностей, целей и средств и пытается сбалансировать то, как мы смотрим на потребности, права и обя-

занности человека (например, уравнивание моральной свободы действий и социальной ответственности)<sup>[50]</sup>. Однако каким бы выгодным этот подход ни казался, он не всегда хорошо реализуется. Университет достаточно либерален, чтобы принимать различные исламские течения внутри, тем не менее обсуждение социальных и гуманитарных наук, когда речь идет о *мақāсид аш-шарī‘а*, оказывается сложным при столкновении с некоторыми классическими постановлениями *шарī‘а* (в пользу понимания духа ислама и его этики, т. е. релевантизация). Эту проблему можно увидеть в гендерных вопросах, например: в то время как МИУМ является лабораторией по инновациям, подталкивающей малайзийское общество к более уважительному отношению к универсальным правам человека<sup>[51]</sup>, иногда он также не достигает своей собственной цели<sup>[52]</sup>.

Необходимость в новом *мақāсид*-подходе к *иджтихāду* по существу основана на творческом синтезе социальных наук и богооткровенного знания. Некоторые опрошенные утверждали, что нет надлежащего обучения, кроме традиционного применения *қийāса* (аналогии), который можно использовать только в том случае, когда изучаемое явление имеет сходную *‘илла* (причину или основание) как в старых, так и в новых случаях. Этот подход отличается от подхода имама Шāтибī (1320–1388), который предпочитал смотреть на *‘илла* с точки зрения его макроподлинного контекста, относящегося к целям, мудрости и смыслу *шарī‘а*. Тем не менее МИУМ предпринял некоторые усилия, чтобы облегчить создание методологически творческих синтезов. Например, студентам с научным образованием предлагается выбрать междисциплинарную программу халал менеджмента, сочетающую предметы халал наук (Институт халал наук) и предметы менеджмента (факультет экономики и менеджмента). Другие используют понятие культуры для определения наилучшего стиля призыва к религии (*да‘ва*)<sup>[53]</sup>. В то время как МИУМ стремится поддерживать актуальность своей учебной программы, ему было бы полезно рассмотреть курсы по таким широким современным проблемам, как изменение климата или неравенство в уровне благосостояния. Эти вопросы актуальны не только для экономической программы, но и для всех основных специализаций Куллиййа, тем более что одной из основных ее задач является ИЗ. И этот акцент на интеграции, который очень важен для *мақāсид*-подхода, следует рассматривать более широко – упущение, замеченное бывшим деканом педагогического факультета МИУМ Роснани Хашимом:

Иногда учебная программа не сбалансирована и в ней отсутствует интеграция между теоретическими знаниями и практическими знаниями, этой жизнью и загробной жизнью, сакральным и профанным, вечным и приобретенным. Студенты не в состоянии увидеть, как эти науки могут быть применены к другим сферам жизни. Классификация знаний на *'илм наклӣ* и *'илм 'ақлӣ*, основанная на их источниках, не способствовала этой интеграции. Точно так же разделение знаний по приоритету и долгу на *фард 'айн* и *фард кифāйа*, хотя и с добрыми намерениями, также работает против единства знания. [...] Если наши студенты не восполнят пробелы по собственной инициативе, у них не будет эстетического воображения и вкуса, не будет способности к философскому и научному анализу, не будет понимания культуры. Многие мусульманские ученые и суфии сформулировали взаимосвязь искусства и эстетики с совершенствованием человеческой души. Например, студенты МИУМ уже сталкивались с курсами «Изучением Корана I и II», «Введение в Фикх», «Введение в Усул ал-Фикх», «Науки Корана», «Науки Хадисов», «Фикх ас-Сира», «Исламская 'акида», «Исламская этика» и «Обзор исламской истории и цивилизации». Слишком много повторений притупляет ум и вызывает скуку, вместо того, чтобы мотивировать учащихся заниматься самыми интересными исследованиями<sup>[54]</sup>.

### ИЗ как парадигма в сопоставлении с плюрализмом

ИЗ как парадигма видится полезной для объединения или интеграции ценности с фактом, но делать это нужно осторожно. Некоторые исламские ученые, такие как Тарик Рамадан, отвергают обозначение «исламизация человеческих знаний» и категоризацию научных областей на являющиеся «исламскими» или нет. Для Рамадана исламское — это «этика, нормы и цели», а не сами области<sup>[55]</sup>. Таким образом, сменив лейбл социальных наук с «исламского» на «основанный на исламской этике», можно открыть путь для новой парадигмы плюрализма. Эта новая парадигма требует представления, искреннего слушания и вовлечения различных школ мысли, а также интеллектуаль-

ного приветствия различных (и часто противоположных) точек зрения, прежде чем занять свою позицию, основанную на исламской этике. Такой подход может эффективно подтолкнуть МИУМ к усовершенствованию его интернационализации, что позволит ему стать более актуальным не только для Малайзии и исламского мира (*уммы*), но и для человечества в глобальном масштабе. Эта прекрасная *тавхиди* эпистемология нуждается в создании микроосновы, что может быть достигнуто только путем проведения обоснованных исследований, которые позволяют исламской культуре эффективно заниматься современными проблемами, а не только историческими. Некоторые из опрошенных мной студентов хотели бы иметь лучшую микрооснову. Юнг Дитрих, который более пятнадцати лет вел несколько семинаров на факультете политологии МИУМ, утверждает, что его преподавание почти не отличалось от преподавания в других университетах мира. Он добавил: «Некоторые — но лишь немногие — студенты спрашивали меня о том, как теперь поместить эту социальную науку в исламский контекст. Но эти дискуссии не заходили очень далеко, и мое понимание «западной социальной науки» находило гораздо больший отклик среди студентов».

В отличие от реализации данной исламской «парадигмы», плюрализм обеспечивает более благоприятную среду для сотрудничества. Почему сотрудничество важно? Как объясняет Ниенхаус:

Если в какой-то момент возникают сомнения в нормативном аргументе о приемлемости последствий определенного понимания Божественного руководства (например, из-за противоречий с другими моральными правилами), может потребоваться пересмотр понимания и новая интерпретация соответствующего Божественного руководства. Светские экономисты могли бы способствовать раскрытию последствий, но не (ре)интерпретации религиозных текстов. Это входит в компетенцию исламских экономистов и шариатских ученых<sup>[56]</sup>.

Принципиальная макрооснова о том, что все люди равны (пусть даже в исламских терминах), нуждается в теоретической микрооснове того, как справляться с перераспределением доходов и богатства, программами социального обеспечения и здравоохранения, а также экологической ответственностью пе-

ред будущими поколениями. Эти вопросы могут быть расширены за счет рассмотрения широкого спектра подходов.

МИУМ выиграет от рассмотрения Откровения и традиционного знания в качестве источников вдохновения для разработки новых теорий, которые затем могут быть проверены методами, признанными специализированными коллегами, путем плодотворных научных дискуссий и взаимодействия. Исследователи и ученые должны рассматривать последствия эпистемологического утверждения об уникальном источнике знаний с такой точки зрения, которая не отпугнет потенциальных партнеров по диалогу. Малик Бадри когда-то красноречиво сформулировал, что нужно понимать происхождение любой области и основные предпосылки, лежащие в основе ее различных точек зрения, чтобы не быть втянутым в «нору ящерицы». Противоречия между учебными программами в исламском и западном видении существуют, но, работая одновременно с обоими видениями, можно будет лучше подготовиться к устранению или работе с теми вещами, которые противоречат исламским основам (*ас-савāбит*). Франкфуртская школа, марксизм и радикальные философы, экологи, конвивиалисты<sup>[57]</sup> и социологи антиутилитаристы<sup>[58]</sup> — все они имеют важную критику, которая может оказаться полезной для сторонников ИЗ. Без мобилизации всех альтернативных взглядов и налаживания диалога между ними нет альтернативы социальным, экономическим и политическим болезням поздней современности. Как утверждает исламский экономист Айман Реда (Ayman Reda): «Я пытался найти через исламские писания, тексты философов и юриспруденцию исламский взгляд на рынки, и я обнаружил много общего с христианскими взглядами на то, как должны работать рынки, как фирмы должны вести себя на рынках и как должны вести себя на рынках люди»<sup>[59]</sup>.

## Заключение

МИУМ резюмирует свою миссию с помощью четырех концепций: «интеграция, исламизация, интернационализация и всестороннее совершенство»<sup>[60]</sup>. Рассматривая теоретические модели и практическое применение МИУМ с «критической симпатией», как обсуждалось в предыдущем разделе, я обнаружил, что некоторые из этих аспектов были достаточно хорошо развиты, в то время как другие являлись гораздо более трудной задачей.

Оценки будущего прогресса МИУМ должны включать акцент на то, как он продвигает свое образование в области гуманитарных наук, и это видение дорого для некоторых ученых в самом МИУМ<sup>[61]</sup>. Определения или критерии должны включать предоставление разностороннего или целостно-мировоззренческого образования, которое воспитывает людей, которые способны эффективно мыслить и писать; которые критически оценивают способы получения знаний и понимания Вселенной, общества, друг друга и самих себя; которые знакомы с другими культурами и другими временами; которые обладают пониманием и опытом в отношении морально-этических проблем; и которые обрели некоторую глубину знаний. Такое стремление также настаивает на том, чтобы обучение проводилось в духе свободного исследования, предпринимаемого без заботы об актуальности или профессиональной полезности. Положение МИУМ может быть улучшено не только за счет расширения границ традиционных эпистемологических терминов, но и за счет улучшения условий работы его преподавателей и расширения общей академической свободы (серьезная проблема, как правило, во многих авторитарных мусульманских государствах). Плюрализм возникает в демократических системах со свободными средствами массовой информации, которые важны для создания здоровых, привлекательных и взаимовыгодных отношений между обществом и академическими кругами.

## Примечания

- [1] Я хотел бы поблагодарить профессоров Ибрахима Зейна из Университета им. Хамада ибн Халифа в Катаре, Мохамеда Эл-Тахира Эл-Месави и Ийада Эйда из Куллийа исламского Богооткровенного знания и гуманитарных наук (KIRKHS) МИУМ за всю помощь, оказанную для облегчения моей полевой работы, и за комментарии к первоначальной версии этой статьи. Я выражаю благодарность всем тем, кто уделил мне время, чтобы взять у них интервью, а также Юнгу Дитриху, руководителю Центра современных ближневосточных исследований Университета Южной Дании, который много лет преподавал в МИУМ, за его комментарии к первоначальному варианту этой статьи.
- [2] Это школа мысли, которая установила *иджитихād* (обновление), обращая внимание на высшие цели или смыслы, стоящие за исламскими постановлениями.
- [3] Полную историю этого университета см. Ibrahim Zein and Hazizan Noon, “Relevantisation and Islamisation: The Experience of the Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences”, в IUM: The Premier Global Islamic University (Kuala Lumpur: IUM Press, 2013), 171–79; Ibrahim Muhammad Zain, “Issues of Teaching Islam at the International Islamic University of Malaysia: Practical Reflections and Recommendations in Curriculum Reform for Islamic Sciences and Humanities”, в *Towards the Reconstruction of Islamic Studies*, ed. Radwan al-Sayed, Sari Hanafi, and Bilal Orfali (Beirut: Arab Scientific Publishers, 2019), 315–74.
- [4] Например, Международный исламский университет в Исламабаде (Пакистан) (1980 г.) или Исламский университет имама Мохаммада ибн Сауда в Эр-Рияде (Саудовская Аравия) (1974 г.). Однако, они не используют определение “ИЗ”.
- [5] Rosnani Hashim, “Higher Education Curriculum Development for Islamization of Knowledge”, в *Islamic Economics Education in Southeast Asian Universities*, ed. Mohd Nizam Barom et al. (Kuala Lumpur: IPT & IUM, 2013), 52.
- [6] Ibid.
- [7] Подробный анализ влияния Фаруки за 25 лет см. Al-Sayyed Omar, *Evaluating the Methodology of Islamization of Knowledge in a Quarter of a Century* (Khartoum: Knowledge Rooting Administration – Ministry of Higher Education and Scientific Research, 2016).
- [8] Подробный анализ этого Куллийа см. Abu-Baker Mohamad Ahmad Mohamad Ibrahim, *The Knowledge Integration and Its Applicability in the University Curricula* (Virginia, USA: IPT, 2007).
- [9] МИУМ был первым, кто учредил официальную годовую программу обучения и сертификации судей шариатских судов в 1986 г. Tamir Moustafa, *Constituting Religion: Islam, Liberal Rights, and the Malaysian State* (New York: Cambridge University Press, 2018).
- [10] Начиная с 2003 г. Юридическая школа Ахмада Ибрахима при МИУМ начала организовывать раз в два года конференции на тему «Гармонизация гражданского права и шариата» (ibid.).
- [11] Wiebke Keim, “Islamization of Knowledge: Symptom of the Failed Internationalization of the Social Sciences?” *Méthod(e)s: African Review of Social Sciences Methodology* 2, no. 1-2 (July 2, 2016): 127–54.
- [12] Ibrahim, *The Knowledge Integration and Its Applicability*.

- [13] Каждый семестр насчитывает десять занятий халака, проводимых координаторами, назначаемыми МИУМ обычно из числа аспирантов. См. Nik Md Saiful Azizi Nik Abdullah, Hanafi Dollah, and Awang Abdul Muizz Awang Marusin, "The Implementation of Usrah in the International Islamic University Malaysia and Its Contributions to Holistic Student Development" (6th International Prophetic Heritage Conference (SWAN) 2018, Nilai, Negeri Sembilan: Penerbit USIM, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM), 2018), 64–75.
- [14] Усра означает семья; она имеет форму кружка взаимного обучения и пришла из традиции «Братьев-мусульман», однако в случае МИУМ не имеет отношения к «Братьям».
- [15] Zain, "Issues of Teaching Islam at the International Islamic University of Malaysia". Для более критической оценки условий работы МИУМ см. Louay Safi, *Options: My Journey Through the Whirlwinds of East and West* (Beirut: Dar Al-Fikr, 2018), глава 3.
- [16] <http://www.iium.edu.my/news/iium-receives-5-star-recognition-of-malaysia-research-assessment-myra-2020> и <https://the-european.eu/story-12028/empowering-islamic-with-knowledge.html>.
- [17] Patricia Sloane-White, *Corporate Islam: Sharia and the Modern Workplace* (New York: Cambridge University Press, 2017), 43.
- [18] Mohamed El-Tahir El-Mesawi, "Promoting Islam through Research and Publications: Theses and Journals", в *IUM: The premier Global Islamic University*, ed. Zaleha Kamaruddin and A. Rashid Moten (Kuala Lumpur: IUM Press, 2013), 139–152.
- [19] См., например, Rosnani Hashim, "Intellectualism in Higher Islamic Traditional Studies: Implications for the Curriculum", *American Journal of Islamic Social Sciences* 24, no. 3 (2007).
- [20] Ханиф (Haneef) использует пять категорий для классификации курсов, а не четыре. Я объединил «умеренную интеграцию» и «сравнительное содержание традиционной и исламской перспектив» в одну категорию (существенная интеграция).
- [21] Mohamed Aslam Haneef, "Teaching of Economics at IUM: The Challenges of Integration and Islamization", в *Islamic Economics Education in Southeast Asian Universities*, ed. Mohd Nizam Barom et al. (Kuala Lumpur: ИТ & ИУМ, 2013), 95.
- [22] См. Ibrahim, *The Knowledge Integration and Its Applicability* и Abdul Hamid Abu Sulayman, "An Islamic University and Activating Higher Education between Theory and Practice: The International Islamic University Is a Model", *Journal of Islamization of Knowledge*, no. 26 (2008).
- [23] Эти курсы преподаются на бакалавриате, кроме политологии, где упомянутые курсы предназначены для магистрантов и бакалавров.
- [24] Он «стремится развить у студентов способность критически мыслить, опираясь на прочные основы ислама, чтобы внести свой вклад в усилия по применению Божественного руководства для понимания и направления современной экономической деятельности».
- [25] IUM Alumni Tracer Study, Alumni and Career Services Division, 2012.
- [26] Sloane-White, *Corporate Islam*, 38.
- [27] Ахмед Белвафи и Абдел Раззак Белаббас (Ahmed Belwafi, Abdel Razzaq Belabbas). «Производство знаний исследователями исламской экономики в условиях мирового финансового кризиса: аналитическое исследование» (Международная научная конференция: Мировой финансово-экономический кризис с точки зрения исламской экономики, Амман, 2010) (на арабском языке).

- [28] Mustafa Omar Mohammed, “Integrating Al-Turath al-Islami to Modern University Curriculum: Issues and the Need for a Benchmark”, в *Islamic Economics Education in Southeast Asian Universities*, ed. Mohd Nizam Barom et al. (Kuala Lumpur: IPT & IIUM, 2013), 74–89.
- [29] Ibid.
- [30] Mohd Mahyudi, “Rethinking the Concept of Economic Man and Its Relevance to the Future of Islamic Economics”, *Intellectual Discourse* 24, no. 1 (2016): 111–32.
- [31] Mohd Mahyudi and Enizahura Abdul Aziz, “Method and Substance of Islamic Economics Revisited”, *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics* 31, no. 1 (2018): 33–50.
- [32] Mahyudi, “Rethinking the Concept of Economic Man”.
- [33] Volker Nienhaus, “The Reform Agenda of Mainstream Economics: Importance, Relevance, and Obstacles for Islamic Economics”, *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics* 2, no. 32 (2019): 89–97.
- [34] Sloane-White, *Corporate Islam*, 192.
- [35] Amber Haque et al., “Integrating Islamic Traditions in Modern Psychology: Research Trends in Last Ten Years”, *Journal of Muslim Mental Health* 10, no. 1 (2016). На самом деле духовность стала обычным направлением психологических исследований. Например, Американская психологическая ассоциация издает два журнала: «Духовность в клинической практике» (с 2014) и «Психология религии и духовности». Журналы других издателей включают «Журнал мусульманского ментального здоровья» и, в области социальной работы, «Журнал религии и духовности в социальной работе».
- [36] Malik Badri, “The Islamisation of Psychology: Its ‘Why’, Its ‘What’, Its ‘How’ and Its ‘Who’”, в *Psychology from an Islamic Perspective: A Guide to Teaching and Learning*, ed. Notaini M. Noor (IIUM Press, 2009), 24.
- [37] Под ред. Noraini M. Noor (Kuala Lumpur: IIUM Press, 2009).
- [38] Mohamad Zaki Samsuddin and Alizi Alias, “Motivation and Emotion”, в *Psychology from an Islamic Perspective*, 102.
- [39] Samsuddin and Alias, “Motivation and Emotion”.
- [40] Ibid.
- [41] Haslina Ibrahim, Mariam Adawiah Dzulkifli, Rohaiza Rokis, and Wan Nurhasniah Wan Husin, “Muhibah and Religious Pluralism: Maintaining Religious Harmony in Malaysia”, в *Religion, Culture, Society: Readings in the Humanities and Revealed Knowledge* (Kuala Lumpur: Silverfish Books, 2017), 112–138.
- [42] Anis Malik Taha, *Religious Pluralism: An Islamic View* (Kuala Lumpur: IIUM Press, 2005).
- [43] El-Mesawi, “Promoting Islam through Research and Publications”.
- [44] Например, Hayatullah Laluddin, “The Concept of Maslahah with Special Reference to Imam al-Ghazali: A Study of its Relevance to Islamization of Knowledge” (1998); Mron Rossidy, “An Analysis of al-Attas’ and al-Faruqi’s Conceptions of Islamization of Knowledge: Implications for Muslim Education” (1998).
- [45] Например, Nik Noriani bte Dato Nik Badli Shah, “Controversial Areas in the Law Relating Marriage and Divorce in Modern Times: Possible Reforms within Islamic Framework” (1997); Abdul Kabir Hussain Solihu, “Fazlur Rahman’s Methodology of Qur’anic Exegesis: A Comparative Analysis” (1998).
- [46] Например, Abdul Khair Mohd. Jalaluddin, “Savings Behaviour in Islamic Framework” (1992); Abdurrahman Raden Aji Haqqi, “al-Qiyas (the analogy) and Banking Interest: Special Study on the Suitability of Qiyas in Proving the Rule of Banking Interest in the Contemporary Juristic Discourse” (1992); Muhammad Naqib Numan, “Fundamental Rights in Shariah and Modern Law with Special Reference to Justice and Equality” (1992).

- [47] Например, Taiwo Hanbal Abdurraheem “The Nature of Man in Islam as a Basis for School Counselling” (1998); Ali Moh’d Jubran Saleh, “Philosophy and Principles of Educational Administration: An Islamic Perspective” (1998).
- [48] Haneef, “Teaching of Economics at IIUM”.
- [49] Ibrahim Zein, “Teaching and Learning Islam in International Islamic University Malaysia (IIUM): Some Aspects of Relevantization of Islamic Sciences”, *Revelation and Science* 4, no. 2 (2014): 19–30.
- [50] Mohamed El-Tahir El-Mesawi, “Gender Issues in Islam: ‘Recovering the Measure’ and Restoring the Balance”, *International Journal of Islamic Thoughts* 6, no. 2 (December 2017): 31–52.
- [51] См., например, Zaleha Kamaruddin and Raihanah Abdullah, “Protecting Muslim Women against Abuse of Polygamy in Malaysia: Legal Perspective”, *Hawwa* 6, no. 2 (January 1, 2008): 176–201.
- [52] См., например, Arif Ali Arif, Mohamad Sabri Zakaria, and Nurazzura Moamed Diah, “Wife Beating between Maqasid Al-Shariah and the Malaysian Law”, *Al-Tajdeed*, no. 41 (2017): 157–76.
- [53] См., например, K.A.M. Yasin and M.A.B.M. Sharafaldine, “An Islamic Perspective of Culture: A Priliminary View”, в *Islamic Perspective of Sociology and Anthropology: Some Reflections*, ed. Hazizan Noon (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought, 2017), 123–45.
- [54] Rosnani Hashim, “The Curriculum of Islamic Studies and Islamic Studies Education Programmes in Meeting the Challenges of Globalization: A Case Study of Selected Malaysian Universities”, *Al-Shajara: Journal of Islamic Thought and Civilization*, special issue (2017): 12.
- [55] Tariq Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* (New York: Oxford University Press, 2008), 128.
- [56] Nienhaus, “The Reform Agenda of Mainstream Economics”, 93.
- [57] Конвивиализм, или «философия искусства жить вместе», – радикальная политическая философия, у истоков которой стоит французский социолог Ален Кайе. Конвивиализм противопоставляется неолиберализму и основывается на четырех идеологических принципах: «общая человечность», «общая социальность», «легитимная индивидуация» и «творческая оппозиция». К этому также добавляют «принцип общей естественности» и императив «контроля над высокомерием», то есть излишеством, ответственным в их глазах за рост неравенства и экологический кризис. – *Примеч. ред.*
- [58] Антиутилитаризм – социологическая теория Алена Кайе, ключевым положением которой является критика интерпретации социальных явлений и процессов через призму частных интересов. – *Примеч. ред.*
- [59] Auman Reda, “Islam and Markets”, *Review of Social Economy* 71, no. 1 (April 2013): 20–43, 41.
- [60] <http://www.iium.edu.my/page/vision-mission-1>.
- [61] См., например, Hashim, “Higher Education Curriculum Development for Islamization of Knowledge”, 52.

# Распространение и внедрения ислама в афроамериканском сообществе: обращение к греху расизма в умме

---

РАФИ РАХМАН<sup>1</sup> (RAFI RAHMAN)

## Аннотация

Сегодня Соединенные Штаты могут быть самым разнообразным в расовом отношении и самым плюралистическим в религиозном смысле национальным государством. Тем не менее можно утверждать, что они являются государством наиболее предвзятым в социальном плане, поскольку многие религиозные сообщества часто разделяются по определенным признакам, основанным на расе, цвете кожи, этнической принадлежности и религиозных традициях. Социально-историческое пере-

---

<sup>1</sup> Рафи Рахман – PhD студент в Школе богословия и религиоведения Католического университета Америки и одновременно получает степень магистра богословия в области исследований Черной католической церкви в Университете Ксавье в Луизиане. В 2021–2022 гг. является докторантом программы Эдмундит в Колледже Св. Михаила.

Rahman, Rafi. 2021. “The Dissemination and Implementation of Islam within the African American Community: Addressing the Sin of Racism within the Umma”. *American Journal of Islam and Society* 38, nos. 1–2: 125–152 • doi: 10.35632/ajis.v38i1--2.3392

Copyright © 2021 International Institute of Islamic Thought.

мещение и переход исламской власти от коренных мусульман-афроамериканцев новоприбывшим после 1965 г. мусульманам-иммигрантам подчеркивает находившиеся на стадии зарождения религиозно-расовые истоки того, как исламские идентичность, членство, сообщество и сознание внутри Америки теперь стали необычным образом ассоциироваться с расой, культурой и этнической принадлежностью в социальном воображаемом нашей страны. То есть то, что контекстуально означает быть мусульманином в Соединенных Штатах, теперь стало весьма спорной, проблематичной, несущей расовый характер категорией в американском исламе – подвергнутой сегрегации исламской реальности и существования, пересматриваемой и оспариваемой современными черными мусульманами, которые недовольны своим угнетенным, маргинализированным и подчиненным положением как мусульман-американцев внутри уммы.

*Черные мусульмане*, составляющие почти половину мусульман, чьи семьи проживают в Соединенных Штатах уже как минимум три поколения (51%), имеют многовековую историю построения американских мусульманских культур. Однако черные мусульмане либо стертые из истории ислама в США, либо, если они учитываются, считаются еретиками, неортодоксальными, антиамериканскими сепаратистами.

- МАЙТА АЛХАССЕН/МАУТНА ALHASSEN<sup>[1]</sup>

Теолого-исторический генезис, распространение и соблюдение американского ислама в черном сообществе и сознании должны начинаться с несправедливой исторической реальности, когда африканцы были насильственно завезены в Соединенные Штаты из современных Гамбии, Нигерии, Сенегала и других африканских стран в качестве движимого имущества для их белых владельцев-христиан<sup>[2]</sup>. В результате трансатлантической работорговли ни в чем не повинные африканцы исламского происхождения представляли собой единственный крупнейший монотеистически ориентированный религиозный блок, насильственно перевезенный в Новый Свет в качестве челове-

ческой собственности для своих новых американских владельцев<sup>[3]</sup>. После Великой миграции и Джима Кроу<sup>2</sup>, как отмечают некоторые историки, многие недовольные афроамериканцы, пытавшиеся защитить свою идентичность, сообщество, членство, уважение и достоинство в среде белых христиан, враждебно настроенных по отношению к их Черноте/Blackness, боролись «с тем, как примирить Черную власть/Black Power и Евангелие... столкнувшись с выбором: принять Черноту или христианскую веру... [некоторые] выбрали Черноту и покинули Церковь [в пользу ислама]»<sup>[4]</sup>. Я убежден, что социальное перемещение исламской религиозной власти, законности и исторической значимости от коренных мусульман-афроамериканцев к новоприбывшим после 1965 г. мусульманам-иммигрантам ознаменовало зарождение того, как идентичность, членство, сообщество и сознание внутри американского ислама теперь стали необычным образом ассоциироваться с расой, культурой и этнической принадлежностью в *социальном воображаемом* нашей страны. То есть то, что контекстуально означает быть мусульманином в Америке, теперь стало весьма спорной и несущей расовый характер категорией внутри американского ислама – подвергнутой сегрегации исламской реальностью и существованием, социокультурно пересматриваемой и оспариваемой современными черными мусульманами, которые недовольны своим угнетенным, пренебреженным и маргинализированным положением как мусульман-американцев, как внутри, так и за пределами мечети<sup>[5]</sup>. Это своеобразный религиозно-расовый феномен Соединенных Штатов, который предвзятно благоволит мусульманскому сообществу иммигрантов после 1965 г. из-за их видимой белизны в современном американском обществе и прошлой физической (географической) близости к религиозной родине ислама (Мекке)<sup>[6]</sup>.

Контекстуально рассматриваемое сквозь призму расы, этнической принадлежности, религии и культуры, американское мусульманское сообщество (*умма*) проливает свет на междисциплинарные связи между идентичностью, сообществом, социальным воображаемым, сознанием и членством – современной социальной реальностью, которая исторически застав-

---

<sup>2</sup> Законы Джима Кроу – неофициальное название законов о расовой сегрегации, принятых в отдельных штатах США в 1890–1964 гг. Название происходит от шуточной песни «Прыгай, Джим Кроу» 1824 г. Позднее это имя стало нарицательным для обозначения бедняка-афроамериканца. – *Примеч. ред.*

ляет задуматься ученых-религиоведов и становится проблематичной для них при изучении *отношений власти*, сообщающих о приходе, распространении и соблюдении ислама в Америке по отношению к афроамериканскому сообществу<sup>[7]</sup>. Любопытно, что в американском теолого-историческом контексте типичный современный американец европеоидной расы «думает о мусульманах как об [однородной] смуглой массе, объединяя вместе выходцев из Южной Азии и арабов и игнорируя черных мусульман. [Последующая] расиализация ислама заслонила как многообразие мусульманской Америки, так и напряженность в [фуколдианских отношениях власти], которая сопровождает это многообразие», вновь подтверждая, как предвзятое социальное воображаемое, сообщество, идентичность и сознание нашей страны были тайно катехизированы белыми для теолого-исторического представления «черных тел/Black bodies как [неописуемых] объектов, лучше всего подходящих для [человеческого] рабства... [и в процессе] определяя черное тело как Другого» (выделено мной)<sup>[8]</sup>.

Индийско-американский педагог Кьяти Джоши (Khyati Joshi) признает, что «Соединенные Штаты развились как общество, в котором христианство и белизна тесно связаны [как идентичность, социальное воображаемое и сознание] и где христианство и белизна производят социальные нормы [членства и сообщества], в соответствии с которыми оцениваются другие религии и расы»<sup>[9]</sup>. По иронии судьбы, для многих мусульман-иммигрантов из Южной Азии и Ближнего Востока их тревога и страх в отношении афроамериканцев формулируются как религиозно-расовые предубеждения, отрицающие любое сходство, принадлежность или подобие черноте, и, следовательно, также, к сожалению, проявляются как бессознательные расовые предрассудки, направленные по отношению ко всем афроамериканцам. Черные люди в Соединенных Штатах (включая черных мусульман) воспринимаются многими современными неафроамериканцами (включая неафроамериканцев-мусульман) как ленивые, глупые, не заслуживающие доверия с нравственной точки зрения, девиантные, гиперсексуальные, физически безобразные, агрессивные, алчные, жестокие, бесчувственные и бесчеловечные<sup>[10]</sup>.

Согласно теолого-историческому исследованию американского историка религии Тизы Венгер (Tisa Wenger), «американские разговоры о свободе вероисповедания по-разному функционировали, формируя имперские иерархии расы, нации и религии и управляя ими. Американцы, которые могли отста-

ивать расовый статус белизны, провозглашали эту свободу расовым достоянием и использовали ее для определения превосходства, которое они связывали как со своей религией, так и с основанной на ней секулярной модерностью»<sup>[11]</sup>. В целом американское мусульманское сообщество включило в свои мечети определенные расовые и этнические особенности и аспекты с точки зрения состава. Из-за этого многие черные мусульмане правдиво заявляют, что группы арабских, персидских и южноазиатских иммигрантов вступили в союз с белизной таким образом, который в расовом отношении их отчуждает от их единоверцев афроамериканцев-мусульман<sup>[12]</sup>. Современные черные мусульмане в своих исторических встречах с другими нечерными иммигрантами-мусульманами быстро замечают, как «юридические баталии, которые классифицировали арабов как белых по закону, по-видимому, помещают две группы в соответствии с иерархией белизны, в которой черные находятся внизу». Желание иммигрантов-мусульман, чтобы американские соотечественники европеоидной расы их воспринимали, видели и признавали «белыми», представило их религиозные притязания на исламское братство, солидарность и равенство с черными мусульманами неискренними в афроамериканском сообществе, социальном воображаемом и сознании<sup>[13]</sup>.

Подавляющее большинство иммигрантов-мусульман, прибывших в Соединенные Штаты после 1965 г., рассматривали «ислам как [свое собственное] религиозное и культурное наследие... а Америку как страну процветания и возможностей». Из-за своего незнания афроамериканской истории они, в общем-то, были не способны понять, почему черные мусульмане и связанные с ними афроамериканские членские организации – «Нация ислама» (NOI), Мавританский научный храм Америки (MSTA), черное движение Ахмадийя, Пятипроцентники и т. д. – искренне считали, что «ислам был духовной традицией сопротивления, критически настроенной по отношению к Соединенным Штатам и предназначенной для уничтожения расовой логики белого превосходства»<sup>[14]</sup>. Многие современные черные мусульмане обращают внимание на то, как они «часто чувствуют дискриминацию по нескольким направлениям: за то, что они черные, за то, что они мусульмане, и за то, что они черные мусульмане среди мусульман-иммигрантов». В довершение ко всему они заставлены постоянно чувствовать себя Другим, потому что многие черные мусульмане пришли к мусульманской вере через «Нацию ислама», что, следовательно, привело многих мусульман-иммигрантов к предположению, что афроамериканские му-

сульмане духовно отличаются от них самих и по сути теолого-исторически нелегитимны<sup>[15]</sup>.

Большинство иммигрантов-мусульман не африканского происхождения с исторической точки зрения не в состоянии осознать, каким образом творческая религиозно-расовая адаптация традиционного ислама в соответствии с социокультурной парадигмой Соединенных Штатов в действительности является подрывным актом сопротивления черных мусульман европоцентристским представлениям о расе, религии, культуре и этнической принадлежности. Имея это в виду, афроамериканские мусульманские выражения ислама стремятся опрокинуть вдохновленные Джимом Кроу онтологии сторонников белого превосходства, понижающие наше национальное сознание – пересматривая доминирующие взгляды христианской нормативности на идентичность, сознание, сообщество и членство внутри проблематичного и расиализированного прошлого нашей страны<sup>[16]</sup>. Искупительная сила ислама стремится вернуть афроамериканскому мусульманину меру черной свободы действия, братства, справедливости и равенства, поскольку черные мусульмане хорошо понимали, что в пределах национальных границ Америки религиозные институты афроамериканской традиции, сообщества и универсума исторически функционировали как духовный оплот гражданской гордости, подъема и психологического благополучия<sup>[17]</sup>.

Теолого-историческая эволюция черной исламской теологии, сообщества и сознания в Америке была язвительно спровоцирована в дискриминационной среде, раздираемой расовой несправедливостью, где формулирование, выражение и развитие независимого черного религиозно-политического движения, личности и организации, свободных от белого влияния, считались необходимыми для укрепления освобождающих представлений о черной свободе, черной идентичности, черной гордости и черном освобождении. Многие афроамериканские мусульмане в своих расиализированных встречах с иммигрантами-мусульманами (преимущественно выходцами с Ближнего Востока и из Южной Азии) начали коллективно осознать, что «ошибка, которую совершают многие афроамериканцы [мусульмане], когда видят иностранцев [из мусульманских стран], заключается в том, что они думают, что эти люди знают ислам. *Это не так*. Они должны изучать [ислам] так же, как и мы. Они могут свободно говорить по-арабски, но ничего не знают о *дин* («религия, суд, обычай»). Потому что, если вы отправитесь в некоторые мусульманские страны, их там учат

культурному исламу или исламу понаслышке. Их не учат настоящей *Сунне* («пророческий пример»)<sup>[18]</sup>».

Афроамериканский ученый-мусульманин Джамилла Карим (Jamillah Karim) прозорливо признает, что суждения иммигрантов-мусульман относительно исламской идентичности, сообщества и членства часто теологически неуместны для многих черных мусульман, потому что на уровне опыта им не удастся воспринять, понять или признать афроамериканский социокультурный контекст, историю и перспективу – уникальную социально-историческую структуру сознания, которая ценит, приспособливает и признает, как «ислам привлек тысячи афроамериканцев, заявив о наследии [и мантии] Черной религии; наследии протеста, сопротивления и освобождения»<sup>[19]</sup>. Ч. Эрик Линкольн (C. Eric Lincoln) и Лоуренс Х. Мамия (Lawrence H. Mamiya) кратко подтверждают, что «хороший способ понять народ – это изучить его религию, ибо религия обращена к тому самому священному набору ценностей, вокруг которого, как правило, соединяются выражение и смысл жизни». В свете этого пророческого научного суждения тщательное религиозно-историческое исследование афроамериканского ислама в Соединенных Штатах раскрывает присвоение черными мусульманами социального протеста, справедливости и движения, ориентированного на сопротивление, чьи социокультурные намерения и сознание состоят в том, чтобы «уничтожить или, по крайней мере, ниспровергнуть белое превосходство и античерный расизм»<sup>[20]</sup>.

В отчете Исследовательского центра Пью (Pew) – Религия и общественная жизнь «Демографический портрет мусульман-американцев» за 2014 г. говорится, что 41% американских мусульман – белые, 26% – черные, 20% – азиаты и 11% – латиноамериканцы или другие. Конечно, категории Американского бюро переписи населения, на которых основаны эти проблематичные классификации, носят полемический характер и вызывают расовые споры в Соединенных Штатах<sup>[21]</sup>.

Афроамериканские мусульмане реконструировали «ислам как религию и цивилизацию сопротивления евроамериканскому империализму и античерному расизму», и в результате черный ислам как дискретная мусульманская религия начал манифестировать себя исторически внутри афроамериканского сообщества и сознания как монотеистическая религиозная традиция, теолого-исторически способная освободить афроамериканских христиан от их трансатлантического прошлого работорговли<sup>[22]</sup>.

Многие неафриканские мусульманские общины иммигрантов совершенно не осведомлены об афроамериканском нарративе об исторической респектабельности, самосознании и справедливости в Соединенных Штатах. По этой и другим социокультурным причинам они интеллектуально не способны взаимодействовать или эмоционально сопереживать своим единоверцам – черным мусульманским братьям и сестрам – таким образом, чтобы способствовать позитивному межкультурному дискурсу исламского сообщества. Многих иммигрантов-мусульман просто не беспокоит этнокультурная нетерпимость, с которой сталкиваются афроамериканцы в Соединенных Штатах, что указывает на то, почему для черных мусульман неафриканские формулировки исламской религиозной мысли, верований, практик, сознания, членства и выражения, по-видимому, предоставляют заслуживающее доверия «свидетельство [апатичного] Бога, который относительно не противостоит существующему положению расовой несправедливости и маргинализации [внутри уммы]»<sup>[23]</sup>.

Непреодолимое социокультурное пренебрежение американских мусульман Ближнего Востока и Южной Азии исламской историей Соединенных Штатов по иронии судьбы отражает наивность широкой американской публики по отношению к афроамериканским мусульманам. Среднестатистический американец европеоидной расы ошибочно полагает, что «мусульманская иммиграция началась в 1965 г., когда в США был период иммиграционной реформы, другие датируют ее исламской революцией 1979 г. в Иране, третьи – терактами 11 сентября, но обычно никто не смотрит дальше 1960-х гг. и уж точно не дальше XX в.» – подтверждая, насколько теолого-исторически невидимы черные мусульмане в социальном воображаемом Америки и исламском сознании страны<sup>[24]</sup>. На самом деле афроамериканское мусульманское сообщество хорошо знакомо с иудео-христианскими традициями и их библейской метафорой Исхода – «*Князья выйдут из Египта; Эфиопия скоро протянет руки свои к Богу*» (Псалом 68: 31), которая впоследствии была герменевтически исправлена, материализована, реконструирована и преобразована (т. е. «очернена») афроамериканскими мусульманами, а Эфиопия контекстуально определена как новый Черный Сион<sup>[25]</sup>.

Многим мусульманам-иммигрантам, к сожалению, не хватает соответствующего теолого-исторического понимания и уровня сознания, необходимого для социокультурного осмысления повествования об Исходе с точки зрения афроамерикан-

цев. Такая этнокультурная неграмотность иммигрантов-мусульман способствовала возникновению американского оскорбительного религиозного тропа, который постулирует химерические образы мусульман как исключительно ближневосточных – неискренняя религиозно-расовая перспектива, которая неточно отражает фактическую историческую реальность американских мусульман, их идентичность, членство или сообщество<sup>[26]</sup>. В отличие от теолого-исторической концепции ислама иммигрантов-мусульман (арабов, иранцев, выходцев из Южной Азии и т. д.), прибывших после 1965 г., «афроамериканские мусульмане использовали исторический ислам, чтобы сформулировать [нетрадиционные] религиозные позиции, поскольку они отражают потребности их сообществ. Их выбор частично определяется опытом черных [в Америке]», и в результате религиозная привлекательность ислама, ощущаемая многими афроамериканцами, возникла из-за его религиозно-культурного акцента на черной гордости, красоте, власти, «дисциплине, самоуважении и положительном подкреплении самоутверждающихся ценностей для страдающего человечества, помещенного в нижнюю часть [белой] сконструированной по расовому признаку социальной иерархии Америки.<sup>[27]</sup>

Говоря в целом, религиозные верования и практики черных мусульман в Соединенных Штатах громогласно опровергают ассимиляционную религиозную политику/античерные представления. Таким образом, афроамериканские практики, касающиеся ислама, теологически представляют собой весьма разнообразную, самостоятельную и расиализированную традицию черной веры, которая разделилась по *цветовой линии*. Коллективная религиозно-расовая идентичность, сознание, сообщество и принадлежность к тому, что значит быть черным и мусульманином в Америке, является афроамериканской особенностью, которая постоянно пересматривается в рамках американского ислама как унаследованная идентичность и как мусульманское выражение социальной справедливости, свободы, расширения прав и возможностей, освобождения и сопротивления<sup>[28]</sup>.

Признание афроамериканскими мусульманами религиозно-культурной нормативности и религиозно-расового превосходства, провозглашенного мусульманами-иммигрантами в отношении ислама, проливает для них свет на «неспособность [господствующей тенденции] ислама говорить о проблемах бедности и бесправия в черном американском сообществе». Это также выявляет культурный недостаток мусульман-иммигрантов, связанный

с их позицией исламской робости в отношении расового угнетения в Соединенных Штатах<sup>[29]</sup>. Многогранные взаимосвязи между наложенными друг на друга этническими идентичностями, официально принятыми черными мусульманами в Америке — исламскими, американскими, африканскими, — в расовом отношении отрицают любую религиозно-расовую принадлежность к американскому христианству или вообще к любой другой монотеистической религиозной традиции. Как следствие, черный ислам громогласно бросает вызов теолого-историческому нарративу, идентичности, членству, сообществу и сознанию, которые часто приписываются всем людям африканского происхождения (т. е. проклятие Хама)<sup>[30]</sup>. Черные мусульмане проблематизируют проклятие Хама и связанный с ним расизм: «когда вы поступите в колледж, вам придется выбирать: черный или мусульманин... попытки включать расу в разговоры о религии и наоборот встречали сопротивление. Черные мусульмане не считаются истинными мусульманами. И это нравственная двусмысленность, которая узаконивает и поддерживает все виды расизма против черных в американском мусульманском сообществе сегодня. Черные люди не рассматриваются как приемлемые потенциальные партнеры в мусульманской вере или любви; черные семьи не принимаются в мусульманские религиозные общины за пределами их собственных» — подтверждая, что расовая дискриминация против черных мусульман в Америке сегодня по сути дела не отвергнута неафриканскими мусульманами<sup>[31]</sup>.

Распространение ислама черными мусульманами в Соединенных Штатах иллюстрирует сложный, вызывающий разногласия и спорный нарратив американского христианства, где белый человек использовал христианство как инструмент расового контроля. Он лишил афроамериканца его истинного «имени и стал называть его негром, черным, цветным или эфиопом, [и тем самым] европеец лишил мавра его власти, его авторитета, его Бога и всякой другой ценной собственности»<sup>[32]</sup>. Явное неприятие афроамериканскими мусульманами проклятия Хама — «неверного толкования Ветхого Завета, которое предлагало святое оправдание угнетения по чисто расовым мотивам» — мастерски оборачивает сценарий членства, сообщества, сознания и политики идентичности против этой проблематичной иудео-христианской этиологической традиции, провозглашенной белыми христианами, и, таким образом, также ловко превозносит и позиционирует Черного человека как несравненный образец человечества в исламе в Америке<sup>[33]</sup>.

Афроамериканские проявления ислама претендуют на предложение своим черным мусульманским приверженцам исключительной искупительной способности духовно реализовать «цель черного самоопределения и черной самоидентификации... полное [беспрепятственное] участие в процессах принятия решений, влияющих на жизни черных людей, и признание в себе достоинств черных людей». В качестве иллюстрации Бог, который был белым как лилия в христианской традиции Джима Кроу, стал беззастенчиво и гордо идентифицироваться как Черный (например, Blackman) в афроамериканском мусульманском сообществе, социальном воображаемом и национальном сознании<sup>[34]</sup>. Афроамериканские мусульмане были весьма успешны в своих религиозно-политических усилиях, чтобы исторически разоблачить, как расиализация христианства с церковной кафедры до, во время и после Великой миграции и Джима Кроу лишила прав и способствовала отчуждению многих афроамериканцев. Как следствие, черные мусульмане довольно эффективно абстрагировались «от того, что было центральной чертой жизни африканцев, против их воли перевезенных в Америки: отрицание черной человечности и реактивное, дерзкое ее утверждение»<sup>[35]</sup>.

Афроамериканские формы ислама наглядно подтверждают для многих черных христиан расиализированную политику идентичности, сознание, сообщество и нормы членства, связанные с христианством. Черные, подумывавшие об отходе от христианства, начали возлагать вину за свое угнетенное положение на религию своих бывших белых рабовладельцев. С религиозно-расовой точки зрения исторически важно, как некоторые афроамериканские мусульманские группы в Соединенных Штатах (например, «Нация ислама») творчески пересмыслили нормативные представления о мусульманской идентичности, членстве, сообществе и сознании, ловко смешивая библейские традиции Черной церкви, мифологии и неортодоксальные религиозные верования/практики, которые усиливают и/или акцентируют африканские националистически ориентированные черные «доктрины, что делает их несовместимыми с некоторыми основными принципами традиционного ислама»<sup>[36]</sup>. Ученый-исламовед Зафар Исхак Ансари (Zafar Ishaq Ansari) объясняет, как подобные новаторские религиозно-расовые верования и практики черных мусульман, пропагандируемые «Нацией ислама» и другими, часто считаются анафемой для других мусульманских сообществ из-за их творческой адаптации (т. е. «очернения») установленной исламской

религиозной идентичности, сознания, сообщества, членства и доктрин – теологические убеждения афроамериканцев, которые со страстью провозглашают сильную сепаратистскую идентичность, сознание, сообщество и схему членства черных мусульман, – что в дискретном географическом и социально-религиозном контексте Соединенных Штатов с научной точки зрения я определяю как *Черный ислам/Black Islam*.<sup>[37]</sup>

Четыре теологических убеждения черного ислама:

1. Бог черных мусульман – это коллективный Blackman, таинственным образом воплощенный во всех панафриканских народах земли, потому что «в концепции черных мусульман Аллах кажется тождественным с коллективной сущностью Исконного народа, Черной нации, Праведников... таким образом, коранический стих о Боге: «Он первый и последний» (Коран, 57: 3) был истолкован «Нацией ислама» как означающий, что Blackman является первым и последним, является создателем и обладателем Вселенной»<sup>[38]</sup>.
2. Нормативная исламская доктрина пророчества утверждает, что пророк Мухаммад является последним Посланником Аллаха (Коран, 3: 144; 33: 40; 48: 29). Однако «Нация ислама» утверждает, что Элайджа Мухаммад (Elijah Muhammad) был еще одним Посланником Аллаха, а Уоллес Фард Мухаммад (Wallace Fard Muhammad) – Аллахом, чудесным образом возродившимся в человеческом облике. Как недвусмысленно заявил сам Элайджа Мухаммад: «Аллах превращает меня в Себя» и «Я тот, о ком предсказано как о Посланнике Бога в последний день, кто с Богом в воскресении мертвых. Я тот»<sup>[39]</sup>.
3. Исламская теология в отношении загробной жизни (Ахира) была по-новому перетолкована, переосмыслена и реконструирована черными мусульманами «в политико-исторический статус будущего земли, но с властью и полномочиями над другими», и в результате рай и ад стали «условиями земной жизни, а не [метафизическими] состояниями сверхземного и постземного существования... рай и ад – это условия, которые существуют на этой земле и которые испытывают человеческие существа во время их жизни»<sup>[40]</sup>.
4. Черные мусульмане утверждают, что теолого-исторический нарратив о происхождении, эволюции и телеологии человечества имеет расиализированное религиозно-культурное и социально-политическое измерение. Например, Белые сим-

волизируют дьявола, в то время как Черные представляют «Изначального человека», и поэтому черные служат Божественным прародителем всех последующих этнических/расовых идентичностей/рас (например, китайцев, европейцев, индийцев, инуитов и т. д.). Как кратко высказался Элайджа Мухаммад, от Черного человека/Blackman «произошли все коричневые, желтые, красные и белые люди. Используя особый метод правила регулирования рождаемости, Черный человек смог произвести белую расу. Этот метод регулирования рождаемости был развит черным ученым, известным как Йакуб, который предполагал создание и обучение нации людей, диаметрально противоположных Исконному народу. Раса людей, которые однажды будут править Исконным народом и землей в течение 6000 лет. Йакуб пообещал своим последователям, что он создаст путем трансплантации нацию из своего собственного народа и научит ее, как управлять его народом с помощью системы уловок и лжи, посредством которой они используют обман, чтобы разделять и властвовать и разрушать единство темных людей, натравливать одного брата на другого, а затем выступать в качестве посредников и управлять обеими сторонами» — и по этой причине Божественная миссия «Нации ислама» заключалась в том, чтобы «пробудить и освободить Черного человека от этого ига белого господства»<sup>[41]</sup>.

До, во время и после Великой миграции, Джима Кроу и даже вплоть до сегодняшней «ожесточенной борьбы черной Америки за реализацию равенства и гражданских прав... многие черные обращали свой слух, сосредотачивали свой взгляд и открывали свои сердца тому, что они считали Посланием Аллаха. Это привело к рассвету новой веры в черном сообществе» и, следовательно, разожгло духовный огонь формирующейся вдохновленной афроамериканской идентичности, социального сопротивления, членства, воображаемого, сообщества и сознания — религиозной традиции, явно направленной против белого угнетения, господства и власти<sup>[42]</sup>. Афроамериканские мусульманские лидеры, например, Элайджа Мухаммад, Малкольм Икс, Кларенс 13 Икс, Силис Мухаммад, Абү Косс, ‘Аббас Рассул и другие, интуитивно поняли, что расовый ключ к раскрытию духовной верности афроамериканских христиан лежит в пропаганде ориентированного на расу, культуру, сообщество и этническую принадлежность альтернативного религиозного со-

знания, социального воображаемого и мировоззрения, где «западная [христианская] цивилизация, согласно мнению [черных] мусульман, основана на ложных [расистских] предположениях об истинной природе человека, его происхождении, его роли и судьбе... единственная другая [религиозная] убежденность, которая у нас есть, заключается в том, что только ислам в конечном счете восторжествует в делах людей»<sup>[43]</sup>.

Ученые-исследователи черного ислама Эрнест Аллен (Ernest Allen) и Джеффри О.Г. Огбар (Jeffrey O.G. Ogbar) убедительно отмечают, как черные мусульманские лидеры в своих беседах с неафриканскими американскими мусульманами позиционируют себя как афроамериканскую религиозную «организацию, имя которой признано в *каждом* [выделено автором] крупном черном сообществе», с культовой «Нацией ислама» (NOI), «представляющей интригующий пример религиозно-ориентированного националистского движения, которое за шесть десятилетий приняло традиционный ислам колеблющимся и противоречивым путем»<sup>[44]</sup>. В целом приветствуемое понимание, склонность и признание ислама афроамериканским сообществом является результатом непрекращающегося сосредоточения афроамериканцев на черной идентичности, сознании, сообществе и членстве, что подтверждает «долгую историю угнетения, отчуждения и несправедливости, от которых страдали черные люди в Соединенных Штатах», и, следовательно, также действует как социально-исторический катализатор *восстановления* их нетрадиционных мусульманских верований, сознания, сообщества, практик и теологии<sup>[45]</sup>.

Антрополог Джунайд Рана (Junaid Rana) убедительно описывает, как «расиализация ислама, возникшая в Старом Свете, распространилась на коренные народы Нового Света и впоследствии приобрела неизменное значение в отношении Черной Америки... категория мусульманина в США одновременно является религиозной категорией и категорией, охватывающей широкое понятие расы, связывающее историю коренных американцев с Черной Америкой». Имея в виду эту историческую религиозно-расовую особенность, психорелигиозная сдержанность, которую некоторые афроамериканцы испытывали в отношении социокультурного, теолого-исторического и религиозно-социального принятия рабской религии белого человека, христианства, в их сообществе спровоцировало у некоторых массовый исход черных в ислам<sup>[46]</sup>.

Известные афроамериканские мусульманские группы – например, «Нация ислама» – и их различные исторические под-

группы (например, Мавританский научный храм Америки (MSTA), Черное движение Ахмадийя, Пятипроцентники, и т.д.) утверждают, что нормативный духовный нарратив, социальное воображаемое, сознание, сообщество, членство и идентичность, распространяемые христианами, беззастенчиво связываются с божественным белым фенотипом — Иисусом, как светловолосым и голубоглазым человеком, — с которым теперь сопоставляются последующие отличающиеся американские религиозно-культурные нормы, социокультурные ценности и респектабельность. Афроамериканские мусульмане также утверждают, что лукавое представление подобной внешней религиозно-расовой идентичности, этнической принадлежности и облика с сильным уклоном в сторону белизны, может наделять и действительно наделяет превосходящими привилегиями, правами и легитимностью своих европеоидных обладателей.

Враждебная среда, противостоящая афроамериканцам после Великой миграции и Джима Кроу, обнажает значительную религиозно-расовую пропасть между идентичностью, членством, сообществом, социальным воображаемым и сознанием в сравнении с эгалитарными европоцентристскими христианскими идеалами, посредством которых Соединенные Штаты в настоящее время идентифицируют себя: «Онтология, семантическое поле мира, шито не просто белым превосходством. Говоря более точно, оно скреплено античерной солидарностью»<sup>[47]</sup>. Афроамериканцы, как угнетенное и маргинализованное сообщество в Соединенных Штатах, часто находятся за пределами черты, и, следовательно, их продолжающиеся преследования и притеснения со стороны государства во времена рабства, Джима Кроу и впоследствии (например, движение «Black Lives Matter») привели многих к принятию ислама в качестве жизнеспособной альтернативы религиозного сопротивления. Афроамериканцы-мусульмане изображают ислам как черную монотеистическую религиозную традицию, чьи панафриканские идентичность, сознание, сообщество и членство решительно противопоставляют его всем формам белого господства, власти, манипуляции и контроля<sup>[48]</sup>.

Афроамериканцы-мусульмане, пропагандирующие черное исламское богословие, уделяли особое внимание расовому беспокойству, политике идентичности, сообществу, членству, социальному воображаемому и расовой напряженности, вызванной белыми христианами (например, ККК, Рыцари Белой Камелии, Техасские Рыцари и т. д.). В теологическом ответе черные мусульмане стали резко ассоциировать флаг Соединен-

ных Штатов с христианским крестом, как мощным европоцентристским символом угнетения, скорби и рабства: «[Американский] флаг и крест были символами несчастья и рабства для черных людей. Знак креста олицетворяет убийство и нечестие с момента его возникновения, Христа-пророка линчевали на этом кресте, и с тех пор, как так называемые негры начали его носить, им за него достаётся».<sup>[49]</sup> Иезуитский теолог Дэвид Дж. Ли (David J. Leigh) в книге «Путешествия в обход: современная религиозная автобиография» (Circuitous Journeys: Modern Religious Autobiography) утверждает, что черная исламская теология предлагает афроамериканцам бесценную возможность переосмыслить себя в обладании новой расой, религией, культурой, социальным воображаемым, сознанием, сообществом и этнической принадлежностью посредством их страстного принятия мировоззрения черной сепаратистской идентичности и членства<sup>[50]</sup>.

Черная исламская теология контекстуально означает и воплощает для многих афроамериканских мусульман неортодоксальный теолого-исторический нарратив, который ниспровергает, сопротивляется и герменевтически переворачивает нормативный сценарий расы, религии, культуры, социального воображаемого, сознания, сообщества и этнической принадлежности, провозглашенный многими ближневосточными и южноазиатскими американцами-мусульманами в отношении исламской религиозной идентичности, членства, верований и практик. Черная исламская теология, противостоящая христианству, утверждает расиализированную точку зрения в отношении знаковых символов американского национализма и христианской церкви – флага Соединенных Штатов и креста, пытаясь создать нарратив о расовом сознании, идентичности, социальном воображаемом и членстве, в котором жестоко замученное, изуродованное и распятое тело Иисуса целенаправленно накладывается на раненое, жестоко искалеченное и аналогичным образом казненное (линчеванное) тело черного человека. Благодаря этому происходит получение пронзительного религиозно-расового признания телесных притеснений, которые происходили/продолжают происходить в отношении афроамериканского сообщества в Соединенных Штатах<sup>[51]</sup>.

Религиозно-расовое убеждение в том, что ислам является настоящей религией афроамериканцев, имеет монументальное теолого-историческое значение для современной афроамериканской мусульманской идентичности, сообщества, сознания и членства. Действительно, именно «незападные традиции вну-

шали надежду на избавление черным США в более широких рамках панафриканской и постколониальной политики и религии»<sup>[52]</sup>. По иронии судьбы, многие современные иммигранты-мусульмане увековечивают евроцентристские представления о расовой несправедливости, дискриминируя своих собратьев афроамериканских мусульман так, что «черные мусульмане с такой же вероятностью столкнутся с расизмом со стороны своей собственной религиозной общины, как и черные [христиане] американцы со стороны своих собственных религиозных общин, причем обе группы с большей вероятностью сообщат о расовой дискриминации со стороны [белого американского] населения в целом». По этой и другим существенным причинам черные мусульмане часто чувствуют себя обесцененными в большей американской мусульманской общине и мечетях<sup>[53]</sup>.

Хинд Макки вспоминает, что, будучи молодой [черной мусульманской] ученицей, она окликала других в исламской школе, которую посещала, когда кто-то невзначай использовал арабское слово, означающее «рабы», по отношению к черным людям. «Возможно, в 85% случаев ответ, который я получу от людей, будет... О, мы не имеем в виду тебя, мы имеем в виду американцев, – рассказала госпожа Макки во время виртуальной панельной дискуссии о расе, одной из многих, организованных после смерти Джорджа Флойда. Это совершенно другая [религиозно-расовая] ситуация относительно черноты, в частности против афроамериканцев»<sup>[54]</sup>.

В подтверждение этой античерной реальности Муна Мире ярко описывает, как «в двенадцать лет мой слезный рассказ о расизме со стороны моих смуглых [южноазиатских] сверстников-мусульман [в Америке] за кухонным столом побудил мою мать наконец открыться мне по поводу ее собственного опыта взросления в Эмиратах. Он был неприятным: ее сверстники систематически издевались над ней и ее братьями и сестрами на расовой почве... мы все еще были просто *неграми*. Даже для тех, с кем мы разделяли наш *дйн*... Черные мусульмане не воспринимаются как мусульмане... Быть черным и мусульманином в Америке сегодня – значит жить своего рода двойным сознанием Дюбуа с дополнительным измерением диссонирующей внутренней жизни»<sup>[55]</sup>.

Дискретная психорелигиозная среда, которую представляли афроамериканские мусульмане после Великой миграции и Джима Кроу, была той, чья религиозно-культурная основа покоилась на панафриканско-ориентированном мировоззрении идентичности, социального воображаемого, сознания, сообщества, членства, которое выступает за ярое черное сопротивление, черный национализм, черную власть и гордость черной расы. Афроамериканцы, которые вернулись обратно к исламу в этом смысле, были «наследниками теологии и философии движения Ахмадийя... которое расширило [исламское] представление о пророчестве за пределы пророка Мухаммада»<sup>[56]</sup>. Довольно много афроамериканцев, которые все больше разочаровывались в чрезвычайно медленном расовом прогрессе и примирении внутри нашей страны, прислушались к новому вдохновленному афроамериканцами громкому призыву, провозглашающему вызывающее разногласия представление о том, что Иисус Христос символически представляет собой мощный европоцентристски-ориентированный симулякр, который был духовно несовместим с черными социально-политическими устремлениями, идентичностью, членством, сообществом, сознанием и свободами. Таким образом, черная исламская теология была рождена в Соединенных Штатах, чтобы освободить афроамериканцев от религиозно-расового рабства, возникавшего из предвзятых представлений о расе, религии, культуре, сообществе, социальном воображаемом, сознании и этнической принадлежности. Парадоксально, но многие современные иммигранты-мусульмане беспечно не осознают, что в религиозно-расовом контексте проблемного теолого-исторического прошлого Америки «расово-религиозная форма ислама функционировала по-разному в господствующем (белом) и черном культурных воображаемых... Ислам содержит различные — и часто противоречивые — значения, которые зависят от расовой принадлежности»<sup>[57]</sup>.

Признание черными мусульманами социального зла, названного Первородным грехом Америки, привело к возникновению новаторской модели сознания черной сепаратистской идентичности, основанной на расовой бинарности, той, в которой афроамериканцы заменили свои рабские имена, данные их белыми христианскими хозяевами, на прозвище «X». Поступая таким образом, черный ислам теолого-исторически признает неевропейскую особенность их собственной идиосинкразической религии, культуры, расы, сознания, социального воображаемого, сообщества и этнической принадлежности, возрождая стертые родовое имя племени, членство и идентичность, свя-

занные с их угнетенными африканскими мусульманскими предками<sup>[58]</sup>. Йахья Монастра (Yahya Monastra) точно иллюстрирует, как лексемные и этимологические ассоциации, значения и коннотации, связанные с осознанным и сознательным выбором своей исламской религиозной идентичности, членства и имени внутри афроамериканского мусульманского сообщества, имеют фундаментальное значение для черного сознания, социального воображаемого и этнокультурной самобытности в наши дни и, кроме того, являются неотъемлемой частью современной афроамериканской исламской мысли и практики, касающихся расы, религии, этнической принадлежности и культуры<sup>[59]</sup>. Линкольн отмечает, что для многих черных мусульман целенаправленное использование «символа “X” имеет двойное значение: подразумевая “ex”, он означает, что [афроамериканские] мусульмане больше не те, кем они были; а как “X” – означает неизвестное качество или количество. Он в одночасье отрекается от имени белых и провозглашает возрождение черных мужчины и женщины, наделенных набором качеств, которых белые не имеют и не знают. X означает тайну. Загадку, стоящую перед негром относительно того, кем он был до того, как белый человек сделал его рабом и навесил на него европейский ярлык»<sup>[60]</sup>.

Черные мусульмане горячо заявляют, что их непревзойденная исламская теология освобождает человека от расовых, религиозных, культурных, общественных, сознательных и этнических недостатков и проблем, с которыми сталкиваются афроамериканцы, путем освобождения их от европоцентристской политики идентичности, социальных воображаемых, а также ментального и религиозного порабощения. Этот выдающийся духовный подвиг совершается посредством «новых афроамериканских исламских ритуалов, направленных на преобразование Черного тела, которое изображалось как главное поле битвы за души черного народа. Черное тело было реконструировано как гендерный сосуд, символ судьбы черной расы, где черный народ мог быть спасен от белого христианского насилия, яда и, в случае мужчин, оскопления»<sup>[61]</sup>. Иными словами, значение черного мусульманина для афроамериканской идентичности, сообщества, членства и религиозно-расовой реализации указывает на то, как черное тело категоризируется и классифицируется в христианском социальном воображаемом Америки в качестве исторической преемственности, «которая говорит об увековечивании *белого расистского имаго Черного тела*, где имеется попытка онтологически усесть Черное тело до

самой сути преступности, опасности и подозрения. Черные тела должны быть остановлены, обысканы, заключены в тюрьму, задушены, расстреляны на улицах и оставлены гнить на жарком солнце или линчеваны и оставлены качаться как какой-то странный плод»<sup>[62]</sup>.

Сегодня Соединенные Штаты могут быть самым разнообразным в расовом отношении и самым плюралистическим в религиозном смысле национальным государством; однако, можно утверждать, что они являются государством наиболее предвзятым в социальном плане, где американские сообщества часто сегрегированы по определенным признакам, основанным на расе, цвете кожи, этнической принадлежности и религии. То, что контекстуально означает быть сегодня мусульманином в Америке, теперь стало весьма спорной, несущей расовый характер категорией, которая в настоящее время оспаривается и пересматривается черными мусульманами внутри и за пределами мечети. Все это необходимо учитывать в борьбе с нынешним расизмом внутри уммы, лукаво примиряющей религиозно-расовое противоречие ярой проповеди любви к Богу с одновременным презрением к черному соседу-мусульманину.

## Примечания

- [1] Maytha Alhassen, *Haqq & Hollywood: Illuminating 100 Years of Muslim Tropes and How to Transform Them* (New York: Pop Culture Collaborative, 2018), [www.haqqandhollywood.org](http://www.haqqandhollywood.org). Термин «Черный мусульманин/Black Muslim» был впервые введен в употребление в 1963 г. известным ученым исследователем черных Ч. Эриком Линкольном (С. Eric Lincoln) в его публикации “The Black Muslims in America” (Boston: Beacon Press, 1994 [1961]) для обозначения тех афроамериканцев в XX в., которые преимущественно ассоциировались с «Нацией ислама» (NOI) и ее религиозным лидером, почетным Элайджей Мухаммадом. Однако последующее религиозное обращение все большего числа афроамериканцев в ислам сделало термин «черный мусульманин» довольно анахроничным, и поэтому он больше не является синонимом «Нации ислама». Многие современные исследования черных мусульман в Америке в недостаточной степени осведомлены о том, что значит быть одновременно афроамериканцем (черным) и мусульманином в пределах географических границ Соединенных Штатов. Я утверждаю, что сегодня крайне сложно разграничивать, разделять и определять религиозно-расовый термин «черный мусульманин» из-за подрывного характера Черноты/Blackness как идентичности, которая не может должным образом соответствовать господствующим европоцентристским общественным предположениям, предвзятым убеждениям и пристрастным расовым ожиданиям. Следовательно, он побеждает любые, и все попытки связать его трудный для понимания социокультурный смысл с универсальным названием, значением, выражением или религиозной характеристикой, относящейся к афроамериканскому сообществу в целом. Например, «возьмем Малкольма Икс, как вы называете черного человека с докторской степенью или с членством в клубах для высшего общества и элитных школах... Вы поняли: все они разделяют этот ужасный эпитет, который обрекает их на солидарность перед осмеянием». См. также: Touré, *Who’s Afraid of Post-Blackness?: What It Means to Be Black Now* (New York: Simon & Schuster, 2012 [2011]); Samory Rashid, *Black Muslims in the US: History, Politics, and the Struggle of a Community* (New York: Palgrave-Macmillan, 2013); Oxford Bibliographies, “Black Muslims” (2020), <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780190280024/obo-9780190280024-0002.xml>; и Sherman A. Jackson, *Islam and the Blackamerican: Looking toward the Third Resurrection* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 1–21.
- [2] Будучи цветным человеком в академической среде, я особенно чувствителен к системному расизму, маргинализации, жестокости полиции и притеснению, направленным на афроамериканцев. Я преднамеренно использую заглавные буквы в этноцентрическом термине «Черный» таким же образом, как в *New York Times*, *Associated Press*, *USA Today*, *Los Angeles Times* и других крупных новостных организациях, «для описания людей и культур африканского происхождения, как в США, так и в других странах». См. Dean Baquet и Phil Corbett. “Uppercasing ‘Black’: The Times Will Start Using Uppercase ‘Black’ to Describe People and Cultures of African Origin, Both in the U.S. And Elsewhere”. *New York Times*, June 2020, <https://www.nytc.com/press/uppercasing-black>; см. также Sylviane A. Diouf, *Servants of Allah: African Muslims Enslaved in the Americas, 15th anniv. ed.* (New York: NYU Press, 2013 [1998]); Michael A. Gomez, “Muslims in Early

America". The Journal of Southern History 60, no. 4 (November 1994): 671–710. Отдельный этнологический термин «черный» контекстуально определен Бюро переписи населения США: «Категория черных или афроамериканцев включает всех лиц, которые отождествляют себя с одной или несколькими национальностями или этническими группами, происходящими из какой-либо из черных расовых групп Африки. Примеры этих групп включают афроамериканцев, ямайцев, гаитян, нигерийцев, эфиопов и сомалийцев, но не ограничиваются ими». См. U.S. Census Bureau, 2020 Census Questions: Race (Washington DC: US Government, 2019), <https://2020census.gov/en/about-questions/2020-census-questions-race.html#:~:text=The%20category%20%E2%80%9CBlack%20or%20African,Nigerian%2C%20Ethiopian%2C%20and%20Somali>.

- [3] Diouf, *Servants of Allah*; см. также Gomez, "Muslims in Early America".
- [4] Я определяю сложный социокультурный термин «Чернота/Blackness» в манере, аналогичной Андреа К. Абрамс (Andrea C. Abrams), которая постулирует его как «изменчивую концепцию, поскольку она может относиться к культурной и этнической идентичности, социально-политическому статусу, эстетическому и овеществленному способу существования, социальному и политическому сознанию и диаспорному родству... Чернота является маркером порабощения, маргинализации, преступности, грязи и зла. Она также является символом гордости, красоты, элегантности, силы и глубины. Она неуловима и трудна для определения, но тем не менее служит одной из самых мощных и объединяющих сфер идентичности... Это основа социальной сплоченности и преданности, и в то же время источник угнетения и отчуждения... В кросс-культурном плане Чернота является фоном для белизны/whiteness с точки зрения обозначения границ расы, и, как при конфликтных отношениях, так и при сотрудничестве, все другие расовые идентичности находятся в диалоге с Чернотой, или обсуждаются исходя из нее». См. Abrams, *God and Blackness: Race, Gender, and Identity in a Middle-Class Afrocentric Church* (New York: NYU Press, 2014), 1–24.
- [5] Я определяю социологический термин «социальное воображаемое» в манере, аналогичной ученому-социологу и философу Чарльзу Тейлору (Charles Taylor), который постулирует его как «нечто гораздо более широкое и глубокое, чем чисто интеллектуальные конструкции, которыми могут пользоваться люди, когда они мыслят о социальной реальности отстраненно. Скорее, я имею в виду те способности, какими они представляют себе свое существование в обществе, то, как они приспосабливаются к другим, как они взаимодействуют с ближними; я веду здесь речь о тех человеческих ожиданиях, которые обычно оправдываются, и о тех более глубоких нормативных понятиях и образах, которые лежат в основе подобных ожиданий». См. Taylor, *Modern Social Imaginaries* (Durham: Duke University Press, 2003), 23–30; На рус. яз.: Чарльз Тейлор. *Секулярный век*. М.: ББИ, 2017. См. также Yasmine Flodin-Ali, "What Malcolm X Taught Me About Muslim America", *Religion and Politics: Fit for Polite Company* (May 22, 2018), <https://religionandpolitics.org/2018/05/22/what-malcolm-x-taught-me-about-muslim-america/>; Derek S. Hicks, *Reclaiming Spirit in the Black Faith Tradition* (New York: Palgrave Macmillan, 2012), 35–62 (глава 2: «Кампания унижения»); Sylvester A. Johnson, *African American Religions, 1500-2000* (New York: Cambridge University Press, 2015), 67–90 (глава 2: «Противостояние откровений и атлантический обмен»).

- [6] Sarah Parvini and Ellis Simani, “Are Arabs and Iranians White? Census Says Yes, but Many Disagree”, *Los Angeles Times*, March 28, 2019, <https://www.latimes.com/projects/la-me-census-middle-east-north-africa-race/>.
- [7] Я имею в виду фуколдианское понятие о дисциплине/контроле как о механизме власти/знания, который предвзято благоприятствует ингруппе, регулирующей социальные нормы и ценности в обществе, где власть/знание понимается как нечто, что создает и действует в социологическом контексте и ловко конституируется посредством ассоциативных форм общего знания, принятых норм и представлений; что еще более важно, он также реляционно конструирует и нацеливается на членство в группе, сценарии политики социальной идентичности и саму истину. Как заметил Фуко, «истина – дитя мира сего, она производится в нем благодаря множеству правил и ограничений. В нем она хранит упорядоченные воздействия власти. Каждое общество имеет свой режим истины, свою общую политику истины, то есть типы рассуждений, которые оно принимает и использует в качестве истинных». Кроме того, представление о власти/знании как о «стратегии, а не о достоянии... означает, что... власть скорее отправляется, нежели принадлежит. Отношения власти не локализируются в отношениях между государством и гражданами, они проникают в самую толщу общества». См. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan, 2nd ed. (New York: Vintage Books, 1995). На рус. яз.: Мишель Фуко. *Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы*. М.: «Ad Marginem», 1999; см. также Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, trans. Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham, and Kate Soper, ed. Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1980), 109–33 (“Truth and Power”). На рус. яз.: Мишель Фуко. *Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью*. М.: Праксис, 2002; Sergiu Balan, “M. Foucault’s View on Power Relations”, *Cogito. Multidisciplinary Research Journal* 2 (2010): 55–61; см. также Meghan Kallman, *An Analysis of Michel Foucault’s Discipline and Punish* (The Macat Library), 30; см. также Charles Taylor, “Foucault on Freedom and Truth”, *Political Theory* 12, no. 2 (1984): 152–183; см. также Ivan Strenski, “Religion, Power, and Final Foucault”, *Journal of the American Academy of Religion* 66, no. 2 (Summer 1998): 345–367.
- [8] Мое использование термина «теолого-исторический» следует использованию Эриком А. Видом (Eric A. Weed), который определяет его как научный метод, используемый для интерпретации живых теологий, где «живая теология — это исследование того, как люди представляют себе и действуют в рамках религиозно-культурной системы», и, как результат, этот тип герменевтической процедуры стремится теологически рассматривать религию посредством исторического анализа. См. Weed, *The Religion of White Supremacy in the United States* (Lanham: Lexington Books, 2017). Я использую термин «другой» в научной манере, аналогичной той, которую разъяснил Жан-Франсуа Стасак (Jean-François Staszak), где он постулирует его как «члена подавляемой аутгруппы, чья идентичность считается неполноценной, и который может подвергаться дискриминации со стороны ингруппы». Я утверждаю, что расизм в Америке — это «идеология расового господства», которая в обществе осуществляется доминирующей ингруппой в отношении маргинализованной и дискриминируемой аутгруппы. См. Staszak, “Other/Otherness”, в *International Encyclopedia of Human Geography*, ed. Rob Kitchin and Nigel Thrift (Amsterdam: Elsevier, 2008), 43–47; см. также Matthew Clair and Jeffrey S. Denis, “Sociology of

- Racism”, в *The International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, ed. James Wright, 2nd ed. (Amsterdam: Elsevier, 2015), 857–863.
- [9] Khyati Joshi, “The Racialization of Hinduism, Islam, and Sikhism in the United States”, *Equity & Excellence in Education* 39, no. 3 (August 2006): 211–226.
- [10] Muna Mire, “Towards a Black Muslim Ontology of Resistance: Anti-Blackness and Islamophobia Structure American Black Muslim Subjects through Opposing Regimes of Identity and Visibility”, *The New Inquiry*, April 29, 2015, <https://thenewinquiry.com/towards-a-black-muslim-ontology-of-resistance/>.
- [11] Tisa Wenger, *Religious Freedom: The Contested History of an American Ideal* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2017), 1–14.
- [12] Многие мечети в Америке сегрегированы по признаку расы, цвета кожи и этнической принадлежности. См. Ihsan Bagby, *The American Mosque 2011: Basic Characteristics of the American Mosque Attitudes of Mosque leaders* (Washington, DC: Council on American Islamic Relations, 2012); см. также Jamillah Karim, *American Muslim Women: Negotiating Race, Class, and Gender within the Ummah* (New York: NYU Press, 2009); Flodin-Ali, “What Malcolm X Taught Me About Muslim America”.
- [13] Theri A. Pickens, *New Body Politics: Narrating Arab and Black Identity in the Contemporary United States* (Abingdon: Routledge, 2014), 1–17.
- [14] Su’ad Abdul Khabeer, *Muslim Cool: Race, Religion, and Hip Hop in the United States* (New York: NYU Press, 2016), 1–26.
- [15] Jeff Karoub, Sophia Tareen, and Noreen Nasir, “Black Muslims Aim for Unity in Challenging Time for Islam”, *Associated Press*, April 15, 2017, <https://apnews.com/e55bcb7470f44d1cb6046abd01a16a1c>.
- [16] Используемый мною социально-политический термин «национальное сознание» относится к коллективному чувству национальной идентичности, которое является как социально сконструированным, так и, что более важно, воображаемым: взаимная и коллективная договоренность, которой придерживается ингруппа, формирующая идеи общего этнического/культурного/национального наследия. См. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 2006), 39–48 (глава 3: «Истоки национального сознания»). На рус. яз.: Бенедикт Андерсон. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: «Канон-пресс-Ц», «Кучково поле», 2001; см. также Alina Sajed и Timothy Seidel, “Introduction: Escaping the Nation? National Consciousness and the Horizons of Decolonization”, *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies* 21, no. 5 (2019): 583–91; Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, пер. Richard Philcox (New York: Grove Press, 2007), 170–180 (глава 4: «Общие основы национальной культуры и освободительной борьбы»).
- [17] Robert J. Taylor, Linda M. Chatters, и Jeff Levin, *Religion in the lives of African Americans: Social, Psychological, and Health Perspectives* (Thousand Oaks: SAGE Publications, 2004); см. также Jackson, *Islam and the Blackamerican*, 1–21.
- [18] Арабское слово дйн встречается в семидесяти девяти стихах в Коране и, в широком смысле, относится к трем основным значениям: 1) суд/возмездие, 2) обычай/традиция, и 3) религия. Конкретное значение сильно зависит от частного контекста, в котором используется слово дйн. См. Louis Gardet, “Dīn”, в *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., (Leiden: Brill, 2012); см. также Jamillah Karim, “Can We Define ‘True’ Islam?: African American Muslim Women Respond to Transnational Muslim Identities”, в *Rethinking Islamic Studies: From Orientalism to Cosmopolitanism*, ed. Carl W.

Ernst and Richard C. Martin (Columbia: University of South Carolina Press, 2010), 114–130. Арабское слово сунна как правило относится к обычной практике, проторенной дороге, прецедентному примеру, пророческому примеру и т. д. и, следовательно, также относится к авторитетному «своду традиционных социальных и правовых обычаев и практик исламского сообщества»: Asma Afsaruddin, “Sunnah”, в *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/Sunnah>.

[19] Karim, “Can We Define ‘True’ Islam?”

[20] Sam Houston, “Sherman A. Jackson and the Possibility of a ‘Blackamerican Muslim’ Prophetic Pragmatism”, *Journal of Africana Religions* 1, no. 4 (2013): 488–512; см. также предисловие С. Eric Lincoln и Lawrence H. Mamiya’s на *The Black Church in the African American Experience* (Durham: Duke University Press, 2003), xi–xvi.

[21] По данным Бюро переписи населения США, расовая категория «белый» напрямую относится к «лицу, происходящему от любого из коренных народов Европы, Ближнего Востока или Северной Африки» (<https://www.census.gov/topics/population/race/about.html>); см. также Parvini and Simani, “Are Arabs and Iranians White?»; см. также Pew Research Forum, “How Racially Diverse Are U.S. Religious Groups?” (Washington, DC: Pew, 2014).

[22] Edward E. Curtis, “Black History, Islam, and the Future of the Humanities Beyond White Supremacy”, *Humanities Futures*, 2016 (*Global Blackness and Critical Islamic Studies*), <https://humanitiesfutures.org/papers/black-history-Islam-future-humanities-beyond-white-supremacy/>.

[23] Duane T. Loynes, “A God Worth Worshipping: Toward a Critical Race Theology” (PhD диссертация, Marquette University, 2017).

[24] Kim Hjelmgard, “What You Don’t Know About America’s Islamic Heritage”, *USA Today*, November 23, 2018, <https://www.usatoday.com/story/news/world/2018/11/16/islam-america-muslims-religion-president-trump-american/1736878002/>.

[25] Richard Brent Turner, “African Muslim Slaves, the Nation of Islam, and the Bible: Identity, Resistance, and Transatlantic Religious Struggles”, в *African Americans and the Bible: Sacred Texts and Social Textures*, ed. Vincent L. Wimbush (Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2012), 297–320.

[26] Я использую отдельный термин «белизна» в социально-историческом контексте, чтобы исследовать, «как различные группы в Соединенных Штатах стали идентифицировать себя и быть идентифицированными другими как белые — и что это означало для социального порядка». См. Peter Kolchin, “Whiteness Studies”, *Journal de la Société des américanistes* 95, no. 1 (2009): 117–163; см. также Muhammad Khalifa и Mark A. Gooden, “Between Resistance and Assimilation: A Critical Examination of American Muslim Educational Behaviors in Public School”, *The Journal of Negro Education* 79, no. 3 (Summer 2010): 308–323; Jackson, *Islam and the Blackamerican*.

[27] Kolchin, “Whiteness Studies”; см. также Khalifa and Gooden, “Between Resistance and Assimilation”.

[28] У.Э.Б. Дюбуа (W.E.B. DuBois) пророчески отмечал в 1903 г. в книге «Души черного народа» (*The Souls of Black Folk*), что «проблема XX в. — это проблема цветовой линии, зависимости более темных от более светлых рас людей в Азии и Африке, в Америке и на островах моря». Это знаковая фраза, в которой Дюбуа продолжает пояснять, каким образом цветовая линия позиционируется как «проблема того, насколько далеко расовые различия... будут в дальнейшем служить основанием для отказа более

чем половине мира в праве пользоваться в полной мере всеми возможностями и привилегиями современной цивилизации». Примерно через сорок лет после смерти Дюбуа знаменитый шведский социолог Гуннар Мюрдаль (Gunnar Myrdal) предсказал, что безумное состояние межрасовых отношений в Соединенных Штатах, если его не разрешить, социокультурно разорвет Америку по швам. Болезненные разговоры о «цветовой линии» все еще продолжаются и сегодня в связи с трагической гибелью Джорджа Флойда, Тамира Райса, Трейвона Мартина, Бреонны Тейлор, Ахмада Арбери, Стефона Кларка и других. См. DuBois, *The Souls of Black Folk: Essays and Sketches* (London: Halcyon Ltd., repr. 2012); см. также Gunnar Myrdal, *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*, 7th ed. (London: Taylor & Francis, 2017). Кембриджский словарь (Cambridge University Press, 2020) определяет социологический термин «цветовая линия» как «социальную и правовую систему, в которой люди разных рас разделены и не имеют одинаковых прав и возможностей». См. также Alia Chughtai, “Know Their Names: Black People Killed by the Police in the U.S.”, Al Jazeera, 2020, <https://interactive.aljazeera.com/aje/2020/know-their-names/index.html>; Abdin Chande, “Islam in the African American Community: Negotiating between Black Nationalism and Historical Islam”, *Islamic Studies* 47, no. 2 (Summer 2008): 221–241.

[29] Суннитский ислам является крупнейшей деноминацией (87–90%) в исламе, и, следовательно, его доктрина, верования и практики, как утверждается, нормативно «представляют мусульманский консенсус в отношении учений и привычек Пророка». См. Beatrix Immenkamp и Christian Dietrich, *Understanding the Branches of Islam: Sunni Islam*, Members Research Service, European Parliamentary Research Service (EPRS) (Brussels: European Union, January 2016); см. также Sebastian Kusserow, Patryk Pawlak, и Christian Dietrich, *Understanding the Branches of Islam*, Members Research Service, European Parliamentary Research Service (EPRS) (Brussels: European Union (EU), September 2015); Sara H. Grewal, “Intra- and Interlingual Translation in Blackamerican Muslim Hip Hop”, *African American Review* 46, no. 1 (Spring 2013): 37–54.

[30] «Проклятие Хама» (Бытие 9:18-27) использовалось христианами сторонниками рабства в качестве библейского оправдания порабощения африканцев из-за их черной кожи. См. Stephen R. Haynes, *Noah’s Curse: The Biblical Justification of American Slavery. Religion in America*. Oxford: Oxford University Press, 2002.; см. также Lee, Felicia R. “From Noah’s Curse to Slavery’s Rationale”. *New York Times*, November 1, 2003, <https://www.nytimes.com/2003/11/01/arts/from-noah-s-curse-to-slavery-s-rationale.html>; David M. Goldenberg, “The Dual Curse of Slavery and Black Skin”, в *Black and Slave: The Origins and History of the Curse of Ham* (Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2017), 87-104; Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, “Noah and His Progeny”, пер. William M. Brinner, в *The History of Al-Ṭabarī Vol. 2: Prophets and Patriarchs (an Annotated Translation)*, ed. Ehsan Yar-Shater (Albany: State University of New York Press, 1987), 10-27; Nathan Saunders, “The Evolving Theology of the Nation of Islam”, в *New Perspectives on the Nation of Islam*, ed. Dawn-Marie Gibson и Herbert Berg (London: Routledge, 2017), 236–250.

[31] Omar Etman, “For Black Muslim Students, a Two-Pronged Fight for Solidarity”, *PBS NewsHour*, August 13, 2016, <https://www.pbs.org/newshour/nation/black-muslim-college-students-issue-call-allies> (выделено мной).

- [32] C. Eric Lincoln, “Black Nationalism: The Minor Leagues”, в *The Black Muslims in America*, 43–45.
- [33] Nation of Islam, “Jewish Clergy and Black Slavery”, в *The Secret Relationship between Blacks and Jews* (Boston: AAARGH Publishing House, 1991), 143–146; см. также Elijah Muhammad, “The Origin of Races”, в *Yakub (Jacob) the Father of Mankind* (Phoenix: Secretarius MEMPS, repr. 2002), 53–60.
- [34] Kwame Ture and Charles V. Hamilton, “Black Power: Its Need and Substance”, в *Black Power: Politics of Liberation in America* (New York: Vintage Books, repr. 2011), 34–57; см. также Elijah Muhammad, *Jesus: Only a Prophet* (Phoenix: Secretarius MEMPS Ministries, 1966); см. также Elijah Muhammad, *The God-Science of Black Power: The Destruction of the Impossible*, ed. Nasir Makr Hakim, vol. 1 (Phoenix: Secretarius MEMPS, repr. 2008).
- [35] Charles W. Mills, “Non-Cartesian Sums: Philosophy and the African-American Experience”, в *Blackness Visible: Essays on Philosophy and Race* (Ithaca: Cornell University Press, 1998), 1–19.
- [36] Thomas S. Kidd, “Christians Respond to Muslims in Modern America”, в *American Christians and Islam: Evangelical Culture and Muslims from the Colonial Period to the Age of Terrorism* (Princeton: Princeton University Press, 2009), 96–119; см. также Elijah Muhammad, *Message to the Blackman in America*, vol. 1 (Phoenix: Secretarius MEMPS, 2012 [1957]); Lincoln, *The Black Muslims in America*.
- [37] Используемый мною американский этнологический термин «черный ислам» включает в себя указание на особую способность афроамериканцев порождать новаторские манифестации ислама в афроамериканском (черном) мусульманском сознании и социальном воображаемом. «Очернение» ислама черным мусульманским сообществом в Детройте (1930 г.), как и все другие предыдущие проявления организованной религии афроамериканским сообществом в Соединенных Штатах, «помогло черным людям пережить невзгоды явного и скрытого угнетения, которые [геолого-исторически] продолжались как жестокий кошмар еще долгое время после Прокламации об освобождении рабов». Я утверждаю, что афроамериканские мусульманские формулировки ислама раскрывают «глубинную предысторию непрерывной драмы сопротивления, протеста и расы в Америке», и признание этого существенного геолого-исторического факта насквозь пронизывает социально-религиозную ткань, объединяющую все черные религиозные сообщества в Соединенных Штатах. См. V. DuWayne Battle, “The Influence of Al-Islam in America on the Black Community”, *The Black Scholar* 19, *Civil Rights in the Second Renaissance*, no. 1 (January/February 1988): 33–41; см. также Michael Wolfe, “The Islamic History Behind the George Floyd Protests”, *Religion News Service* (Columbia), June 22, 2020, <https://religionnews.com/2020/06/22/the-islamic-history-behind-the-george-floyd-protests/>; Sanya Mansoor, “‘At the Intersection of Two Criminalized Identities’: Black and Non-Black Muslims Confront a Complicated Relationship with Policing and Anti-Blackness”, *Time*, September 15, 2020, <https://time.com/5884176/islam-black-lives-matter-policing-muslims/>; Marian Fam, “For Muslim Americans, a Moment of ‘Deep Reflection’ after Floyd”, *Christian Science Monitor*, June 29, 2020, <https://www.csmonitor.com/USA/2020/0629/For-Muslim-Americans-a-moment-of-deep-reflection-after-Floyd>; Zafar Ishaq Ansari, “Aspects of Black Muslim Theology”, *Studia Islamica* 53 (1981): 137–176.

- [38] The Study Quran: A New Translation and Commentary, ed. Seyyed Hossein Nasr et al. (New York: HarperOne, 2015).
- [39] Daniel C Peterson, "The Calling of a Prophet" in Muhammad, Prophet of God (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, repr. 2007), 49–64; см. также предисловие Claude A. Clegg к The Life and Times of Elijah Muhammad (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, repr. 2014), xi–xiii; Ansari, "Aspects of Black Muslim Theology"; Elijah Muḥammad, "The Exegesis of the Pilgrimage", в The True History of Elijah Muhammad—the Black Stone, ed. Nasr Makr Hakim (Irving: Secretarius MEMPS, repr. 2012), 222–229.
- [40] Ansari, "Aspects of Black Muslim Theology"; см. также David J. Leigh, Circuitous Journeys: Modern Religious Autobiography (New York: Fordham University Press, 2000), 137–161 («Малколъм Икс и черный мусульманин в поисках Абсолюта»).
- [41] Согласно мифологии «Нации ислама», Йакуб (араб. Йа'кӯб) был безумным черным ученым, который жил более 6000 лет назад на греческом острове Патмос; он был непосредственно ответствен за создание белой расы посредством загадочного научного процесса, названного трансплантацией, и, имея это в виду, черные мусульмане теолого-исторически реконструировали его как библейского персонажа Иакова (патриарха еврейского народа). См. Elijah Muḥammad, Message to the Blackman in America; см. также Ricardo R. Laremont, "Race, Islam, and Politics: Differing Visions among Black American Muslims", Journal of Islamic Studies 10, no. 1 (January 1999): 33–49.
- [42] Battle, "The Influence of Al-Islam in America on the Black Community".
- [43] Elijah Muḥammad, "What Does the Future Hold?" American Muslim Journal 7, no. 2 (August 1982).
- [44] Ernest Allen, "Religious Heterodoxy and Nationalist Tradition: The Continuing Evolution of the Nation of Islam", The Black Scholar 26, no. 3/4 (The Nation of Islam: 1930-1996) (Fall-Winter 1996): 2-34; см. также Jeffrey O.G. Ogbar, "There Go My People: The Civil Rights Movement, Black Nationalism, and Black Power", в Black Power: Radical Politics and African American Identity (Baltimore: Johns Hopkins University Press, repr. 2018), 37–68.
- [45] Черные мусульмане утверждают, что ислам является их настоящей религией, и поэтому, когда афроамериканец-христианин принимает ислам, он или она возвращается обратно к своей первоначальной религиозной традиции. См. Richard Reddie, "Why Are Black People Turning to Islam?" The Guardian, October 5, 2009, <https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2009/oct/05/black-muslims-islam>; см. также A. Christian Van Gorder, "Islamic Social Equality in Response to Racism and Slavery", в Islam, Peace and Social Justice: A Christian Perspective (Cambridge: James Clarke & Co Ltd., 2014), 137–148; см. также Molly Patterson, "Louis Farrakhan", в Icons of Black America: Breaking Barriers and Crossing Boundaries, ed. Matthew C. Whitaker (Santa Barbara: Greenwood, 2011), 281–290.
- [46] Junaid Rana, "The Story of Islamophobia", Souls 9, no. 2 (April 2007): 148–161.
- [47] Tryon Woods, "The Fact of Anti-Blackness: Decolonization in Chiapas and the Niger River Delta", Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge 5, "Reflections on Fanon" (Summer 2007): 319–330.
- [48] Kambiz GhaneaBassiri, A History of Islam in America: From the New World to the New World Order (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 9–58.
- [49] Chester L. Quarles, "Klan Surrogates", в The Ku Klux Klan and Related American Racialist and Antisemitic Organizations: A History and Analysis

(Jefferson: McFarland, 1999), 129–154; см. также Essien Udosen Essien-Udom, “Religious Ritual and Ceremonial Life”, в *Black Nationalism: The Search for an Identity in America* (Chicago: University of Chicago Press, repr. 1995), 211–230.

[50] Leigh, *Circuitous Journeys*, 137–161.

[51] Edward E. Curtis, “Islamizing the Black Body: Ritual and Power in Elijah Muhammad’s Nation of Islam”, *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation* 12, no. 2 (Summer 2002): 167–196; см. также Ta-Nehisi Coates, *Between the World and Me* (New York: Spiegel & Grau, 2015).

[52] Anna Hartnell, “Reclaiming ‘Egypt’: Malcolm X” в *Rewriting Exodus: American Futures from Dubois to Obama* (London: Pluto Press, 2011), 133–170.

[53] Yaqeen Institute for Islamic Research, *Understanding and Combatting Racism within Our Ranks, Delivering Khutbahs with Purpose* (Irving: Yaqeen, 2019).

[54] Fam, “For Muslim Americans, a Moment of ‘Deep Reflection’ after Floyd”.

[55] Mire, “Towards a Black Muslim Ontology of Resistance” (выделено мной).

[56] Во второй половине XIX в. в Пенджабе, Индия, Мирза Гулам Ахмад объявил себя вдохновенным пророком. Сначала он был защитником ислама от христианских миссионеров, а затем перенял некоторые доктрины индийского мусульманского модерниста Сайида Ахмад Хана, а именно, что Иисус умер естественной смертью, а не был вознесен на небеса, как полагали исламские ортодоксы, и что джихад «меча» был отменен и заменен на джихад «пера». Его цель, по-видимому, заключалась в том, чтобы объединить все религии в рамках ислама, поскольку он объявил себя не только воплощением пророка Мухаммада, но также и Вторым пришествием Иисуса. Однако во многих мусульманских странах существует ожесточенная оппозиция группе и движению Ахмадийя из-за их заявления о том, что Гулам Ахмад был пророком (и таким образом отрицающая окончательность пророчества Мухаммада). В новаторском герменевтическом шаге, передающем теологию и философию движения Ахмадийя, или, скорее, «очерняющем» их, черные мусульмане позже теолого-исторически утверждали, что Уоллес Фард Мухаммад был воплощением Аллаха, а следовательно, Элайджа Мухаммад – «Посланником Аллаха». См. Elijah Muhammad, *Message to the Blackman in America*, vol. 1, 957; см. также Fazlur Rahman, Muhsin S. Mahdi, Annemarie Schimmel, et al., “Islamic Thought”, *Encyclopaedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/Islam/Islamic-thought>; Aminah Beverly McCloud, *African American Islam* (London: Routledge, 1995), 9–40 (глава 1: «Ранние сообщества: 1900–1960 гг.»).

[57] Sylvia Chan-Malik, *Being Muslim: A Cultural History of Women of Color in American Islam* (New York: NYU Press, 2018), 1-38.

[58] Я использую термин «первородный грех Америки» в социокультурной манере, его контекст и отсылка к расизму аналогичны тому, что утверждает американский теолог Джим Уоллис (Jim Wallis): см. его *America’s Original Sin: Racism, White Privilege, and the Bridge to a New America* (Grand Rapids: Brazos Press, 2016); см. также J.D. Scrimgeour, “Malcolm X”, *The Concise Oxford Companion to African American Literature*, edited by William L. Andrews, Frances Smith Foster and Trudier Harris (Oxford: Oxford University Press, 2001), 270–271.

[59] Yahya Monastra, “The Name Shabazz: Where Did It Come From?” *Islamic Studies* 32, no. 1 (Spring 1993): 73–76.

[60] Lincoln, *The Black Muslims in America*, 94–137 (выделено мной).

[61] Edward E. Curtis, "Islamising the Black Body: Ritual and Power in Elijah Muhammad's Nation of Islam", *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation* 12, no. 2 (Summer 2002): 167–96.

[62] George Yancy, *Black Bodies, White Gazes: The Continuing Significance of Race in America* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, repr. 2017), 1–16 ("Black Bodies and the Myth of a Post-Racial America"), выделено мной.

**ОБЗОРЫ**

# Завоеванные народы раннего ислама: неарабы, рабы и сыновья матерей-рабынь

---

ЭЛИЗАБЕТ УРБАН (ELIZABETH URBAN)

Эдинбург: Издательство Эдинбургского университета, 2020. 227 с.

‘Атā’ [б. Абй Рабāх, ум. ок. 114/732] сказал: «Мужчина давал разрешение на свою рабыню своему рабу (*зулām*), своему сыну, своему брату или своему отцу, и [подобным же образом] женщина разрешала [свою рабыню] своему мужу. Мне не нравится, когда делается это (*мā ухйбб ан йуф’ал зāлик*), и я не слышал, чтобы кто-либо с хорошей репутацией [делал бы это]. До меня дошло, что мужчина посылал свою рабыню к своему гостю [с целями сексуального гостеприимства]»<sup>[1]</sup>.

Тāвӯс [ум. 106/724] не видел никакого вреда [в том, чтобы жена предоставляла свою рабыню своему мужу для половых отношений]: «Это является дозволенным (*халāl*), и, если рабыня родит, то ее ребенок будет свободным, а рабыня [по-прежнему] будет принадлежать супруге. Ее супруг никак не будет наказан (*лā йугаррам завджухā шай’ā*)»<sup>[2]</sup>.

‘Умару [ум. 23/644] сообщили [о том, что женщина имела незаконные половые отношения]; он спросил ее, [было ли обвинение правдивым]. Она ответила: «Я была бедной женщиной (*мискйна*), и некому было позаботиться обо мне, так что мне оставалось только на себя [полагаться, то есть проституция]...» [Подтвердив правдивость ее рассказа, ‘Умар] высек ее сотней [ударов], затем предоставил ей провизию и одежду (*а’тāхā ва касāхā*) и приказал ее попутчикам забрать ее с собой обратно [в Йемен]<sup>[3]</sup>.

Не разрешается продавать [*умм ал-валад*], кроме как если ее господин обременен долгами – в таком случае по ее продажной цене, – и не владеет другим имуществом, [которым можно выплатить долг]... если ребенок умирает, разрешено продавать или дарить [*умм ал-валад*] или делать что-либо еще [что обычно делают с имуществом]<sup>[4]</sup>.

После завоеваний мусульмане составляли немногочисленную элиту численностью не более полумиллиона человек, правившую обширной империей, количество подданных которой превосходило число их самих в сорок-шестьдесят раз<sup>[5]</sup>. Таким образом, история раннего исламского общества – это прежде всего история интеграции и «исламизации» огромного количества других народов. Учитывая это радикальное численное неравенство, возникает вопрос о механизмах, которые включали другие народы в социальную ткань *уммы*. Проливающая свет на данную проблематику работа Элизабет Урбан «Завоеванные народы раннего ислама» подробно рассматривает этот вопрос, прослеживая соответствующие ассимилятивные траектории с тщательным вниманием к материалу первоисточников в ясной, увлекательной прозе. Она исследует три ключевые группы из числа других народов и их противоречивые пути к интеграции: *мавāлī* (“неарабы”), *джавāрī* (рабыни-наложницы) и *худжанā’* (дети наложниц неарабов). Ее книга состоит из пяти основных глав: *мавāлī* и женщины-рабыни в Коране; вольноотпущенник по имени Абū Бафра (ум. 52/672); рабыни-проститутки; рабыни-наложницы и их сыновья; и, наконец, поющие женщины-рабыни (*қийāн*) и неарабский элемент класса писарей (*куттāб*). Прежде чем продолжить, я должен отметить, что Урбан с самого начала предполагает истинность двух крайне спорных тезисов: тезис Доннера (Donner) о «верующих» и утверждения

Питера Уэбба (Peter Webb) об омейядском происхождении арабской идентичности (4–5)<sup>[6]</sup>. Можно ожидать, что, заявляя об этой приверженности во введении, Урбан надеется оградить любые последующие аргументы от критики. Вполне справедливо; нельзя посвятить книгу, обращенную к одному предмету, исключительно только демонстрации правдоподобия какой-либо другой идеи. С другой стороны, прочные здания требуют надежного фундамента. Надо отдать ей должное, и Урбан, я думаю, избегает того, чтобы останавливаться на этих проблемах, быстро переключая свое внимание на «суть» книги. Кажется, она даже отступает от некоторых наиболее радикальных заявлений Доннера: «Я не хочу преувеличивать важность этого вопроса. Я не хочу сказать, что Омейяды изобрели термин ‘мусульманин’... Ислам — это явно коранический термин, который может быть соответствующим названием религии» (184)<sup>[7]</sup>. В любом случае результат в целом впечатляющий, содержательный и, безусловно, является важным вкладом в существующую науку. Я без колебаний задал бы к прочтению большую часть глав книги своим аспирантам и студентам или порекомендовал бы ее коллегам.

Моим основным беспокойством по поводу книги «Завоеванные народы» является ее нарочитое пренебрежение исламским правом. Можно возразить, что существуют другие важные дисциплины и другие жанры источникового материала, по крайней мере, столь же достойные обращения к ним при исследовании такого рода. Это, безусловно, верно. Однако рабство, в конечном счете, является правовой категорией. Сфера деятельности Урбан широка, она предпочитает писать о «несвободе» (6), которая охватывает весь спектр от порабощенных до вольноотпущенников и других, подвергающихся различным формам принуждения. Она настаивает на том, что «правовой материал... мало что рассказывает нам о самом раннем опыте рабов в умме, о различных занятиях, которыми занимались рабы, о фактической практике покупки и продажи рабов» и многом другом (8). Даже если бы это было правдой (а в лучшем случае она серьезно преувеличивает положение дел), это не оправдывало бы полного *игнорирования* правового материала, что, по-видимому, и делает автор. Это также не объясняет ее решения более подробно остановиться на ранней литературе *тафсира* (во второй и четвертой главах), которая, очевидно, гораздо *менее* полезна по всем этим вопросам, чем *фикх*. Если оставить в стороне многочисленные важные исследования, которые установили, что внимательное прочтение правовых тек-

стов на самом деле может многое рассказать нам о раннем мусульманском обществе<sup>[8]</sup>, или что историчность некоторых из самых ранних и наиболее ценных материалов была убедительно продемонстрирована<sup>[9]</sup>, по крайней мере, необходимо знать, что огромный объем сохранившейся ранней литературы по *фиқху* в значительной степени превосходит *тафсир*<sup>[10]</sup>. Благодаря только этому одному аспекту, скорее всего, *фиқх* будет содержать более актуальную и полезную информацию. Урбан, например, жалуется, что ранняя литература *тафсира* «не учитывает возможность того, что проститутки могут бороться с экономическими трудностями или с ограниченной личной свободой действий» (35), позднее признавая, что это может быть проблемой жанра (36). Честно говоря, это так; и *фиқх* *го-раздо* менее ограничен в этом отношении (см. третий эпитаф). Правовые тексты также опровергают странное утверждение (основанное на ее прочтении литературы *тафсира*) о том, что «любая женщина, которая продолжает заниматься проституцией, должна «хотеть» быть проституткой и, таким образом, заслуживает любой эксплуатации или несправедливости, с которыми она сталкивается» (94). Это далеко не так. Когда Урбан действительно обсуждает отдельные вопросы права, большинство ее утверждений либо чрезмерно обобщены, либо (в большинстве случаев) просто неверны: например, что «правоведы постановили, что ни один мусульманин или араб не может быть низведен из состояния свободы в состояние рабства» (6)<sup>[11]</sup>, или неоднократные утверждения о том, что законоведы шиитов-имамитов разрешили неограниченную продажу *умма-хāt ал-авлад* (7, 117: см. четвертый эпитаф). Самым досадным аспектом этого пренебрежения является то, что труды по *фиқху* предоставляют свидетельства, которые подкрепили бы аргументы Урбан, которые она приводит в ряде мест: например, ее замечание о том, что «есть некоторые исторические сведения, указывающие на то, что ранние исламские мужчины [sic] иногда брали рабынь своих жен в качестве своих собственных *умм валад*» (119, см. первый и второй эпитафы и примечание 13 ниже). Возможно, это также рассеяло бы ее скептицизм по поводу других сообщений, например, о «предполагаемой доисламской практике предоставления рабыни для развлечения гостя» (курсив мой, 88). Нет веских оснований сомневаться в общей достоверности сообщения; «сексуальное гостеприимство» такого рода засвидетельствовано в большом количестве ранних источников и хорошо известно путешественникам и другим (в более недавнее время антропологам) в Аравии вплоть до со-

временного периода<sup>[12]</sup>. Это также известно из раннего *фиқха* (см. первый и второй эпиграфы). Мнение, позволяющее «одалживать» чью-либо рабыню для половых отношений, поддерживается в основополагающих классических работах шиитов-двунадесятников<sup>[13]</sup>. Хотя вряд ли для какого-либо исследования является возможным изучить все необходимые источники, было бы неправильным предполагать, что правовые материалы имеют ограниченную ценность. Совсем наоборот: они обеспечивают важнейший контекст для некоторых вопросов, рассматриваемых в книге, и тот факт, что *фиқх* не был задействован, следует признать серьезным недостатком.

Еще одна проблема, в отношении которой некоторые читатели могут со мной не согласиться, — это ритуализированное нравоучительное заламывание рук, присутствующее в книге. Э. П. Томпсон (E. P. Thompson) однажды мудро предостерег историков об опасностях «огромной снисходительности потомков»<sup>[14]</sup>. Ее, к сожалению, здесь довольно много. Урбан заверяет читателей, что «не потворствует настроению» *хадйса*, переданного Абӯ Бакрой (75); экзегеты также осуждаются за «неспособность призвать к ответу несправедливые системы [т.е. рабскую проституцию], созданные ими самими» (98) и так далее. Действительно, насколько конструктивной является эта критика? Какую ответственность за проституцию несут средневековые комментаторы Корана? Если ответ заключается в том, что они различными способами поддерживали патриархат, что они, несомненно, делали, то не обвиняются ли они в действительности в том, что не разделяли взглядов автора?<sup>[15]</sup> Гораздо более проблематичным является то, что этот морализаторский подход к источникам, по-видимому, ведет к ряду сомнительных выводов, сделанных в книге. Урбан признает, что некоторые сообщения о рабынях-проститутках в литературе *тафсйра* обладают исторической достоверностью, например, отчасти потому, что их поведение соответствует феминистским ожиданиям свободы действия. Эти рассказы сосредоточены на отказе конкретной женщины-рабыни заниматься проституцией, «а не на том, как мужчины обращаются с ней или как ислам спасает ее», и поэтому эти истории содержат долю правды (82–83). Если оставить в стороне эти возражения, Урбан извлекла бы большую пользу из авторитетной работы Хины Азам (Hina Azam) «Сексуальное насилие в исламском праве». По моему мнению, это, несомненно, самое важное исследование исламских сексуальных нравов, когда-либо опубликованное, и содержит много

превосходных мыслей на эту тему (включая раннее отношение к проституции).

Урбан находится на гораздо более твердой почве, когда погружается в биографическую литературу в поисках информации о рабынях-наложницах (используя «*Ṭabaqāt*» Ибн Са‘да, ум. 230/845), *қийāн* и неарабах *куттāб* (используя «*Китāб ал-Вузарā’ ва-л-куттāб*» ал-Джахшийārй, ум. 331/942, среди других источников). Эти главы — пятая и шестая соответственно — наилучшие в книге, это образец тщательности и эрудиции, они являются одним из лучших применений цифровых гуманитарных технологий, которые я читал в этой области. Она демонстрирует, что *уммахāt ал-авлād* наиболее часто встречались среди курайшитов (117), что они никогда не были так распространены, как (свободные) жены (113–114), и что использование рабынь-наложниц для рождения детей резко сократилось в период, непосредственно предшествовавший Аббасидской революции (112). Урбан также считает, что предубеждение не может служить удовлетворительным объяснением отсутствия рожденных рабынями халифов в период Омейядов. Это в большей степени связано с отсутствием влиятельных связей по материнской линии, которыми пользуются такие люди (125), — социальный факт, который со временем стал менее значимым по мере уменьшения важности племенных связей. Точно так же по мере того, как правящие семьи становились более могущественными, а их брачные модели, соответственно, более эндогамными, назначение детей от рабынь-наложниц правителями становилось все более привлекательной практикой. Наложничество «укрепляет политическую власть... в пределах одного клана или расширенной семьи» (127). Осознание того, что арабы, как потомки Агари, являлись, по сути, все плодом рабства, помогло развеять критику, что неарабская кровь матери портит родословную. Выдающаяся ученость и набожность некоторых из подобных детей также обычно считались (в ряде источников) имеющими тот же эффект: дети чужеземных рабынь-наложниц в конечном итоге доказали, что являются хорошими мусульманами (124).

Наблюдения Урбан относительно *қийāн* и *куттāб* столь же пронизательны и не менее убедительно аргументированы. Я сосредоточу свое внимание на последних. Она обнаруживает, что секретари-неарабы занимали видное место в определенных частях бюрократического аппарата Омейядов, особенно в сборе налогов (*дīvāн ал-ҳарадж*), канцелярии (*дīvāн ар-расā’ил*) и в ведомстве государственной печати (*хātим*). Более высокие по-

сты, такие как губернаторы провинций, как правило, доверялись арабам (154–155). Опять же, за два десятилетия, непосредственно предшествовавших революции Аббасидов, наблюдается заметное сокращение использования *мавālī* в государственной бюрократии. Эту часть книги полезно читать вместе с книгой Люка Ярбро (Luke Yarbrough) «Друзья эмира», которая подкрепляет важные элементы анализа Урбан<sup>[16]</sup>.

Книга «Завоеванные народы» также совершает некоторые любопытные вторжения в изучение *тафси́ра*. Некоторые из них бросают вызов, в то время как другие в целом дополняют понимание средневековых комментаторов, чьи «точки зрения не являются единственно верными» (36). Наиболее спорным является утверждение Урбан о том, что стих Корана 24: 33, который традиционно понимается как запрещающий господам принуждать своих рабынь к проституции, вместо этого может означать, что рабыням была предоставлена возможность отвергать сексуальные домогательства своих хозяев, чтобы оставаться «целомудренными» (*ин арадна таха́ссунāн*). *Фатайāt*, о которых говорится в стихе, представляют собой «особую группу молодых, незамужних, верующих праведных рабынь» (30), которые могли избрать воздержание вне брака из соображений благочестия. Вместе с некоторыми комментаторами Урбан задает вопрос, как можно было (согласно традиционной точке зрения) описать женщину, не желавшую *таха́ссун*, как *принужденную* к проституции (35). Это хороший вопрос, и он указывает на явную проблему в общепринятом понимании стиха; но интерпретация Урбан (одна из двух, которые она предлагает) представляет собой случай, когда лекарство хуже болезни. Это приводит ее к довольно серьезному внутреннему противоречию, поскольку далее в книге (82–85) она признает фактичность (некоторых) сообщений *сабаб нузūл*, относящихся к стиху о проституции. Урбан также легко допускает, что в Коране есть отрывки, которые «позволяют хозяевам-мужчинам вступать в сожителство со своими рабынями», по-видимому, без каких-либо ограничений (30). Она пытается охарактеризовать допустимость подобных отношений с позиции господ по сравнению с точкой зрения рабов; нам известно, что стихи, позволяющие это, обращаются только к хозяевам. Коран в ее прочтении, по-видимому, содержит два более или менее взаимоисключающих учения по этому предмету, адресованные господам и их рабыням соответственно. Позже Урбан предполагает, что ее новаторское прочтение было упущено экзегетами «не потому, что оно текстуально неприемлемо» (36), а потому, что патриархальные комментаторы-рабовладельцы

встали на сторону иерархической системы, что неудивительно. Откровенно говоря, это является апелляцией к общей идеологии, которая игнорирует очевидные проблемы (прежде всего противоречия) внутри самой этой новаторской точки зрения<sup>[17]</sup>. Но новаторское прочтение — это лишь одна из интерпретаций, предлагаемых Урбан (29); первая, в сущности, является общепринятой и гораздо более правдоподобной (и не по той причине, как мы видели).

Опираясь на свои более убедительные выводы из стиха Корана 33: 5 (20–24), Урбан утверждает, что изменение взглядов на статус вольноотпущенника по имени Абӯ Бахра отражает меняющиеся соотношения сил внутри мусульманской общины. Тщательный анализ источников позволяет предположить, что «Абӯ Бахра не был *мавлā* Пророка или даже *мавлā* вообще» (50). Вместо этого его сначала называли исключительно «вольнотпущенником божьим» (*талйқ Аллāх*), термином, который отражает его отважный побег от язычников в лагерь Пророка при осаде Тā'ифа. Хотя, возможно, были предприняты некоторые социальные меры для обеспечения беспрепятственной интеграции Абӯ Бахры в *умму*, он тем не менее оставался хозяином самого себя, подобно более поздней правовой категории *сā'ибa* (отвергнутой большинством правоведов), означавшую бывшего раба без покровителя (54). Определение Абӯ Бахры в качестве *мавлā* (т.е. клиента), обычно *мавлā* Пророка, отражает более поздние дебаты о пороках Омейядов, в частности, о печально известном Зийāде б. Абйхе (единоутробном брате Абӯ Бахры, ум. 53/673). В этих дебатах гордое определение Абӯ Бахры в качестве *мавлā* служит благочестивым контрастом мирскому Зийāду с его ложными претензиями на арабское происхождение (как предполагаемого сына Абӯ Суфйāна, 57–58). В нескольких источниках сообщается об истинном отце Абӯ Бахры; специалисты по *хадйсам*, с другой стороны, рассматривают Абӯ Бахру непосредственно как сына хозяина его матери, ал-Хāриса б. Калады (сподвижника, как сообщается, изучавшего медицину в Гондишапуре, ум. 13/634–5). Это происходит из-за их приверженности принципу, воплощенному в форме *хадйса*, что «ребенок принадлежит [хозяину] постели (*ал-валад ли-л-фирāи*)». Урбан утверждает, что ученые-хадисоведы заявляли, что они «знали лучше» о происхождении Абӯ Бахры, нежели ученые из других областей (63), но на самом деле это не совсем так. По мнению большинства правоведов, законное (*шар'и*) отцовство — это не то же самое, что биологическое отцовство, точно так же, как астрономически определенное нача-

ло месяца рамадāн — это не то же самое, что его дата начала по закону<sup>[18]</sup>. Таким образом, заявление ученых-хадисоведов является правовым, а не историческим. В любом случае, это увлекательная и хорошо проработанная глава книги.

В целом книга «Завоеванные народы» является впечатляющим достижением, и она заслуживает того, чтобы ее прочитали многие. Для тех, кто занимается исследованиями раннего ислама, рабства и «арабизма» (и других спорных категорий идентичности), это совершенно необходимо. Достояна восхищения ясность изложения, присущая данной работе. Урбан, безусловно, является чрезвычайно талантливой, вдумчивой и творческой ученой, и я многому научился благодаря ее работе. При этом не следует упускать из виду пробелы, время от времени имеющие место в книге, которые иногда заставляют меня как ученого, чьей основной дисциплиной является исламское право, испытывать некоторое разочарование. Но совершенство, как гласит распространенное высказывание, принадлежит одному лишь Богу.

ОМАР АНЧАССИ / OMAR ANCHASSI

НАУЧНЫЙ СОТРУДНИК В НАЧАЛЕ КАРЬЕРЫ В ОБЛАСТИ ИСЛАМОВЕДЕНИЯ  
ЭДИНБУРГСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ, ЭДИНБУРГ, ВЕЛИКОБРИТАНИЯ

## Примечания

- [1] Я благодарю следующих (в алфавитном порядке) за их комментарии к черновикам этого эссе: Samy Ayoub, Usaama al-Azami, Antonia Bosanquet, Jonathan A.C. Brown, Peter Gray, Hannah Hagemann, Dženita Karić, Yossef Rapoport, Ahmed El Shamsy, Tariq al-Timimi, Elizabeth Urban, Saadia Yacoob. Какие-либо оставшиеся недостатки в первую очередь являются моими собственными.  
‘Абд ар-Раззақ ас-Сан’ани (ум. 211/826) «Муσανнаф ‘Абд ар-Раззақ», изд. Ҳабиб ар-Раҳмāн ал-А‘замй, 11 томов. (Сурат: ал-Маджлис ал-‘Илмй, 1403), 7:216; Ибн ал-Мунзир (ум. 318/930) «ал-Авса‘ мин ас-сунан ва-л-иджма’ ва-л-ихтилаф», изд. Муҳаммад ‘Абд ас-Салām, 15 томов. (ал-Файйūм: Дār ал-Фалāх, 2009), 8: 402.
- [2] Ibid. (в обоих вышеуказанных источниках).
- [3] ‘Абд ар-Раззақ, «Муσανнаф», 7: 405. Варианты добавляют дополнительные детали к повествованию, включая тот факт, что рассматриваемая женщина была разведенной/вдовой (саййиб); в обычных обстоятельствах она была бы забита камнями до смерти. В других сообщениях (ibid., 405–407) ‘Умар полностью отводит ҳадд от женщин, которые занимаются проституцией, чтобы избежать крайнего голода и жажды. См. также весьма познавательное обсуждение этих сообщений в работе Хины Азам (Hina Azam) «Sexual Violation in Islamic Law: Substance, Evidence, and Procedure» (Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 2015), 102–103.
- [4] Муҳаммад б. ал-Ҳасан ат-Тўсий (Шайх ат-Тā’ифа, ум. 460/1067) «ал-Мабсўт фй фиқх ал-Имāмиййа», изд. Муҳаммад Бāқир ал-Бахбўдй (Кум: ал-Мақтаба ал-Муртадавиййа ли-Иҳйā’ ат-Турās ал-Джа‘фариййа, без даты), 6:185; idem, «ал-Истибсār фй-мā ихтулифа мин ал-аҳбār» (Бейрут: Му’ассасат ал-А’ламй, 1326/2005), 680. Я благодарю Питера Грея за то, что он указал мне на первый из этих источников.
- [5] Patricia Crone, “The Early Islamic World”, в War and Society in the Ancient and Medieval Worlds, eds. Kurt Raaflaub and Nathan Rosenstein (Кембридж: Издательство Гарвардского университета, 1999), 309–332 (на 314); Jack Tannous, The Making of the Medieval Middle East: Religion, Society, and Simple Believers (Принстон: Издательство Принстонского университета, 2018), 350.
- [6] По крайней мере, на мой взгляд, в заявлениях Уэбба гораздо больше смысла: см. в частности его работу «Imagining the Arabs: Arab Identity and the Rise of Islam» (Эдинбург: Издательство Эдинбургского университета, 2017). Критические замечания в адрес Доннера см., например, в Patricia Crone, «Among the Believers», Tablet (август 10, 2010): [tabletmag.com/amp/sections/israel-middle-east/articles/among-the-believers](http://tabletmag.com/amp/sections/israel-middle-east/articles/among-the-believers) (дата обращения: 8/10/2020); Tannous, The Making of the Medieval Middle East, 394–7; idem, “Review”, Expositions 5, no. 2 (2011), 126–141. Таннус заключает (136), что Доннер рассказывает «приятную историю... которая будет встречена с радостью теми, кто разделяет его политические идеалы. Однако это история столь же радикально-ревизионистская, как и «Nagarism», и столь же причудливая». Я могу только присоединиться к словам Таннуса.
- [7] В отличие от Фреда Доннера, по мнению которого называть движение верующих «исламом» до конца VII или VIII веков было бы «исторически

- неточным». См. «Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam» (Кембридж: Издательство Гарвардского университета, 2010), 195.
- [8] Например, Nurit Tsafir, *Collective Liability in Islam: The 'Aqila and Blood-Money Payments* (Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 2020); Najam Haider, *The Origins of the Shi'a: Identity, Ritual and Sacred Space in Eighth-Century Kūfa* (Нью-Йорк: Издательство Кембриджского университета, 2011).
- [9] Harald Motzki, "The Muṣannaf of 'Abd al-Razzāq al-Ṣan'ānī as a Source of Authentic Aḥādīth of the First Century A.H.", JNES 50 (1991): 1–21. Обратите внимание, что 'Абд ар-Раззāқ является автором трех эпитафий к этой статье.
- [10] Скажем, если учитывать количество произведений, томов и страниц авторов, живших и умерших в первые два с половиной исламских столетия.
- [11] О ранних правовых разногласиях по поводу порабощения свободных мусульман см., например, Irene Schneider, "Freedom and Slavery in Early Islamic Time [sic] (1st/7th – 2nd/8th Centuries)", al-Qanṭara 28 (2007): 353–382. Однако в центре моей критики здесь находится второй пункт. О порабощении арабов и мнении (меньшинства), запрещающем это, см., например, ал-Байхақӣ (ум. 458/1066) «ас-Сунан ал-кубрā», изд. Муḥаммад 'Абд ал-Қāдир 'Аṭā', 11 томов (Бейрут: Дār ал-Кутуб ал-'Илмийа, 1424/2003), 9: 125–128; Ибн Таймийа (ум. 728/1328) «ал-Фатāвā ал-кубрā», изд. Муḥаммад 'Абд ал-Қāдир 'Аṭā' и Муṣтафā 'Абд ал-Қāдир 'Аṭā', 6 томов (Бейрут: Дār ал-Кутуб ал-'Илмийа, 1408/1987), 3: 115; аш-Шавкāнӣ (ум. 1250/1834) «Найл ал-авṭār мин асрār Мунтақā ал-аḥбār», изд. Муḥаммад Сӯбҳӣ б. Ҳасан Ҳаллақ, 16 томов (Эр-Рияд: Дār Ибн ал-Джавзӣ, 1427), 14: 268–276; Муḥаммад Закарийа ал-Кāндахлавӣ (ум. 1402/1982) «Авджаз ал-масāлик илā Муваṭṭā' Мāлик», изд. Тақӣ ад-Дйн ан-Надвӣ, 17 томов (Дамаск: Дār ал-Қалам, 1424/2003), 11: 446.
- [12] Приведу лишь один из бесчисленных примеров: зайдитский имам ал-Хādӣ илā-л-Ҳаққ Йаҳйā б. ал-Ҳусайн (ум. 298/911) был потрясен, обнаружив, что в ал-'А'суме в Йемене хозяин «чествует» своего гостя, «предлагая ему свою дочь или сестру». Имам заявил, что такие люди являются более достойными целями джихāда, чем византийцы (набада' бихим қабл джихāд ар-рӯм). См. «Сйрат ал-Хādӣ илā-л-Ҳаққ Йаҳйā б. ал-Ҳусайн: ривāйат» 'Али б. Муḥаммад 'Убайд Аллāх ал-'Аббāsӣ ал-'Алавӣ, изд. Сухайл Заккār (Бейрут: не указано, 1392), 125. В своем важном исследовании и издании «Гāйат ал-амāнӣ» (еще один текст сйра) А.Б.Д.Р. Игл (A.V.D.R. Eagle) отмечает, что ал-Хādӣ «обнаружил общество, в котором были распространены проституция, распущенная сексуальная мораль и употребление алкоголя». См. его "Ghāyat al-amānī and the Life and Times of al-Hādī Yaḥyā b. al-Ḥusayn: An Introduction, Newly Edited Text and Translation with Detailed Annotation" (PhD диссертация, Даремский университет, 1990), 46. О моральной кампании, которую проводил ал-Хādӣ, см. также Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 2001), 234–235. Антропологический отчет о практике сексуального гостеприимства см., например, в Walter Dostal, "'Sexual Hospitality' and the Problem of Matrilineality in Southern Arabia", *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 20 (1990): 17–30.
- [13] Например, ал-Кулайнӣ (ум. 329/941) «ал-Кāфӣ», 8 томов (Бейрут: Маншӯрāt ал-Фаджр, 1328/2007), 5: 282–284; Шайḫ ат-Ṭā'ифа «ал-Истибсār», 537–538.
- [14] E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (Лондон: Penguin, 2013), 12.

- [15] В ответ на эти наблюдения автор делает следующие выводы: нельзя полностью абстрагироваться от своего мировоззрения, занимаясь историей; смысл неодобрения хадиса Абу Бакры заключался в том, чтобы не допустить, чтобы читатели неправильно истолковали ее несогласие с Халедом Абу Эль Фадлом и Фатемой Мернисси как защиту выраженных в нем мнений; и, наконец, что ее комментарии тафсира обращают внимание читателей на противоречия в этой литературе и на неспособность ее авторов обратиться к своему собственному контексту.
- [16] Luke Yarbrough, *Friends of the Emir: Non-Muslim State Officials in Premodern Islamic Thought* (Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 2019), в частности, 73–84. Урбан говорит, что арабы-курайшиты, скорее всего, предпочитали военные должности светским бюрократическим постам (155); как объясняет Ярбро, общепринятое отношение к административным делам среди элиты периода раннего завоевания заключалось в том, что «этим мог заниматься кто-то другой» (Yarbrough, *Friends*, 81).
- [17] В ответ на эти наблюдения автор отмечает, что это отличающееся толкование было мыслительным экспериментом, основанным на подходе «история снизу»: что может означать этот стих для женщины-рабыни в том контексте? Она подчеркивает важность сострадательного воображения (с определенными ограничениями) для историка в его подходе к источникам. В этом отношении на ее работу оказала влияние Джоан Уоллах Скотт (Joan Wallach Scott).
- [18] Блестящее обсуждение этого отличия (и его отмены) в контексте карьеры египетского государственного муфтия Мухаммада Бахйта ал-Муṭī‘ī (ум. 1354/1935) см. в Syed Junaid A. Quadri, “Transformations of Tradition: Modernity in the Thought of Muḥammad Bakhit al-Muṭī‘ī” (PhD диссертация, Университет Макгилла, 2013), 111–137.

doi: 10.35632/ajis.v38i1--2.3393

**Заполнение пробелов:  
понимание архитектуры  
в исторических и современных  
исламских сообществах**

---

**Архитектура исламского Запада:  
Северная Африка и Пиренейский полуостров,  
700–1800 гг.**

Нью-Хейвен: Издательство Йельского университета, 2020. 320 страниц.

ДЖОНАТАН М. БЛУМ (JONATHAN M. BLOOM)

**Архитектура глобального социализма:  
Восточная Европа, Западная Африка  
и Ближний Восток в период холодной войны**

Принстон: издательство Принстонского университета, 2020. 358 страниц.

ЛУКАШ СТАНЕК (ŁUKASZ STANEK)

**Архитектура сосуществования:  
построение плюрализма**

Берлин: ARCHITANGLE GMBH, 2020. 288 страниц.

АЗРА АКШАМИЯ (AZRA AKŞAMIJA), РЕДАКТОР

В литературе, посвященной архитектуре и исламу, при обзоре исторических регионов систематически выделяются конкретные памятники, а также конкретные рассказы о том, как они появились. Каждая из трех книг в этой рецензии восполняет пробелы в научных исследованиях, которые не были должным образом освещены ранее. Глубина, насыщенность и сосредоточенность каждой из этих трех соответствующих книг обнаруживают не только новую информацию, но и глубокие связи с существующими исследованиями по данной теме.

Публикации Джонатана Блума в области архитектуры исламского мира в ходе его сорокапятилетней карьеры являются значительными. Его новая книга «Архитектура исламского Запада» является результатом его авторитета и сосредоточенного размышления над рассматриваемым предметом. Он отмечает, что в большинстве обзоров архитектуры исламского мира упоминается лишь несколько зданий, находящихся в Северной Африке и на Пиренейском полуострове (часто только такие достопримечательности, как мечеть Кордовы или Альгамбра). Здесь же Блум рассматривает примерно сотню зданий, которые охватывают период в девять столетий и простираются географически на территориях Западного Средиземноморья и Северной Африки. Он также отмечает методические затруднения при исследовании этих зданий, связанные с труднодоступностью внутренних пространств некоторых помещений мечетей. В его легко читаемом повествовании, разделенном на короткие, снабженные иллюстрациями главы, раскрываются переплетающиеся между собой истории местных достопримечательностей, великих государств и архитектур.

В книге «Архитектура глобального социализма» Лукаш Станек проливает свет на важные моменты переходного периода от колониального правления к независимости, который происходил в пяти странах с исламскими сообществами. Станек систематически демонстрирует, что союзы с социалистическими странами Восточной Европы расширили возможности этих стран в плане архитектуры и городского дизайна. Станек утверждает, что социалистические союзы, хотя и разные в каждой стране, способствовали иному пути модернизации, отличному от их колониальной истории.

«Архитектура сосуществования» под редакцией Азры Акшамии представляет собой критическое размышление над процессом реализации и дальнейшем использовании трех проектов, получивших Премию Ага Хана в области архитектуры (АКАА). Открывающаяся предисловием директора АКАА и Акшамии, книга разделена на пять разделов, посвященных ис-

следованию соответствующих тем, в которых подчеркиваются трудности и потенциал строительных проектов для мусульманских сообществ в современном мире. Проекты эти — мечеть, городская площадь и кладбище — находятся все в европейских городах, служат мусульманским общинам и разделяют сложности дизайна, выходящие за рамки эстетики. Эти места являются главными действующими лицами в предпринимаемых усилиях по согласованию, примирению и объединению диссонантных голосов. Уникальное качество этой научной работы заключается в обоснованном и многостороннем размышлении о воздействии этих проектов после того, как они были сооружены (с 1980 по 2012 г.), на непосредственные сообщества, использующие эти пространства. Эссе в каждом разделе написаны рядом авторских голосов, каждый проект включает фотоочерк и выдержки из интервью с пользователями, непосредственно участвующими в каждом проекте. Современную архитектуру ислама часто отмечают наградами единственно тогда, когда она только сооружена или спустя некоторое время после постройки. Получить представление о значимом проекте через десять-сорок лет после завершения строительства — важная составляющая для полного понимания влияния дизайна.

## Архитектура исламского Запада

Расположенные в хронологическом порядке, каждая из девяти регионально тематических глав книги Блума погружает в политический, социальный и географический контекст каждого конкретного периода. Книга богато иллюстрирована сотнями цветных фотографий, большинство из которых сделаны автором, и архитектурными планами, начерченными Николасом Уорнером, который также выполнил архитектурные чертежи для других существенных исследований архитектуры исламского мира (см. мои рецензии-эссе в *AJISS* 29:2 и 34:3).

Глава 1 («Исламская архитектура в ал-Андалусе Омейядов и Ифрикии Аглабидов») дает общее представление об исторических формах мусульманского присутствия и строительства в ал-Андалусе (Южная Испания<sup>1</sup>) и Ифрикии (Тунис) в VIII веке.

---

<sup>1</sup> Ал-Андалус — это не только Южная Испания, в разные периоды существования территория государства охватывала также часть Южной Франции и альпийский регион на границе современной Италии и Швейцарии. — *Примеч. пер.*

Кратко описываются прибытие мусульман на Пиренейский полуостров и самые ранние возведенные сооружения (не сохранившиеся). Контекстуальные условия, которые способствовали формированию самой ранней версии мечети Кордовы, описываются с помощью наглядных архитектурных чертежей, в которых подробно изложены производившиеся расширения, анализ формы и повторное использование существующих материалов. Затем в главе предлагается подробная история образования Аглабидской Ифрикии с основанием Кайруана в качестве столицы. В хронологическом порядке Блум описывает ряд сакральных и светских зданий, построенных в Сусе, Монастире, Сфаксе и Тунисе. Архитектурные чертежи и цветные фотографии дополняют описания; тем не менее некоторые графические выделения (например, жирный шрифт или заголовки разделов) для каждого здания помогут читателю в поиске конкретных построек. Глава завершается обсуждением нескольких мечетей Западного Магриба (Алжир и Марокко) того периода.

Глава 2 книги Блума «Соперничающие халифаты Запада в X веке» описывает соперничество между Ифрикией и ал-Андалусом из-за основания шиитской династии Фатимидов, которая бросила вызов контролю андалусских Омейядов над Северо-Западной Африкой и торговыми путями в регионе. Фатимиды основали новую столицу Махдию и расширили Кайруан; в ответ на это развитие Омейяды расширили мечеть Кордовы и построили Мадинат аз-Захра среди прочих проектов. Блум описывает соперничество, разыгравшееся в Фесе, поскольку каждый халифат стремился контролировать его. Город переходил из рук в руки, вернувшись к Фатимидам в 961 г. В главе рассматриваются сооружения, расширенные и построенные при обоих халифатах, включая те, что в Ашире (Южный Алжир) и Толедо, Испания.

Глава 3 («Долгий XI век: распад империи») прослеживает уход Фатимидов из Ифрикии (оставленной местными правителями) в Египет. Последующие династии Зиридов в Ифрикии и Хаммадидов в центральном Магрибе (обе берберского происхождения) правили своими соответствующими регионами до середины XII века. Глава описывает здания, построенные и восстановленные в Тунисе, Кайруане и центральном Алжире. В течение этого столетия на смену халифату Омейядов в ал-Андалусе пришли несколько небольших государственных образований, называемых тайфами. Блум описывает как, восстав из пепла этого краха, появились Альморавиды, берберское революционное реформаторское движение, зародившееся в Мав-

ритании, которые основали Марракеш в качестве своей столицы и в итоге контролировали большую часть ал-Андалуса и Магриба до XII века и Сицилию. Расширения, произведенные в мечети Кордовы, и постройки, сооруженные в Малаге, Сарагосе и Мурсии, описаны с изображениями и чертежами. Глава завершается историей и изучением Сицилии, которая в течение двух столетий находилась под властью Аглабидов, а затем Фатимидов, но была захвачена норманнами в конце XI века. Блум объясняет, что на Сицилии сохранилось мало архитектуры времен мусульманского правления, но норманнская архитектура XI и XII веков демонстрирует сильное исламское/арабское влияние в проектировании, декоре и пространственной организации. Он анализирует шесть показательных сооружений, чтобы подтвердить свою аргументацию, включая несколько дворцов и кафедральный собор.

В главе 4 («Альморавиды и Альмохады ок. 1050–1250 гг.») Блум прослеживает меняющийся политический ландшафт региона. И Альморавиды, и Альмохады базировались в Марракеше, и у обоих были дополнительные столицы в ал-Андалусе. Аскетичные мечети того времени особо выделяются своими выбеленными интерьерами и едва различимой орнаментацией, что было архитектурным ответом, параллельным критике обими движениями показной роскоши Омейядов. Блум описывает подъем Альморавидов в 1050-х гг.: они завоевали Фес, основали Марракеш, завоевали Тлемсен (Алжир) и присоединили многие королевства-тайфы в ал-Андалусе. Альморавиды построили множество мечетей: в Испании не осталось ни одной, в Марокко остались части построек, а в западном Алжире полностью сохранились три мечети. Альмохады захватили власть у Альморавидов в 1130 г. и правили большей частью Северной Африки и ал-Андалуса до середины XIII века. Они также являлись пуританами-реформаторами и продолжали критиковать своих предшественников. Альмохады захватили Тлемсен, Марракеш, ал-Андалус (включая Малагу и Гранаду) и Центральный Магриб, включая Тунис. Они построили несколько мечетей и укреплений в Тахе, Тинмеле, Рабате, знаменитую мечеть Кутубия и другие мечети в Марракеше (1147 г.), новую мечеть и дворец в Севилье (1171 г.), несколько сооружений в Толедо. Их власть пришла в упадок при череде девяти слабых правителей, сменявших друг друга в последние полвека существования империи, но ее влияние на архитектуру все еще остается очевидным.

Глава 5 книги Блума («Насриды в ал-Андалусе») описывает крах империи Альмохадов после ее поражения в битве 1212 г. при Лас-Навас-де-Толоса, в результате которой в Магрибе образовались четыре региональные державы. Кордова и Севилья перешли к христианам. В центре внимания главы находится Гранада времен Насридов (1232–1492 гг.), начиная со строительства города-дворца и крепости *ал-Хамра/Альгамбра* («красная») династией бану ал-ахмар. Кратко описываются другие здания (мадраса, гостиницы и бани) в городе, но основное внимание в главе уделяется необычайной архитектуре комплекса Альгамбра. Блум характеризует декоративное изобилие сооружений Насридов как прямой ответ на аскетизм их предшественников Альмохадов. Глава завершается описанием трех соперничающих берберских династий в Северной Африке и архитектуры в стиле *мудехар* христианских и еврейских покровителей, которые переняли «исламские» приемы и мотивы в своих зданиях. Слово *мудехар* происходит от термина «*мудаджан*» («тот, кому разрешено остаться»), относившегося к мусульманам, которым было разрешено остаться в Испании, но этот термин был расширен для обозначения произведений, созданных для христианских или еврейских покровителей на землях, ранее находившихся под исламским правлением. Блум утверждает, что архитектура *мудехар* воплощала принцип «*convivencia*» (жизнь в мире и гармонии), и анализирует несколько выдающихся сооружений в Севилье и Кордове, включая синагоги и христианские дворцы.

В главе 6 («Наследники Альмохадов в Северной Африке ок. 1250–1500 гг.») Блум резюмирует влияние на Северную Африку поражения Альмохадов в 1212 г. объединенными силами Кастилии, Арагона, Наварры и Португалии. Хотя Альмохады ушли в Северную Африку, всего четыре года спустя их власть полностью рухнула, и две берберские племенные династии взяли Северную Африку под свой контроль: Мариниды в Магрибе и Хафсиды в Ифрикийи. Бану марин (также известные как Мариниды) захватили Мекнес, Фес (сделав его своей новой столицей), Сиджилмасу и Марракеш. Несколько новых построек к концу XIII века (в том числе дворец, административные здания, мечеть, мадрасы, казармы и дома в Фесе) свидетельствовали об их присутствии. Мариниды построили мадрасы по всему региону и расширили многие мечети в Агадире, Тлемсене, Тахе, Мансуре, Фесе и Сале. Для маринидской архитектуры значительную роль играет художественное декорирование поверхностей, множество иллюстрированных примеров кото-

рого приведено в этой главе. Хафсиды Ифрикии (1229–1574 гг.) правили до прихода Османов и сделали Тунис своей столицей, их правление распространилось на Ливию, Алжир и часть Марокко. Не будучи столь продуктивными, как Мариниды, Хафсиды тем не менее были очень активны в своей строительной кампании, построив и расширив множество зданий в регионе. Блум утверждает, что на проектирование мадрас и зданий Хафсидов оказала влияние современная им архитектура мамлюкского Египта.

В главе 7 («Между Османами и Габсбургами: Ливия, Тунис и Алжир ок. 1500–1800 гг.») Блум описывает изменившееся положение региона по отношению к остальному миру. К XV веку Северная Африка была разделена на более мелкие государственные образования и «созрела для вмешательства внешних сил» (215). В то время как Европа процветала в эпоху Возрождения, страны Северной Африки вступили в «относительно темные века». Османы завоевали Константинополь в 1453 г., что ознаменовало конец византийской эпохи, а португальцы и европейцы проникли в Америки, когда в 1492 г. был «открыт» Новый Свет. Блум отмечает, что в этот период региональная архитектура менялась в зависимости от европейского присутствия и османской экспансии, начиная от гибридности и заканчивая преднамеренным продолжением исторических/традиционных форм. Описаны четыре мечети, построенные в этот период в Ливии преимущественно в османском стиле. Блум утверждает, что стиль в Тунисе представлял собой смесь существующих традиций и османского влияния. Гибридный характер проектирования мечетей продолжился в Алжире, в главе приводится описание нескольких мечетей и святынь этого периода.

В предпоследней главе Блума («Шерифские династии Марокко ок. 1500–1800 гг.») упоминаются названия стран XVI века, таких как Марокко, Алжир и Тунис (в отличие от прежних обозначений Магриба и Ифрикии), что было результатом османских соглашений с европейцами. Две династии заявляли о своем происхождении от Пророка: Саадиты (1510–1659 гг.) и Алауты (с 1631 г. по настоящее время). Саадиты захватили крупные города Марракеш и Фес в XV веке и процветали благодаря активной торговле с Европой (сахар, селитра для синей шерсти и оружия), что эффективно интегрировало Марокко в мировую экономику. Описан ряд мечетей, построенных в этот период, а также караван-сарай, мосты, мадрасы и крепости. Затем Блум обращается к возвышению Алауитов, захвативших Фес, Марракеш и Мекнес (их столицу); они строили

дворцы, мечети, мадрасы, базары и другие сооружения. Территории Марокко стали испанскими и французскими протекторатами в 1860-х гг. до 1956 г., когда страна, которая по-прежнему управляется потомком рода Алауитов, обрела независимость. Блум утверждает, что архитектура обоих этих периодов в значительной степени опиралась на традиции, заложенные в эпохи Альмохадов и Маринидов и что рост суфизма (мистического ислама) спровоцировал увеличение строительства *завий* и *рибат* (обителей).

В заключительной главе («Эпилог: наследие магрибинской архитектуры») Блум утверждает, что «конец» этой истории ознаменован основанием французских и испанских колоний в Северной Африке в XIX веке, но что эти здания продолжали использоваться, ремонтироваться и модифицироваться даже спустя время. Таким образом, книга заканчивается рассказом о том, как эти традиции повлияли на более позднюю архитектуру региона, а также Европы и Америк (очень похоже на то, как в третьей главе рассказывается, как Сицилия в XI/XII веках приняла исламский архитектурный язык для строительства сооружений для христианских покровителей). В Марокко большинство строителей по-прежнему продолжают работать в традиционных стилях. В Алжире французское колониальное правление положило конец всем отсылкам к традиции и разрушило многие здания. На Пиренейском полуострове элементы исламской архитектуры были адаптированы для христианских и еврейских зданий в стиле *мудехар*. Публикации XIX и XX веков об исламских зданиях в Испании популяризировали эти мотивы и оказали влияние на дизайн зданий в Европе и даже в Северной Америке. Блум кратко упоминает некоторые современные мечети в Испании. В Тунисе, который стал французским протекторатом в 1881 г., старые медины и здания оставались нетронутыми при строительстве нового города.

В целом, Блум описывает истории и здания ясным языком, переплетая информацию о структуре, архитектуре, источниках, истории и т. д. в повествовательной манере, доступной для новичка и познавательной для эксперта. Блум старается сосредоточиться на возведенных сооружениях и контекстах с беспристрастным описанием исторических условий. Таким образом, читателю предоставляется возможность сформировать свою собственную критику различных политических перемен в регионе и их влияния на архитектурную среду.

## Архитектура глобального социализма

Состоящая из введения, четырех глав, каждая из которых посвящена конкретному региону, и заключительного эпилога, эта книга представляет собой обширный исследовательский материал, в котором анализируются неопубликованные архитектурные чертежи, газетные статьи и материалы из различных средств массовой информации. Сам автор провел значительное время в различных местах, которые описываются в книге, а фотографии, включенные в книгу, являются его собственными и историческими изображениями. В Главе 1 («Введение: созидание мира с помощью архитектуры») Станек излагает концепцию и суть аргументации, а именно то, что контакты Африки и Ближнего Востока с Восточной Европой были частью постколониального движения нескольких стран по направлению к современности и что территориальная дезорганизация и реорганизация явились «созидающими мир», поскольку эти страны созидали независимость. В тот период президенты Югославии, Индии, Египта, Ганы и Индонезии сформировали Движение неприсоединения (ДН). Эта группа предложила деколонизированную реструктуризацию мировой экономики для оказания помощи развивающимся странам. Все города, рассматриваемые в этой книге (Аккра, Лагос, Багдад, Абу-Даби, Кувейт), находятся в странах, которые были членами ДН. Научное «слепое пятно» в этой теме привело к упрощенному пониманию взаимосвязи между архитектурой и урбанизацией. Станек утверждает, что уникальное сотрудничество этих стран с социалистическими странами имело три аспекта: кооперация предлагала выгодные условия обмена товарами и услугами, включая бартер; часто это включало обучение местного персонала и использование местных ресурсов; и это бросило вызов иерархии власти и престижа, унаследованной от колониального периода, посредством условий соглашения и мобилизации языка архитектуры. Основное внимание в книге уделяется труду архитекторов, проектировщиков и тех, кто был вовлечен в строительную индустрию.

В Главе 2 («Глобальный путь развития: Аккра, 1957–1966 гг.») Станек сосредотачивается на этом городе в Гане в период независимости от британцев. Основным проектом нового правительства была Международная торговая ярмарка, построенная по заказу и предназначенная для демонстрации радикального модернизма, наделяющего силой недавно обретшую

независимость страну. Сотрудничество с социалистическими странами на уровнях проектирования (польскими архитекторами в сотрудничестве с ганским архитектором) и строительства (осуществляемого Ганской национальной корпорацией, подготовленной различными специалистами в СССР). Этот проект положил начало современному строительному языку «взгляда в будущее» и расширению города и инфраструктуры за пределы порта и колониального ядра. Станек подробно описывает полные списки зданий, архитекторов и партнеров из Ганы, снабжая материал городскими чертежами, историческими и современными фотографиями. Книги, опубликованные в середине XX века российскими экспертами, анализирующими городское планирование в жарком климате в сравнении с традиционной архитектурой в советской Средней Азии, позволили социалистическим и ганским специалистам использовать кросс-культурные подходы к проектированию. Реализованные в Гане проекты публиковались в советских архитектурных журналах с чертежами и изображениями. Ориентация на климат в процессе проектирования привела к тому, что Станек назвал «созидающей мир» архитектурой. Конечно, этот процесс не был лишен недостатков, поскольку многие проектировщики также предусматривали неместные и импортные материалы, что, по мнению автора, было «проблематичным». Однако в целом подобный импульс и самовыражение после обретения независимости придавали стране силы.

В Главе 3 («Восточноевропейское определение мира: Лагос, 1966–1979 гг.») Станек фокусируется на крупнейшем городе Нигерии и объектах, спроектированных и построенных после окончания жестокой гражданской войны. Этот период также совпал с нефтяным бумом, который финансировал модернизацию города и региона. Хотя политический класс не испытывал тяги к социализму, как в Гане, они присоединились к ДН и сотрудничали с социалистическими странами для строительства многих крупномасштабных проектов, в том числе Театра национальных искусств. Автор утверждает, что между двумя народами наблюдается сходство: жители Восточной Европы и Западной Африки жили в одном и том же мире борьбы с экономической отсталостью; обе подверглись колонизации; обе существовали на периферии и столкнулись с проблемами трансформации своих экономик (101). Таким образом, «созидание мира», о котором идет речь, было основано на признании общности с восточноевропейскими архитекторами, использовании инструментов, которые они сформировали благодаря

своим собственным прецедентам. Например, польское исследование Збигнева Дмоховски (Zbigniew Dmochowski), опубликованное в трех томах («Введение в традиционную нигерийскую архитектуру»), сыграло важную роль в деколонизации понимания архитектуры и институтов в Нигерии. Эта работа включила 1600 изображений традиционной нигерийской архитектуры с разделом, посвященным мусульманской религиозной архитектуре. Ранее автор написал сравнительное исследование о традиционной архитектуре Польши; позже он принял участие в проектной группе по строительству музея традиционной нигерийской архитектуры и музея Джоса, в который вошли исламские архитектурные памятники. По словам Станека, эта публикация «открыто критиковала систематическое обесценивание исконной культуры Нигерии, которое имело место при колониальном правлении» (134). Глава завершается подробным исследованием того, как этот сдвиг повлиял на учебную программу национальных архитектурных школ, где традиция стала использоваться в качестве отправной точки для создания современной нигерийской архитектуры. Представители Восточной Европы, участвовавшие в этом тематическом исследовании, помогли деколонизировать архитектурное образование в Нигерии в то время.

В Главе 4 («Мировая социалистическая система: Багдад, 1958–90 гг.») Станек описывает интенсивный обмен между социалистическими странами и Ираком в ходе нескольких крупных строительных комиссий, начавшихся в конце 1950-х гг., после государственного переворота, свергнувшего прозападную монархию короля Фейсала II. Затем партия Баас провозгласила Ирак объединенным арабским государством с исламом в качестве государственной религии и социалистической экономикой (с государственной собственностью на природные ресурсы и производство с бесплатным образованием и здравоохранением). Автор описывает перенос архитектурного дизайна из социалистических стран в Ирак между переворотом 1958 г. и войной в Персидском заливе в 1990 г. До 1958 г. городским развитием Багдада руководили британские архитекторы и градостроители; после переворота политический ландшафт резко сместился в сторону союзов с социалистами. Восточноевропейские и советские архитекторы, проектировщики и инженеры были вовлечены в крупномасштабную национальную программу строительства; они преподавали в первых национальных архитектурных школах, основанных в этот период. Школы включали изучение истории Багдада, исламской архи-

тектуры и подходов к проектированию, которые объединяли местную историю с современной архитектурой. Автор завершает главу упадком социалистического сотрудничества: после нефтяного эмбарго 1973 г. ближневосточная нефть, западные деньги и восточноевропейские товары и услуги оказались связанными замкнутым кругом.

В Главе 5 («Социализм в условиях глобализации: Абу-Даби и Кувейт, 1979–90 гг.») Станек описывает сотрудничество между социалистическими странами и местными фирмами в ОАЭ и Кувейте в конце 1970-х гг. ОАЭ, независимые с 1971 г. и член ДН, установили дипломатические отношения со странами Восточной Европы в середине 1980-х гг. Кувейт, независимый с 1961 г. и член ДН, принял советскую военную помощь после того, как британские военные покинули регион в 1971 г. Однако Кувейт основал ОПЕК и определял себя как открытый рынок в начале 1980-х гг. (не допуская политических соображений при проведении тендеров для заключения контрактов). Обе страны инвестировали значительные средства в городское развитие за счет увеличения доходов от государственной нефти. Таким образом, утверждает Станек, возникло новое измерение: архитекторы, проектировщики и подрядчики из социалистических стран были интегрированы в глобальные рынки проектных и строительных услуг, где доминировал Запад, что вызвало конкуренцию и сотрудничество. Станек отмечает, что в большинстве проектных заданий для работы в этом регионе требовалось включение в дизайн «арабской» или «исламской» культуры, что приводило к гибридным архитектурным словарям. Конкурсы по городскому планированию и дизайн-проекты (правительственных, институциональных, жилых и культовых зданий) привели к новым формам сотрудничества между восточноевропейскими экспертами и западными и местными архитекторами. Станек завершает главу вторжением Ирака в Кувейт в 1990 г., что привело к исходу иностранных специалистов, совпавшему с закатом социализма в Восточной Европе. Хотя к тому моменту роль восточноевропейских экспертов в области дизайна на Ближнем Востоке завершилась, их опыт работы на конкурентном рынке, который требовал сотрудничества, был важным опытом, когда они вернулись на родину, отличая их от своих коллег-соотечественников. Станек также отмечает, что в 2000-х гг. некоторые из них вернулись на работу в Северную Африку и на Ближний Восток на основании этого предыдущего опыта.

В эпилоге Станек описывает процесс проведения интервью с архитекторами и подрядчиками в их домах в Восточной Европе. Он утверждает, что с точки зрения «юга» можно оценить, насколько история модернизма в этих регионах была «фундаментально антагонистической и неоднородной» (303). Станек описывает некоторые виды сотрудничества между восточноевропейскими, западноафриканскими и ближневосточными экспертами в этот период и предоставляет подробный перечень своих источников.

Эта книга представляет собой содержательное и тщательное исследование роли восточноевропейских архитекторов и экспертов в становлении пяти ключевых городов Западной Африки и Ближнего Востока. Заполняя важные пробелы в понимании глобализации современной архитектуры, информация, представленная в книге, полезна как экспертам, так и новичкам. Обилие визуальной документации, как исторической, так и современной, а также подробные ссылки делают ее ключевым вкладом в изучение предмета.

## Архитектура сосуществования: построение плюрализма

Это углубленное исследование влияния трех проектов, получивших награду АКАА, позволяет взглянуть на темы более широкого масштаба относительно комплексного характера современных мусульманских зданий. Три проанализированных проекта включают Белую мечеть Шерефудина в Високо, Босния и Герцеговина (построена в 1980 г., АКАА 1983 г.); Суперкилен в Копенгагене, Дания (построен в 2012 г., АКАА 2016 г.); и исламское кладбище в Альтахе, Австрия (построено в 2011 г., АКАА 2013 г.). В предисловии к книге директор АКАА Фаррох Деракшани (Farrokh Derakshani) подчеркивает важность тем, затронутых в исследовании, и их воздействия внутри их сообществ. Во введении Азры Акшамии подчеркивается важность того, «как построенные формы могут формировать более открытое, плюралистическое общество», и определяется социальное влияние этих проектов с течением времени. Заглавные темы в следующих главах подчеркивают комплексные и взаимосвязанные качества этих проектов.

В разделе I («Построение плюрализма») три эссе размышляют об идеях и программах — транскультурности, общности и смерти — трех проанализированных проектов. Первое

эссе Вольфганга Вельша (Wolfgang Welsch), профессора философии из Германии, «За пределами гомогенности: о концепции транскультурности» анализирует сложный характер определения и понимания сосуществования нескольких культур в одном месте и в одно время. Он разоблачает такие термины, как «мультикультурный» и «межкультурный», из-за их проблематичности и присущего им базового вывода об особой национальной культуре. В ответ на новый национализм и растущие ксенофобские тенденции он выступает за «транскультурность» (термин, который он сам придумал), которая «до мозга костей» характеризуется смешением и проницаемостью многих культур. В архитектуре этот термин допускает двойное кодирование и смешивание в изобретенных формах, которое не является лоскутным шитьем и которое можно читать одновременно по-разному, как в трех проектах в этой книге.

Второе эссе историка архитектуры и искусства Мохаммада ал-Ассада (Mohammad al Assad) «Сообщества иммигрантов и их сооружения» обобщает важность и влияние мечетей, спроектированных и построенных в западных городах, с акцентом на пяти главных мечетях Парижа (1926 г.), Вашингтона (1957 г.), Лондона (1977 г.), Рима (1992 г.) и Нью-Йорка (1991 г.). Ал-Ассад подчеркивает, что все они находятся в процессе обсуждения местоположения, покровительства и программной деятельности.

Заключительное эссе в этом разделе «Архитектура смерти в исламе: краткая кросс-культурная история», которое написал Нассер Раббат (Nasser Rabat), профессор программы Ага Хана Массачусетского технологического института, кратко описывает изменение форм погребальной архитектуры в исламском мире, начиная с VII века. В частности, он отмечает влияние доисламских практик и форм на исламские захоронения по мере географического распространения религии, от неглубоких и минимальных захоронений в пустыне до больших мемориальных сооружений в городе.

Раздел II («Расхождение») посвящен Белой мечети Шерифудина в Високо, Босния и Герцеговина. Художник *Велибор Божович (Velibor Božović)* открывает этот раздел прекрасным фотоочерком и отрывками из интервью с местными имамами, членами общины, кинорежиссером, архитектором Златко Угленом (Zlatko Ugljen) и его дочерью (которая также является архитектором). На изображениях запечатлена жизнь и старение мечети с момента ее строительства сорок лет назад. Интервью кратко выражают общие и современные чувство гордости и

представление о месте, относящиеся к этой модернистской мечети, а также противоречивые толкования того, как мечеть должна/не должна решать гендерный вопрос.

Второе эссе профессора Йоркского университета Амилы Бутурович (Amila Buturović) «Обезглавленные, они идут: кефалофоры<sup>2</sup> и сосуществование в османской Боснии» рассматривает мертвых как субъектов/агентов, а не как объекты/останки в святынях и сооружениях, увековечивающих их память по всей османской Боснии. Опираясь на анализ архитектурных форм, а также на исторические и фольклорные сообщения о конкретных памятниках в регионе, Бутурович описывает богатый ландшафт сосуществования полов, а также мусульман и христиан в их общем наследии и участии в этих пространствах. Прямая связь с модернистской Белой мечетью Шерифудина не упоминается; однако форма минарета этой мечети очень напоминает типичную форму кефалофора, также у мечети есть небольшое кладбище во дворе.

В третьем эссе раздела «Босния и уничтожение сосуществования» Хелен Валасек (Helen Walasek), исследователь и эксперт-консультант из Великобритании, рассказывает о жестоких и катастрофических событиях и последствиях войн 1992–1995 гг. в Боснии. Этническая чистка включала систематические убийства более ста тысяч человек (и более двух миллионов перемещенных лиц) и преднамеренное уничтожение религиозных и культурных ценностей (включая 1000 из 1144 мечетей страны, а также сотни церквей и культурных учреждений). После окончания войны Дейтонское мирное соглашение 1995 г. позволило перемещенным лицам вернуться, но трудности с восстановлением домов и мест отправления культа усугубили травму, пережитую оставшимися в живых. Эссе завершается упоминанием некоторых реконструкций мечетей и потенциальных знаков надежды.

В следующей главе «Мечеть прежде всего: примирение с последствиями насилия в Боснии посредством восстановления наследия» Амра Хаджимухамедович (Amra Hadžimuhamedović), директор Центра культурного наследия Международного форума Боснии, рассказывает о жизни после войны. Хаджимухамедович описывает попытки восстановить «домашний пейзаж» и рассказывает, как мечети систематически разрушались

---

<sup>2</sup> Кефалофоры – статуи, изображающие обезглавленных людей, как правило, христианских мучеников, держащих в руках собственные головы. – *Примеч. ред.*

и сбрасывались в реки, озера, кучи мусора и ужасным образом закапывались в братских могилах с тысячами убитых людей. При раскопках остатков мечетей в последнее десятилетие согласованные усилия направлены на восстановление мечетей в небольших деревнях по всей стране. Автор описывает работу Международной летней школы «Молодежь и наследие» в Столце, которая помогла собрать вместе сотни молодых людей для оказания помощи в этом проекте реконструкции. Хаджимухамедович подчеркивает, что реставрация этих мечетей является актом справедливости и служит важным ориентиром для других пострадавших от войны мест.

Третий раздел книги («Диссонанс») посвящен городскому проекту «Суперкилен», построенному в 2012 г. в Копенгагене, Дания. Он начинается с фотоочерка Йеспера Ламбека (Jesper Lambæk), а также заметок и интервью, проведенных шведско-датским исследователем Тиной Гудрун Йенсен (Tina Gudrun Jensen). Йенсен взяла интервью у нескольких жителей близлежащих районов и тех, кто пользуется этими пространствами, включая студентов, архитекторов, общественного деятеля и специалистов по городскому обустройству. Было выражено единое мнение относительно того, что 750-метровая в длину площадь, состоящая из трех частей, с ее «красной» спортивной зоной, «зеленым» парком и «черными» рыночными зонами, была успешной в урбанистическом смысле (для привлечения людей). Включение 108 объектов со всего мира позволило маргинализированным приезжим (многие из которых живут в этом районе) почувствовать себя принятыми и включенными в этот район.

Второе эссе «Риторика сегрегации, повседневные формы сосуществования: различные взгляды на разнообразие и сосуществование в Дании», также написанное Тиной Гудрун Йенсен, более подробно раскрывает контекст проекта. Йенсен описывает ограничительную инфраструктуру действующей политики, а также публичные дебаты об иммиграции в Дании, которые фактически поставили в невыгодное положение и маргинализировали мигрантов в стране. Она отмечает, что Дания является одной из стран с самым высоким рейтингом расовой и религиозной дискриминации, включая ксенофобию, вандализм и преступления на почве ненависти, направленные против пространств, которые являются очевидно «другими», как, например, мечети. Поэтому в рамках различных стратегий предпринимаются попытки «интегрировать» мигрантов в страну. Йенсен завершает эссе дальнейшими размышлениями

о Суперкилен и о том, как он стал «местом пересечения» повседневных взаимодействий, как он работает как «третье пространство» и как он допускает новые формы «невидимого существования».

В следующем эссе этого раздела «Концепция границы: скандинавское общественное пространство в XXI веке» Дженнифер Мак (Jennifer Mack), профессор архитектуры из Стокгольма, размышляет о трех проектах в Дании и Швеции, создавших новый тип скандинавского общественного пространства. Мак отмечает, что посредством городского участия такие проекты, как частное пространство гостиной, превращенное беженцами в общественное в северном шведском городе, реконструированные площади эпохи позднего модерна в пригороде Мальмё, а также Суперкилен в Копенгагене – все эти проекты позволили найти новые способы сотрудничества и участия в публичном пространстве, в которое включались мигранты.

В заключительном эссе раздела «Конфликтующие конфигурации: о Суперкилен» Барбра Штайнер (Barbra Steiner), директор Кунстхауса в Граце, Австрия, делится своими мыслями о неоднородности Суперкилен. Сосредоточив внимание на процессе проектирования и разнообразии 108 объектов и одиннадцати деревьев (из 60 разных мест), Штайнер обсуждает «монтажное» качество дизайна. Она отмечает, что предметы были куплены, реконструированы и специально изготовлены в различных эстетических формах (например, не все они одинакового качества и мастерства). Тем не менее, пишет она, пространства позволили различным позициям и идентичностям существовать в новой гетерогенности.

Четвертый раздел книги, «Согласованность», посвящен кладбищу в Альтахе. Вступительный фотообзор Николая Вальтера (Nikolai Walter) запечатлел невероятную красоту проекта в сочетании с личными размышлениями Робера Фабаха (Rober Fabach), профессора истории архитектуры из Лихтенштейна, а также интервью с местными жителями и пользователями, мэром Альтахы и Бернардо Бадером (Bernardo Bader) (архитектором проекта). Показательным является отрадное сотрудничество между группами для представления и демонстрации этого кладбища. Жители и мэр высказывают свою гордость и выражают свою связь с пространством, а архитектор разделяет свое убеждение в том, что может внести свой вклад с помощью своего дизайна, который глубоко укоренен на этих территориях и вдохновлен сообществами.

Во втором эссе «Культивируя согласованность: исламское кладбище Альтаха, Австрия», которое написала рожденная в Сараево австрийская мусульманская художница и историк архитектуры из Гарварда Азра Акшамия, описывается ее роль в проектировании интерьера молитвенного пространства. Акшамия отмечает, что успех проекта и его признание широкими слоями населения были обусловлены тем, как проект был доведен до сведения общественности, и тем, как он функционировал как форма межкультурной связи. Акшамия делится своим вдохновением и намерениями относительно дизайна стены михраба и молитвенных ковриков с очень специфической артикуляцией материальной составляющей мастерства, связанного как с контекстом, так и с людьми, которым было поручено их изготовление. Для Акшамии было важно, чтобы дизайн позволял людям находить точки соприкосновения между разными культурами (и разными течениями ислама), не становясь при этом одинаковыми.

Третье эссе в этом разделе «Исламское кладбище как выражение развития мусульманской принадлежности в Форарльберге» написано Симоном Берчер-Матисом (Simon Burtscher-Matis), независимым социологом из Австрии. Берчер-Матис резюмирует историю иммиграции мусульман в регион Форарльберг на протяжении трех поколений, большинство из которых прибыли из Турции (1960-е гг.) и Боснии (1990-е гг.). Берчер-Матис приходит к выводу, что последующие поколения продемонстрировали восходящую мобильность благодаря образованию и все еще находятся в процессе становления. Наличие кладбища для этих мусульман свидетельствует о признании их религии частью общества, в котором они проживают.

В заключительном тексте этого раздела «Предложение лидерства» приводится разговор между Азрой Акшамией и Евой Грабхерр (Eva Grabherr), чья обширная работа с «*okay.zusammen leben*»<sup>3</sup> привела ее к инициированию проекта кладбища. Описание Акшамией лидерства Грабхерр как «эластичного» отражает гибкость и способность Грабхерр объединять множество различных заинтересованных сторон и направлять сложные социальные процессы. Грабхерр считает, что это кладбище является катализатором для семей, дискуссий, мероприятий и возможностей для того, чтобы вносить

---

<sup>3</sup> *Okay.zusammen leben* – проект, посвященный интеграции и совместной жизни в культурном разнообразии в Форарльберге. – Примеч. ред.

вклад и чувствовать принадлежность. Грабхерр отмечает, что тема (смерть) настолько глубоко затронула многих людей, что «сочувствие проявилось наружу».

Последний раздел книги включает эссе Али С. Асани (Ali S. Asani) под названием «Ислам, искусство и педагогика». Как профессор Гарвардского университета, он отмечает недостаток общественного и академического понимания живого ислама. Асани представляет открытый курс, который он преподает, под названием «Мультисенсорная религия: переосмысление ислама посредством искусства», посвященный обучению и пониманию исламской культуры и теологии через художественное выражение. Курс дает студентам возможность синтезировать материалы в портфолио творческих работ, начиная поэзией и заканчивая живописью и проектированием мечети для американского города. Его эссе завершается его глубоко прочувствованным вдохновением от творческих работ и идей студентов. Это необычный, но очень подходящий способ завершить книгу. На протяжении всей книги многие голоса и точки зрения рассматривают сложный характер и борьбу за создание новых пространств для мусульманских сообществ в различных состояниях «инаковости». Как и каждый из трех обсуждаемых проектов, книга не предлагает всеобъемлющего решения, а скорее дает представление о процессах, происходящих внутри и вокруг пространств. Таким образом, заключение с эпилогом о педагогике еще больше подчеркивает потенциальную возможность открытого и непрерывного взаимодействия с идеями и материалами.

## Заключение

В литературе по исламской архитектуре есть много «настоющих» книг, которые просто воспроизводят или переупаковывают существующие знания по этому предмету часто с акцентом на внешний вид очень известных сооружений. В противоположность этому оригинальные материалы этих трех книг заполняют явные пробелы в существующих научных исследованиях. Помимо визуальной демонстрации исламской эстетики, эти работы углубляются в сложности культурных, политических, социальных и географических факторов, контекстуализирующих обсуждаемые пространства. Являясь экспертом, Блум показывает ряд зданий, построенных в Северной Африке

и на Пиренейском полуострове, в четком повествовании, наполненном многочисленными чертежами и фотографиями. Глубина кросс-дисциплинарных исследований Станека создает четкую основу знаний по предмету, который очень редко, если вообще когда-либо, затрагивался в истории постколониальных исламских обществ. Временами этот текст очень насыщен и выигрывает от включенных на всем его протяжении визуальных материалов. В предыдущей публикации Акшамии (см. мою рецензию-эссе в AJISS 34: 3) она позиционировалась и как автор, и как деятель искусства, а предпринятые ею действия в качестве дизайнера служили отправной точкой для ее анализа. Точно так же здесь она дает прямое представление о проекте, в разработку которого она была вовлечена, в то время как в роли редактора она курировала ряд голосов, размышляющих об использовании трех современных мусульманских пространств. Этот тип исследований уроков и воздействия архитектурного дизайна крайне необходим в научных кругах и в более широких сообществах.

ТЭММИ ГАБЕР/ТАММУ ГАВЕР

ДИРЕКТОР И ДОЦЕНТ

ШКОЛА АРХИТЕКТУРЫ МАКЬЮЭНА, ЛАВРЕНТИЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

ОНТАРИО, КАНАДА

doi: 10.35632/ajis.v38i1--2.3394



# РЕЦЕНЗИИ НА КНИГИ

# Защищая Мухаммада в период модерна

---

Нотр-Дам: Издательство Университета Нотр-Дам, 2020. 506 стр.

ШЕРАЛИ ТАРИН (SHERALI TAREEN)

Перевод: Адиля Юлгушева

«Защищая Мухаммада в период модерна» составляет глубокий, сильный и хорошо обоснованный нарратив, окружающий один из ключевых дискурсов, относящихся к суннитскому исламу: непрекращающиеся дебаты между традициями деобанди и барелви в Южной Азии. Эти традиции существуют там с XVIII–XIX вв. и остаются весьма актуальными и сегодня. Этот текст исследует и объясняет постоянно меняющуюся динамику этих нормативных ориентаций на Индийском субконтиненте. Повествование Тарина разворачивается в переходное время, когда мусульманское/могольское правление находится в упадке, а британский колониализм начинает укореняться, поэтому он фокусируется на дискурсе, имеющем место в то время.

В своем повествовании Тарин особо подчеркивает вопросы права, политической теологии, нормативности и ритуальных практик. Одной из ключевых идей, окружающих ритуальную практику, является празднование дня рождения Пророка, которое остается сегодня показательной проблемой. (Я бы сказал, что она часто служит отвлечением от реальных проблем/дискурсов между двумя традициями.) Дискуссия Тарина, по сути, направлена на два этапа дебатов деобанди-барелви.

Первые дебаты имели место в начале XIX в. между Фазл-Хакком Хайарабади (1796–1861) и Шах Мухаммадом Исмаилом

(1779–1831). Эти дебаты главным образом вращались вокруг трех основных тем, включавших заступничество Пророка (*шафа'ат*), способность Бога ко лжи (*имкан-и-кизб*) и создание другого пророка после последнего пророка Мухаммада (*имкан-и-инзир*). Даже несмотря на то, что в Коране и других исламских источниках присутствует упоминание заступничества пророка Мухаммада, рамки этого заступничества являются предметом серьезных споров. Согласно Исма'илу, Пророк имел ограниченную способность ходатайствовать за грешников, поскольку, если бы он имел более высокую способность ходатайствовать, то это подорвало бы верховную власть Бога и в конечном счете привело бы к ереси среди людей. Хайарабади рассматривал это как оскорбление Пророка.

По вопросу о возможности другого пророка, согласно Исма'илу, поскольку Бог располагает неограниченными возможностями, Он вполне мог бы создать исключение. В «*Таквийат ал-Иман*» Исма'ил делает весьма противоречивое заявление, что Бог является настолько могущественным, что только благодаря произнесению «Будь» Он мог бы создать миллионы новых пророков, ангелов, святых, Мухаммадов и т. д. Конечно, это повлекло за собой ответ от Хайарабади. В своей книге «*Такрир-и-итирразатбар Таквийат ал-Ислам*» он утверждал, что в соответствии с аргументацией Исма'ила, Бог мог солгать и нарушить свое обещание о завершающем характере пророчества Мухаммада. Поскольку ложь является пороком, она не может быть приписана Богу. Тогда в своем труде «*Йак Роза*» Исма'ил однозначно заявил, что Бог обладает способностью лгать и нарушать свое обещание, потому что Бог, несомненно, может делать все, что могут человеческие существа. Высказывание, что Бог не может лгать для Исма'ила было, по сути, равносильно утверждению, что способности человеческих существ могут превосходить божественные, чего быть не может. Далее он проводит различие между возможностью (*имкан*) и действительностью (*вуку*), что означает, что, хотя Бог и способен совершить подобное, Он никогда не сделает этого. По его мнению, это не лежит за пределами возможностей Бога, но является в некоторой степени невозможным, потому что Он не будет их реализовывать.

Второй этап этих дебатов деобанди/барелви имел место между двумя известными учеными конца XIX – начала XX в.: Ашраф Али Тханави (1863–1943) и Ахмад Раза Хан Барелви (1856–1921). Дискуссия была сосредоточена на пророческом знании невидимого или сокровенного мира, а также на риту-

альных практиках. Большинство обсуждений в этом случае касалось пределов Сунны Пророка и того, что составляет превышение/нарушение этих пределов. Эти расширения Сунны привели к нововведениям (*бид'а*), которые рассматривались как своего рода соперничество с суверенным законодательством Бога.

Основной проблемой для религиозных ученых на индийском субконтиненте было проникновение местных обычаев в Божественные постановления (*шари'а*). Школа мысли деобанди, в частности, была обеспокоена тем фактом, что дозволенные (*мубах*), казалось бы, духовно вознаграждаемые, акты поклонения объединятся с обязательными актами поклонения, что привело бы к путанице среди народных масс, которые могут рассматривать эти дополнительные акты поклонения как обязательную практику и отвлечься от своих основных обязанностей. Более того, деобанди считали, что существует возможность слияния грехов с этими дозволенными практиками, что было бы еще более проблематично, поскольку люди грешили бы под видом религии. Согласно Али Тханави, обычная практика чтения суры «Ал-Фатиха» в наши дни утратила свою истинную сущность и приняла форму *бид'а*, которая совершалась для послания благословений умершему путем кормления бедных, общины в целом и родственников покойного.

Праздновать день рождения Пророка (*мавлид*), вставать в его честь и высказывать ему приветствия – все это деобанди считают новшеством. Они верят, что Пророк не может появляться на нескольких торжествах одновременно, и что это было бы равносильно предоставлению ему некоего божественного статуса. Более того, это способность, которую они приписывали сатане и ангелам, но не Пророку. С другой стороны, барелви хотели, чтобы эти практики продолжались и просто совершенствовались. Коротко говоря, второй этап дискуссии между школами мысли деобанди и барелви также обеспечивает содержательную основу для многих современных фетв.

Книга досконально объясняет, как две группы по-разному воспринимали аспекты существования Пророка. Для деобанди совершенство Пророка заключалось в его безупречных морально-этических качествах, но он по-прежнему считался человеком (хотя и тем, кто был избран Богом для получения Божественного откровения). Барелви, с другой стороны, рассматривали Пророка как совершенную сущность, обладающую качествами, которые обычный человек не может заключать в себе, и, проще говоря, как лучшее творение. Нынешние пред-

ставления, касающиеся и богохульства, и почитания его, подвержены влиянию этих различных точек зрения и исходят из них. Эти разногласия стали еще более явными в мусульманском мире сегодня.

Еще одна интересная и весьма актуальная тема, обсуждаемая в книге, – суфизм и то, как он обратил на себя внимание, в особенности после 11 сентября. Тарин ясно развеивает ложные бинарные оппозиции, которые устанавливались между суфийским исламом (который считается гораздо более мирным и дружелюбным, далеким от шариата) и некоторыми другими течениями ислама, такими как деобанди, ваххабиты и ахл-ихадис, которые якобы в большей степени сосредоточены на соблюдении шариата. Была предпринята попытка содействовать суфийскому исламу из-за его предполагаемого отхода от шариата; на Западе он воспринимается как хороший ислам, в то время как ощущается потребность в подавлении других групп за соблюдение шариата. Несмотря на то, что внутри всех этих групп может быть много различий в интерпретациях, они все же могут быть не полностью такими, как они изображены. Суфийский ислам неотделим от шариата. Суфии не отрицают исламский закон, а просто рассматривают его как первую ступеньку лестницы к более высокому духовному пути.

Для Тарина является критически важным контекстуализировать дебаты как последних нескольких столетий, так и наших дней. С падением Империи Великих Моголов и ростом западного влияния мусульмане в Южной Азии переживали кризис идентичности. Эти дебаты деобанди–барелви были для них способом реализовать свою агентивность и осуждать новые светские нормы, которые культивировались на их родных землях. Представление Тарином этого затруднения можно рассматривать как такое, которое не только создает интеллектуально стимулирующее повествование об этой исторической траектории, но и открывает новый ряд проблем, требующих более серьезного исследования. История, которая открывается читателю, выходит за рамки упрощенных бинарных оппозиций, таких как правовой/мистический и реформистский/традиционный. Эта контекстуализация помогает читателю понять религию и идентичность в колониальные времена, а также в современном исламе. Она также объясняет, как дискурсы, связанные с религией, щедро конструируются мусульманскими учеными. Действительно, основной мотив заключается в том, что аналитические рамки, основанные на определенных концепциях секулярного либерализма, часто являются бесполезными при чтении и восприятии

этих дебатов в сфере «священного мусульманского», или религии, как она понимается последователями. Тарин подробно обсуждает различные стратегии, используемые мусульманскими учеными, чтобы убедительно продвигать свои взгляды на фоне британского империализма и евроцентристских телеологических/эпистемологических предположений и идеологий, которые его сопровождали.

Книга не только представляет контекст, который послужил поводом для этих дебатов, но и дает представление о всеобъемлющих темах современного ислама, о наследии Пророка в настоящее время, политическом богословии в Южной Азии, религии и колониализме, а также о дебатах в рамках мусульманских нормативных ориентаций. Книга Тарина «Защищая Мухаммада в период модерна» — это тщательно проведенное и хорошо написанное исследование, являющееся монументальным вкладом в научную литературу о религиозном конструировании во время колониализма в Южной Азии. В книге обильно и скрупулезно используются источники на персидском, урду и арабском языках. Вместе с тем выразительный и методичный язык произведения делает его доступным как для неспециалистов, так и для специалистов. Книга содержит последовательное и сильное повествование на протяжении всего текста с достаточным количеством слоев, споров и интригующих исторических сложностей, чтобы глубоко заинтересовать любого читателя.

ДЖУНАЙД АХМАД  
НЕЗАВИСИМЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬ

# Саṭват ан-наṣс: хитāб ал-Азхар ва азмат ал-хукм

---

Гиза: издательский дом Сефсафа (Sefsafa), 2016. 296 стр.

БАСМА АБДЕЛ АЗИЗ (BASMA ABDEL AZIZ)

Академическая литература на тему улемов и арабских восстаний за редким исключением странным образом обходит молчанием ал-Азхар и его шейха д-ра Ахмада ат-Таййеба. В основном оставленная без внимания (преимущественно из-за того, что написана на арабском) «Саṭват ан-наṣс: хитāб ал-Азхар ва азмат ал-хукм» («Сила текста: дискурс ал-Азхара и кризис правления») тем не менее представляет собой ценный вклад в литературу в этом отношении.

Басма Абдел Азиз – писатель, психиатр, художник и правозащитник – изначально писала эту книгу как магистерскую диссертацию по социологии. Однако репрессивный режим переворота 2013 г. создал атмосферу страха, которая распространилась на египетские академические учреждения, которые не приняли ее критики официального нарратива. Она решила отказать от получения степени и опубликовать свою диссертацию как книгу, обращенную к более широкой аудитории.

Побуждаемая противоречиями в дискурсе официальных институтов и опираясь на методы критического анализа дискурса, автор анализирует выступления ат-Таййеба/ал-Азхара во время ключевого политического периода июня-августа 2013 г.

Автор также опирается на интервью с некоторыми выдающимися улемами ал-Азхара, которые были вовлечены в написание этих выступлений или были знакомы с руководством в тот период. Книга имеет два основных аналитических фокуса: (1) дискурсивное построение ал-Азхаром своей идентичности и (2) его положение в иерархии власти по отношению к правящей политической власти и оппозиционным группам.

Книга начинается с предисловия, написанного д-ром Эмадом Абдул Латифом, профессором риторики и дискурсивного анализа Катарского университета, и вступления. Автор завершает книгу приложениями, которые включают все проанализированные первичные и вторичные выступления, в дополнение к краткой информации, касающейся проведенных автором интервью. Основная часть работы состоит из шести глав: введение, контекстуализирующая глава, обсуждающая основные (и связанные с ал-Азхаром) общественно-политические события между восстанием 25 января 2011 г. и августом 2013 г.; глава о методах, включая ее критические термины (самоописание, изображение других, использование местоимений и артиклей, интертекстуальность); две главы, являющиеся аналитическим стержнем книги; и шестая глава, предлагающая заключение.

Четвертая глава анализирует построение идентичности ал-Азхара. Во-первых, автор показывает, каким образом ал-Азхар отождествляется с его шейхами, которые олицетворяют ал-Азхар и говорят от его имени. Единственным возможным исключением, предполагает автор, может быть выступление ат-Таййеба в день переворота, к которому его заставили присоединиться. Там он использовал местоимение первого лица, поддерживая переворот, не ссылаясь на ал-Азхар, чье руководство включало ярого противника переворота д-ра Хасана аш-Шафи'и, ушедшего в отставку после переворота старшего советника ат-Таййеба. Автор также показывает, как ал-Азхар конструировал свою идентичность на стыке религиозных, политических и национальных сфер. Здесь его религиозная идентичность кажется существенной в том смысле, что (как объясняет автор) легитимизация ал-Азхара оппозиции Мурси (принадлежащего к «Братьям-мусульманам» избранного президента) была продиктована его желанием монополизировать религиозный авторитет, который оспаривался «Братями». Это объясняет противоречивую позицию ал-Азхара в делегитимизации протестов против Мубарака/Омара Сулеймана в 2011 г. и против Верховного совета вооруженных сил в 2012 г.

Соотношение сил – тема пятой главы. Реакции/меры ал-Азхара в те три месяца были неоднозначными, демонстрируя как подчинение, так и сопротивление политической власти. Сопротивление ал-Азхара было замечено в его решительном тоне после переворота: требуя «немедленного освобождения политических заключенных», немедленного начала всеобъемлющего национального примирения, осуждая использование смертоносной силы (описывая это как «кровавые акции») и призывая к «немедленному наказанию ответственных преступников, независимо от их принадлежности или положения». Придание легитимности протестам против Мурси 30 июня и перевороту считалось поддержкой реакции на режим, установленный в результате переворота. Автор иллюстрирует выражающую подчинение реакцию ал-Азхара его заявлением, которое автор интерпретирует как поддержку призыва лидера переворота (Абдул-Фаттах ас-Сиси) к массовым протестам, чтобы предоставить ему «мандат... на борьбу с потенциальным насилием и терроризмом» после призывов ал-Азхара к диалогу.

Проработав три года над темой, посвященной улемам и Арабской весне, я считаю, что эта книга – уникальный вклад в литературу. Несмотря на то, что ат-Таййеб представляет, пожалуй, высший суннитский авторитет, большинство ученых в этой области оставили его без внимания, а несколько отчетов об ал-Азхаре сосредоточены на влиянии переворота на авторитет ал-Азхара, вместо того чтобы прежде всего анализировать политическую деятельность ат-Таййеба. Данная книга заполняет этот пробел. На мой взгляд, наиболее важным вкладом книги является введение новых данных, недоступных для большинства ученых. Проведение исследования одновременно с изучаемыми событиями предоставило автору идеальную возможность собрать данные без цензуры, поскольку многие ранее доступные заявления больше не доступны в Интернете. Не менее важные, но обычно игнорируемые данные, собранные в ходе интервью, имеют решающее значение для понимания закулисной динамики деятельности улемов на государственном уровне. Присутствие автора в Египте и широкая сеть знакомств позволили ей связаться с ведущими улемами ал-Азхара.

Что делает эту книгу успешной так это методичный подход автора к поставленным ею вопросам. Ее выбор охвата (ал-Азхар в те решающие три месяца) был удачным, поскольку драматические политические события показали, насколько структурные ограничения важны для понимания противоречий и политики улемов. Автор также не ограничила свой ана-

лиз часто цитируемыми заявлениями о перевороте, но включила все высказывания за тот период, отражая сложность ситуации и выходя за рамки односторонности многих сообщений. Кроме того, первичные выступления были дополнены необходимыми вторичными (выступлениями за пределами того периода или сделанными другими лицами). Действительно, контекстуализация текстов так же важна, как и сами тексты.

Использование автором смешанной методологии отражает ее понимание сложности проблемы. Хотя текстуальный/дискурсивный анализ по понятным причинам является преобладающим методом, используемым для изучения улемов, использование критического дискурсивного анализа (который в основном касается власти) является беспрецедентным в известной мне литературе. Объединение критического дискурсивного анализа с интервью позволило автору получить текстуальные и контекстуальные данные и представить сбалансированный анализ. Доводы книги полностью подкреплены эмпирическими доказательствами. Действительно, когда собственные выводы автора не основаны на четких эмпирических данных, она предоставляет конкурирующие возможные объяснения, признавая отсутствие четких доказательств. Наконец, предубеждение автора против политического вмешательства ал-Азхара не накладывает отпечаток на научный анализ книги, который по-прежнему строится на методичном использовании автором анализа, основанного на данных.

Основным научным недостатком книги является отсутствие отсылок к какой-либо научной литературе, теоретической или эмпирической, несмотря на множество опубликованных вторичных источников по религии (или даже конкретно об ал-Азхаре) и политике. Даже при введении критического дискурсивного анализа, теоретически обоснованной методологии, нет серьезного обзора различных школ, разработанных в этой области, и это несмотря на свободное владение автором английским языком. Это отсутствие обзора литературы можно объяснить направленностью книги на широкую читательскую аудиторию, что потребовало ради ее доступности сокращения и исключения многих академических дискуссий.

Книга также имеет ряд технических недостатков, в том числе множество языковых ошибок (орфографические ошибки и пропущенные слова). Несмотря на то, что она написана ясным, понятным языком, склонность автора пренебрегать именами людей, ограничиваясь их должностями, затрудняла детальное и внимательное чтение. Хотя я думал, что это могло

быть сделано для защиты цитируемых людей от государства, я обнаружил, что это является общей тенденцией (например, вместо «Али Гомаа, бывший муфтий» было написано «бывший муфтий»), что потребовало от меня проверки каждого источника, чтобы знать о каком человеке идет речь.

Наконец, жаль, что политические обстоятельства в Египте помешали совершенствованию книги, поскольку просьбы автора об интервью с некоторыми ведущими улемами ал-Азхара были либо полностью отклонены, либо некоторые из них давали половинчатые ответы, либо не позволяли опубликовать часть данных. Автору приходилось маневрировать во время написания, для того чтобы не навредить своим информантам, даже если они одобрили публикацию интервью.

В заключение «Саṭват ан-наṣṣ: ḫiṭāb ал-Азхар ва азмат ал-ḥукм», несмотря на свои недостатки, является ценным вкладом во вторичную академическую литературу о политике улемов в целом и политике ал-Азхара в частности. Я считаю, что литература об улемах и арабских восстаниях нуждается в систематической документации, которая может предоставить исследователям богатые данные о том, «что на самом деле произошло» в отношении политики улемов, – миссия, успешно выполненная с помощью этой книги. Подобные усилия следует дополнить дальнейшими исследованиями по той же теме или по другим улемам. Только с богатыми и систематизированными эмпирическими данными мы можем предоставить точные объяснения сложного феномена политики улемов.

МУХАММАД АМАША  
МАГИСТР ГУМАНИТАРНЫХ НАУК, СОЦИОЛОГИЯ  
УНИВЕРСИТЕТ МАРМАРА, СТАМБУЛ, ТУРЦИЯ

# Сила образования

---

Вирджиния: Международный институт исламской мысли (ИИТ),  
2018. 25 страниц.

ДЖЕРЕМИ ХЕНЗЕЛЛ-ТОМАС  
(JEREMY HENZELL-THOMAS)

Образование является одним из наиболее ценных активов современности и часто считается основой здорового общества. Однако, несмотря на это признанное право человека, которое становится все более и более доступным благодаря технологическим достижениям, таким как Интернет, наблюдается этический и моральный упадок, отражающийся в различных аспектах нашего общества. Джереми Хензелл-Томас опубликовал краткую статью МИИМ (ИИТ) под названием «Сила образования» утверждая, что истинная цель образования была забыта. Он проводит увлекательное исследование того, чем является образование в своей основе, и тех убедительных результатов, которые дает мультидисциплинарное образование.

Эта статья является частью проекта под названием «Развитие образования в мусульманских обществах» (АЕМС) и следует за серией работ, посвященных текущим вопросам, влияющим на образование. Джереми Хензелл-Томас является научным сотрудником Центра исламских исследований при Кембриджском университете и помощником редактора журнала «*Critical Muslim*», имея за спиной многолетний опыт в области образования и педагогики в различных социокультурных

контекстах. Эту статью необходимо прочитать всем преподавателям и тем, кто учится на протяжении всей жизни, поскольку она исследует сущность образования и его важность для улучшения условий жизни человека и общества в целом.

Хензелл-Томас рассматривает различные темы, относящиеся к образованию, в девяти различных подтемах. Он блестяще представляет веские аргументы в пользу разработки современной образовательной методологии, которая обеспечивает краткосрочные и долгосрочные результаты. В первом разделе («Сократ и сила вопрошания») исследуется судьба Сократа после того, как он подвергает сомнению статус-кво, и изучается то, что влечет за собой приверженность обучению длиною в жизнь в поисках мудрости и истины. Он утверждает, что Коран и пророк Мухаммад подтверждают, что социальные и глобальные преобразования зависят от преобразования личности. Образование должно учить, как исследовать и преобразовывать собственную личность, чтобы внести вклад в преобразование общества.

Второй раздел, озаглавленный «Открытое исследование и обучение длиною в жизнь» исследует важность поиска истины посредством исследования и обучения на протяжении всей жизни, что требует от искателя иметь широкий кругозор. Хензелл-Томас обращает внимание на современную поляриность, фрагментарность и конфликты, а также на множество других кризисов, вызванных трайбализмом, претензиями на исключительность и политикой идентичности. В третьем разделе, озаглавленном «Полнота, фрагментарность и самотрансформация», он утверждает, что не удастся увидеть взаимосвязь всех вещей. Белл, Бом и Блейк предположили, что наше социальное единство связано с нашей взаимосвязанностью, и понимание этого проложит путь к нашему дистанцированию от политики идентичности, трайбализма и сосредоточению внимания на разрешении хаотических конфликтов.

В четвертом разделе под названием «Расширяющийся горизонт человеческого знания» он расширяет свою аргументацию о важности содействия независимому исследованию и любопытству, коренящимся в человеческом сознании, и развития знания. Расширение знаний, основанное на мультидисциплинарном подходе, межкультурном обмене и научной методологии, проложит путь к социальному прогрессу. Хензелл-Томас определяет хорошее образование как образование, цель которого – стремиться к познанию Бога. Это важный раздел, поскольку он подчеркивает, что цель образования состоит в

том, чтобы соединить две сферы – физическую и духовную – посредством этических и духовных ценностей, целей, которые ведут нас к любви к Богу.

Хензелл-Томас исследует преимущество разнообразия сквозь призму религии и биологии в шестом разделе, озаглавленном «Плюрализм и динамичное расширение». Современное существование человека можно отнести на счет поддержания социальных связей посредством культурного и языкового обмена. На примерах, найденных в Коране, он доказывает, что разнообразие и плюрализм во всех аспектах – культуре, языке, расе, религии – завещаны Богом и описаны пророком Мухаммадом как благословение. По его словам, плюрализм следует понимать не как терпимость к «другому», а как активный процесс взаимодействия и укрепления отношений; а образование, создающее значимое пространство для искусств и гуманитарных наук, позволит обогатить общество.

Седьмой раздел под названием «Школьный режим» исследует образование и педагогическую деятельность наших дней, где преобладает учитель-центрированное направление. Хензелл-Томас утверждает, что господствующая тенденция критики индоктринации, связанной с религиозным образованием, ошибочна, когда в действительности индоктринация встроена в основную образовательную систему, препятствуя развитию критического мышления, любопытства и рефлексии. Он продолжает приводить доводы против индоктринации, отсутствия диалога и недостаточного взаимодействия в восьмом разделе под заглавием «Пересказанные заблуждения, обусловленные системы мышления, дихотомия и искаженное восприятие». Цели образования должны заключаться в изучении сознательных и подсознательных предубеждений, в развитии любопытства для того, чтобы задавать открытые вопросы, в получении междисциплинарных и мультидисциплинарных знаний и сопротивлении, чтобы не придерживаться туннельного видения «истин».

Хензелл-Томас завершает свою аргументацию тем, что по-настоящему качественное образование позволяет человеческому потенциалу, который охватывает все области Божьих дарований человеку, делать этические и осознанные шаги в своем внутреннем развитии и преобразовании. Девятый раздел, озаглавленный «Реализация человеческого потенциала», подчеркивает, что Коран неоднократно призывает нас различать истину и искать знания посредством всестороннего образова-

ния, ядром которого является осведомленность, понимание и осознание вездесущности Бога.

Заключительный раздел под названием «Совершенство в духе» утверждает, что господствующая система образования создавала высокий уровень профессионализма, который лишен характера, этики, морали и духовности или даже полностью оторван от них. Исследуя высшее образование в Америке, Хензелл-Томас заявляет, что учебные заведения давно забыли о цели своего учреждения – помогать людям «находить ответы на более глубокие вопросы смысла и цели». Он заключает, что система высшего образования во всем мире стала все больше озабочена созданием винтиков для машин и получением признания посредством усвоения одной культуры или мировоззрения, а не коллективной глобальной интеграцией культур или мировоззрений.

Единственным недостатком этой статьи является то, что она оставляет неудовлетворенным мое желание больше узнать о сути образования. Автор вдохновенно определяет, что такое образование, подкрепляя свое определение доводами, высказанными историческими интеллектуалами наряду с исламской наукой и Кораном. Междисциплинарная и мультидисциплинарная образовательная методология с конечной целью улучшения человечества будет эффективной в излечении современного этического, морального и социального упадка. «Сила образования» вносит жизненно важный вклад в его нынешнее здоровье, сея семена надежды: все вместе мы можем возродить эту экосистему.

МАДИХА ПАТЕЛ  
НЕЗАВИСИМЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬ

# Мирные семьи: усилия американских мусульман в борьбе с домашним насилием

---

Принстон: Издательство Принстонского университета, 2019.  
392 страницы.

ДЖУЛИАН ХАММЕР (JULIANE HAMMER)

Пригород Огайо, где я проживаю, гордится своей безопасностью. В основном это утверждение звучит правдоподобно, за исключением наличия истории двух женщин из нашей общины, которые были убиты своими мужьями за последние два года. «Мирные семьи: усилия американских мусульман в борьбе с домашним насилием» Джулиан Хаммер вызывает читателей противостоять этой широко распространенной и скрытой форме насилия. Основываясь на масштабных наблюдениях с привлечением участников, интервью с активистами и анализе средств массовой информации и другой литературы, Хаммер исследует многосторонние усилия активистов по борьбе с домашним насилием (ДН) для искоренения домашнего насилия в мусульманских общинах и для оказания помощи и поддержки потерпевшим.

Рецензия на эту книгу начинается нестандартно – подход, который отражает настоятельный призыв Хаммер, обращенный к ученым, – отказаться от академических претензий на критическую дистанцию, когда они пишут об укоренившихся социальных проблемах. Мотивация Хаммер для написания

книги «Мирные семьи» – «остановить насилие» (1–2). Эта цель, наряду с феминистской приверженностью Хаммер гендерной справедливости, означает, что она стремится «найти баланс между анализом, который часто содержит прямую или косвенную критику», и попыткой «воздать должное работе мусульманских борцов с ДН» (23). Эта феминистская приверженность иногда находится в противоречии с подходами защитников женщин от ДН и религиозных авторитетов, таких как имамы. Хаммер придерживается в высшей степени рефлексивного подхода, когда она отказывается от аналитических ходов, таких как деконструкция и другие формы критики, отдавая приоритет голосам потерпевших и активистов. Она также старательно защищает личности своих собеседников с помощью собирательных этнографических портретов, демонстрирующих степень травмы, которую пережили потерпевшие, и множество вызовов, с которыми сталкиваются защитники, пытаясь им помочь. В дополнение к признанию важнейшей работы, которую проводят борцы с ДН, «Мирные семьи» – это яркое феминистское размышление об академической этике и ответственности ученых перед сообществами, на которые они опираются в своей работе.

Из этого подхода следует показательный портрет жизненно важной работы мусульманских защитников женщин от ДН и организаций. С самого начала Хаммер отмечает, что структура деятельности борцов с ДН среди американских мусульман, как и движение против ДН в США в более широком смысле, внутренне разнообразна и находится в постоянном движении из-за нехватки финансирования, выгорания активистов и государственного вмешательства. Однако независимо от организационной структуры, борцы с ДН разделяют «этику ненасилия», отражающую практику, которая лежит в основе того, как они преодолевают напряженность вокруг текстуальной интерпретации, религиозного авторитета и гендерных норм в американских мусульманских сообществах (2). Эта этика ненасилия является первостепенной; затем защитники обращаются к таким текстам, как Коран, за религиозной поддержкой и за помощью в их усилиях по мобилизации мусульманских общин. В то же время борцы с ДН работают чтобы прекратить насилие и поддержать пострадавших в связи с основным движением против ДН, а также более широкими американскими культурными дискурсами, которые постулируют исключительную склонность мусульман к насилию в семье. Она использует концепцию «охранительный патриархат»

(protective patriarchy) для описания модели семьи, которую борцы с ДН используют в качестве «стратегического инструмента» и «идеологического компромисса» для мобилизации мусульманских сообществ на решение проблем семьи, которые вызывают постоянную обеспокоенность (16). Эта стратегия имеет решающее значение для того, чтобы развеять в мусульманских общинах подозрение, что активисты стремятся разрушить традиционные мусульманские семейные структуры.

Как члены группы, находящейся под пристальным наблюдением, американские мусульманские борцы с ДН противостоят домашнему насилию в политической атмосфере, сопряженной с «антимусульманской враждебностью» (38). Первая глава начинается с противоречивого эффекта бури в СМИ, произошедшей в связи с ужасающим убийством Асии Зубайр в 2009 г. С одной стороны, Хаммер показывает, как убийство подняло значимость проблемы домашнего насилия среди американских мусульман. С другой стороны, этот инцидент, в частности, сделал мусульман объектом расистских высказываний и подозрений в их предполагаемой склонности к «убийствам чести». Это пристальное внимание приводит к тому, что в дальнейшем потерпевших заставляют молчать, что мешает мусульманским общинам осознавать проблему и сужает и без того ограниченный выбор, который есть у защитников, когда они стремятся положить конец насилию (54).

Несмотря на политическую, религиозную и медийную среду, которая способствует тому, чтобы заставить потерпевших замолчать, «Мирные семьи» показывает, что сеть практически не связанных друг с другом борцов с ДН повышает осведомленность об агрессии, сосредотачивает внимание на голосах пострадавших и почитает память тех мусульманских женщин, которые не пережили жестокого обращения, посредством широкомасштабных образовательных инициатив, а также услуг непосредственно пострадавшим (Глава 6). Хаммер предоставляет достаточно места рассказам потерпевших и их защитников, которые стремятся оказать поддержку по-мусульмански. Эти выразительные портреты раскрывают скрытую природу домашнего насилия, его длительные последствия и множество структурных препятствий на пути к его распознаванию, предотвращению и пресечению. Опираясь на феминистскую критику работы, Хаммер подчеркивает многопрофильные, часто невидимые формы работ, которые активисты предпринимают с минимальными ресурсами и часто в противоречии с

параллельными государственными программами и инициативами.

Главы 3 и 4 посвящены тому, как борцы с ДН используют исламские тексты и концепции для повышения осведомленности посредством образования среди американских мусульман и с применением возможных решений. Хотя их собственная этика ненасилия не обязательно коренится в исламских текстах или этике, защитники признают, что помещение их работы в исламские рамки имеет важное значение. В результате их тренинги, печатные материалы и подходы к сбору средств используют ислам как ресурс для прекращения домашнего насилия, а также как препятствующий фактор (54). Этим американские мусульманские борцы с ДН отличаются от многих обычных организаций против ДН, которые часто рассматривают религиозные традиции как препятствие на пути к прекращению домашнего насилия (54). В противоположность этому, мусульманские борцы с ДН придают особое значение семье как «структурному элементу мусульманских общин» и обращают особое внимание на заботу о детях в дополнение к службе нуждам отдельных пострадавших (54). На тренингах и других образовательных мероприятиях, проводимых в мечетях, домах и центрах общины, борцы с ДН используют идею «целостной и исторически укоренившейся исламской традиции», чтобы опровергнуть любые предположения о том, что домашнее насилие допустимо для мусульман (73). При этом защитники женщин от ДН утверждают, что обладают полномочиями толковать священные мусульманские тексты, даже несмотря на то, что эти утверждения часто оспариваются или выражаются посредством мусульманских религиозных авторитетов-мужчин, которые часто предоставляют рекомендации пострадавшим и часто подчиняют заботу о потерпевших здоровью мусульманских семей.

Ближе к концу книги (Глава 7) Хаммер рассматривает связь мусульманских инициатив по борьбе с ДН с межконфессиональными программами и государством. Хаммер отмечает, что она не решается отвлечься от центральных предметов своего исследования в пользу изучения более широких структур и социального развития. Тем не менее, читая эту главу, мне хотелось узнать больше об этике ненасилия и о том, связано ли это и каким образом с моральными обязательствами других борцов с ДН. Хотя я ценю отказ Хаммер деконструировать теологические и этические позиции активистов, когда они рассказывают свои истории, тот факт, что защитники не ставят свою религию

в основу своей этики ненасилия, предполагает более сложный набор этических оснований, которые могли быть конкретизированы. Часто считается, что религия является основной формой идентичности и этической основы мусульман, но мнение Хаммер указывает на возможность более сложной траектории.

«Мирные семьи» представляет доступный и подробный анализ предпринимаемых на месте неустанных усилий защитников, работающих в мусульманских общинах, с целью положить конец домашнему насилию. Тем не менее значение книги далеко не локальное. Она заставляет ученых задуматься над нашими собственными действиями, сталкиваясь с агрессией не только в университетах, где она также является широко распространенной, но и в других сообществах, в которые мы вносим свой вклад. «Мирные семьи» далее предлагает нам задаться вопросом, почему одни повсеместно распространенные проблемы побуждают нас к действиям, а другие – нет. Эта книга, присоединяющаяся к растущему числу исследований, посвященных изучению религиозного контекста агрессии, является образцом для академического письма о переживших насилие и обозначает пределы нашего академического репертуара в стремлении сделать агрессию видимой и объясненной.

ДЖАСТИН ХОУВ (JUSTINE HOWE)

ДОЦЕНТ, КАФЕДРА РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

ЗАПАДНЫЙ РЕЗЕРВНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ КЕЙЗА

(CASE WESTERN RESERVE UNIVERSITY)

КЛИВЛЕНД, ОГАЙО

doi: 10.35632/ajis.v38i1--2.3398

# Мусульмане Китая и Японская империя: ислам в контексте Второй мировой войны

---

Чапел-Хилл: Издательство Университета Северной Каролины, 2020.  
315 страниц.

КЕЛЛИ А. ХАММОНД (KELLY A. HAMMOND)

Мусульмане в Китае привлекли внимание ученых ввиду своей принадлежности к иной религии и уникальной роли в китайских конфуцианских обществах. Ученые отмечают активное участие мусульман, таких как Ма Йизе (馬依澤), в развитии китайской астрономии со времен династии Северная Сун (906–1127). Мусульманские купцы, возглавляемые родом Пу (蒲) в прибрежном Китае, были хорошо известны своей морской торговлей во времена династии Южная Сун (1127–1279) и при монгольских династиях. При монгольском правлении (1271–1368) мусульмане служили военными, ремесленниками, архитекторами и торговыми партнерами монголов, или «ортак» (斡脫). Великие путешествия (1405–1421) при следующей династии Мин (1368–1646), возглавляемые Чжэн Хэ (鄭和) и его мусульманскими сподвижниками, обнаруживают гораздо более широкие простирающиеся за границу связи китайских мусульман-ханафитов в Южно-Китайском море и Юго-Восточной Азии, о чем свидетельствуют «Малайские хроники». Переход от Мин к Цин стал свидетелем подъема китайскоязычного ислама

и производства китайской исламской литературы («Хань Китаб», или «Китайская книга» 漢克塔布). Новые историки Цин недавно отметили, что длительное правление династии Цин (1644–1911) китайским/ханьским населением было обусловлено ее союзом с неханьскими народами, включая монголов и мусульман за пределами самого Китая. Падение династии Цин и образование Китайской Республики в начале XX в. привело к политической и культурной активности мусульман. Во время китайско-японской войны (1937–1945) мусульмане Китая были одинаково заметны в коммерческой, дипломатической и культурной сферах.

Краткое изложение роли мусульман в истории Китая помогает определить обширный китайский исторический контекст, в котором жили мусульмане, и лучше понять непреходящее значение их роли в Свободном Китае начала XX в. и оккупированном Японией «Северном Китае» (北支) (а именно Пекин, Тяньцзинь, Внутренняя Монголия, Хэбэй и Шаньси). В этой связи книга Хаммонд исследует роль мусульман Китая в конфигурации Второй мировой войны, состоящей из Китая, Японии, стран Оси и союзных держав. Она в особенности обогащает научные исследования о мусульманах в Китае республиканской эпохи, следуя за работами таких ученых, как Мацумото Масуми, Хираяма Мицумаса, Савай Мицуо, Мао Юфэн, З. Хейл Эроглу Сагер и Влодзимеж Чечура. В этих исследованиях мусульман в Китае республиканской эпохи внимание часто уделяется политическому патриотизму и культурной активности мусульман. В отличие от них, исследование Хаммонд концентрируется на часто оставляемых без внимания китайских мусульманах, живших в условиях японской оккупации, и их выживании как верующих, так и политических субъектов.

Изучая политику императорской Японии в отношении китайских мусульман, Хаммонд превосходно связывает китайских мусульман в оккупированном Японией Северном Китае, Великую восточноазиатскую сферу сопрощетания императорской Японии и мусульманскую политику, и практику держав Оси. В результате Хаммонд подчеркивает предполагаемую роль китайских мусульман в японском империализме, а также в антисоветских и антизападных/антикитайских идеологиях и стратегиях Японии. Согласно Хаммонд, наследие политики императорской Японии и роль китайских мусульман сохранялись во время холодной войны; и материковый Китай, и Тайвань аналогичным образом использовали китайских мусульман в своем взаимодей-

ствии с мусульманскими странами в Африке и Азии. Интересно подумать над возможным влиянием этого наследия на сегодняшние отношения Японии и Китая с мусульманскими странами. Приобретающий влияние Китай предпринимает проект китаизации в попытке изолировать мусульман Китая, в то время как Япония и ее бывшая колония Тайвань проводят дружественную мусульманам политику для улучшения культурных, политических, дипломатических и экономических отношений с мусульманскими народами всего мира.

Книга состоит из пяти глав, а также введения и заключения. В первой главе приводится краткая история японских исследований и политики в отношении китайских мусульман (Хаммонд намеренно использует термин «сино-мусульмане» для обозначения китайскоязычных мусульман) от реставрации Мэйдзи до китайско-японской войны в 1937 г., а также связь между японской политикой и исследованием сино-мусульман. Во второй главе исследуется реакция китайского националистического правительства на политику Японии по отношению к сино-мусульманам в Северном Китае и противопоставляются различные подходы в культурной политике Японии и Китая по отношению к сино-мусульманам в их соответствующих проектах по построению нации и империи. В этой главе Хаммонд исследует деятельность и способы, которыми сино-мусульмане, как верующие и политические субъекты, справлялись с вызовами китайского национализма и японского империализма.

Следующие три главы посвящены тому, как императорская Япония сосредоточила сино-мусульман в своем выходе на мусульманские регионы и страны. Третья глава описывает спонсируемый Японией хадж в Мекку для нескольких сино-мусульман из оккупированного Японией Северного Китая, чтобы способствовать укреплению авторитета Японии за рубежом. Она демонстрирует, как императорская Япония использовала сино-мусульман в качестве пропаганды в своих призывах к мусульманскому населению Юго-Восточной Азии, и показывает, как японская политика в оккупированном Китае распространилась на Великую восточноазиатскую сферу сопроцветания во время Второй мировой войны.

В четвертой главе рассматриваются планы Исламской ассоциации Великой Японии (大日本回教協會) по использованию сино-мусульман в качестве посредников для помощи в продвижении японской продукции в Южной Азии, Центральной Азии, Северной Африке и на Ближнем Востоке. В пятой главе

обсуждается сближение и расхождение императорской Японии с политикой фашистской Италии и нацистской Германии в отношении мусульман, находящихся под их господством или влиянием. Хаммонд обращает особое внимание на то, как нацисты и японцы пытались установить связь с Афганистаном через арийскую мифологию или буддийскую историю соответственно. В заключение Хаммонд утверждает, что наследие и влияние сино-мусульманской политики Японии во время войны можно найти в контактах Китая и Тайваня со странами с мусульманским большинством в период холодной войны.

Использование термина «сино-мусульмане» в книге «Мусульмане Китая и Японская империя» кажется неточным и неконтекстуализированным. «Сино-мусульмане» идентифицировали себя или были идентифицированы как хуэй со времен династии Юань (и японцы в равной степени использовали тот же термин «хуэй»). Следует отметить, что сам термин «хуэй» имеет в Китае особую историческую, географическую, правовую и этническую коннотацию, частично совпадающую, но не тождественную «исламу» или «мусульманам». Чтобы лучше понять политику императорской Японии в отношении хуэй, необходимо взглянуть на контакты императорской Японии с мусульманами хуэй и их изучение с конца XIX до начала XX в., когда императорская Япония начала вторгаться на восточноазиатский континент после первой китайско-японской войны 1894–1895 гг. и русско-японской войны 1904–1905 гг. в Маньчжурии. В течение этого периода японские исследования мусульман хуэй подразделялись на две академические категории: первая – это японская синология, изучающая традиционный конфуцианский Китай, а также конфуцианскую исламскую литературу (или «Хань Китаб») и мусульман-конфуцианцев в традиционном Китае (например, Дзицудзо Кувабара [桑原 鷲藏] «О Пу Шоу-гэне» [蒲壽庚考]). Вторая категория – это японские исследования периферии или приграничного региона Китая в рамках «Азиатской истории», спонсируемой Южно-Маньчжурской железнодорожной компанией, или Mantsu (滿鐵), с 1906 г., когда императорская Япония проникла в приграничный район Китая Маньчжурию. Направленные в сторону запада амбиции императорской Японии и экспансия от Маньчжурии до Монголии – Северного Китая – Туркестана/Синьцзяна в значительной степени способствовали изучению приграничных районов, особенно маньчжуров, монголов и турок.

Хотя японское «исламоведение» одновременно развивалось в начале XX в. и пересекалось с исследованием хуэй в рамках изучения приграничных районов, оно в значительной степени является ответом на большевистскую революцию в России и рост правого паназиятства в стремлении сотрудничать с мусульманским населением евразийского континента против Запада и большевиков. С 1920-х по 1930-е гг. японские исследования хуэй, приграничные исследования, китаистика и исламоведение начали сближаться, особенно после основания Маньчжоу-Го в 1932 г. и оккупации Северного Китая (где проживало определенное количество тюркских и хуэй мусульман) в 1937–1938 гг. В конце 1938 г. армия, флот и Министерство иностранных дел Японии разработали согласованную национальную политику в отношении «ислама», сформулировав всеобъемлющую стратегию в отношении ислама и мусульман в Китае, Центральной Азии и на Ближнем Востоке.

Прямым результатом этого шага было создание Всекитайской мусульманской лиги (中國回教總聯合會) в оккупированном Китае и Исламской ассоциации Великой Японии (大日本回教協會) для продвижения возглавляемого Японией порядка Новой Азии, а затем и Великой восточноазиатской сферы процветания. Критически изучив опыт держав Оси в Северной Африке и на Ближнем Востоке, Токио попытался построить политический, экономический и идеологический блок, независимый от западного империализма и советского социализма. В этом контексте Хаммонд связывает мусульман Китая с Японской империей и обращает внимание на «ислам» в Великой восточноазиатской сфере процветания Японии во время Второй мировой войны. Однако с японской точки зрения кажется, что сино-мусульмане воспринимались как неотъемлемая составляющая наряду с народом хань в японских имперских амбициях в Китае, как заявил премьер-министр Фумимаро Коноэ (近衛文麿) в 1938 г. (Яо Цзиньсян «Исламская политика Японии во время войны на Тихом океане»/Yao Jinxiang, “*Japan’s Islamic Policy during the Pacific War*”).

Есть несколько интересных вопросов, вытекающих из этой книги. Во-первых, насколько культурная и религиозная терминология, такая как ислам и его производные (такие как «необожженный кирпич ислама (adobe of Islam)»), которая появляется в книге Хаммонд, имеет смысл в системе национальных государств начала XX в., особенно с тех пор, как панислам (не панисламитизм) угас после распада Османской империи? На

протяжении всей книги Хаммонд подчеркивает значение религиозных связей сино-мусульман и их знаний в области торговли для имперской дипломатии Японии в отношении более широкого мусульманского мира. Стоит поинтересоваться квалификацией этих сино-мусульман, которые не были ни религиозными лидерами, ни выходцами из исламских центров Китая, в исламской дипломатии императорской Японии. Кажется, что мусульмане тюркского и татарского происхождения, такие как имам Токийской мечети, были более способными и квалифицированными для выполнения миссии императорской Японии по объединению мусульман. Кроме того, «сино-мусульмане» из оккупированного Северного Китая, несомненно, специализировались на торговле мехом и мясом ввиду своего географического положения и исторических традиций. Таким образом, как Исламская ассоциация Великой Японии могла ожидать, что они будут служить посредниками для продажи японского или юго-восточного чая мусульманским странам после войны на Тихом океане?

В своем обсуждении политики держав Оси в отношении мусульманских регионов, находящихся под их господством или влиянием, Хаммонд упоминает план железной дороги Германии Берлин–Стамбул–Багдад в обход контролируемого Великобританией/Западом Суэцкого канала, но она, в частности, не упоминает стремление Японии соединить Евразию путем строительства так называемой «антикоммунистической» и «мусульманской железной дороги» из Пекина в Баотоу, Хами, Куча, Кашгар, Афганистан, Тегеран, Багдад, Стамбул и Берлин, проводившегося компанией Кахоку Коцу (華北交通) (Мацумото Масуми «Исламские и китайские периферийные исследования в императорской Японии: проблемы японского китаеведения и наследие романтизированных дискурсов Шелкового пути»/Matsumoto Masumi, *“Islamic and Chinese Peripheral Studies in Imperial Japan: A Problems of Japan's Sinology and the Legacy of Romanticized Silk Road Discourses”*). Эти планы иллюстрируют стремление нацистской Германии и императорской Японии доминировать на евразийском континенте и объясняют, почему эти державы проявили особый интерес к Афганистану, центральному району Евразии.

В заключение Хаммонд продолжает подчеркивать значение сино-мусульман для современной китайской дипломатии по отношению к мусульманским странам. Хаммонд также намекает на то, что присутствие китайских мусульман в стра-

нах с мусульманским большинством, таких как Малайзия, помогает заставить эти мусульманские страны молчать по уйгурскому вопросу. Как мы знаем сегодня, политику Малайзии по уйгурскому вопросу определяют не сино-мусульмане, а, скорее, связи малайзийских лидеров с Китаем, как демонстрирует недавняя корректировка уйгурской политики Наджиба Разака Мохаммадом Махатхиром. Несмотря на эти вопросы и незначительные проблемы, эта книга заслуживает серьезного внимания тех, кто интересуется транснациональной историей, Второй мировой войной и исламом в Восточной Азии.

ХАЙЮН МА (HAIYUN MA)  
Доцент истории  
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ФРОСТБУРГА  
(FROSTBURG STATE UNIVERSITY)  
ФРОСТБУРГ, МЭРИЛЕНД

doi: 10.35632/ajis.v38i1--2.3399

# Медресе и становление мусульманской женщины

---

Лондон: Издательство Оксфордского университета, 2018.  
344 страниц.

ХЕМ БОРКЕР (HEM BORKER)

Исламское образование тесно связано с ученостью и научным прогрессом. Долгая история учености образовательной системы медресе охватывает мусульманское правление и цивилизацию. Мусульманские женщины на протяжении веков принимали активное участие в подобном исламском образовании. Например, Университет ал-Каравийин в Фесе, Марокко, предлагает уникальную существующую и все еще действующую модель, где религиозность, пол и образование объединяются, создавая большой научный центр, в котором в 1207 г. была присуждена первая в мире задокументированная медицинская степень (*иджāза фй-т-тиб*) (Fourtassi et al. 2020). Этот университет, признанный ЮНЕСКО (2020 г.) «старейшим университетом в мире», был основан вместе с соответствующей медресе образованной мусульманской женщиной Фатимой ал-Фихри в 859 г. Документально подтверждено, что медресе, известные как «*Дār ал-фақīха*» [Дом женщины-правоведа], возглавлялись женщинами, имевшими привилегированный доступ в Университет ал-Каравийин в период расцвета его научной деятельности (Ahmed 2016).

Однако в настоящее время медресе часто ассоциируются с отсталостью, индоктринацией, экстремизмом и угнетением образовательных устремлений женщин. Необходимы эмпирические исследования, чтобы изучить образование в медресе за пределами существующих поверхностных и частичных стереотипов, чтобы произвести более глубокий детальный анализ наследия медресе, современных трудностей и потенциального вклада.

Работа Боркер способствует этому научному пониманию, охватывая аспекты сложной образовательной роли, которую обучение в медресе играет в жизни и карьере девочек-мусульманок в Индии. Она предлагает читателю богатый, доступный, наводящий на размышления этнографический анализ, опирающийся на сопоставление пола, религии и образования, основанный на двенадцатимесячной полевой работе. Книга разделена на введение, семь основных глав, подробно описывающих обучение девочек в медресе (их пути, переходные этапы, стремления), и заключительную главу, в которой переплетаются различные темы и предлагаются методические размышления. Сочетание проницательных теоретических концепций, включая «работу над воображаемыми сообществами, феминистские и антропологические исследования женского благочестия и концепцию Аппадурои (2013) о «способности стремиться» (3), отражает сложность траекторий и выбора девочек за пределами риторики и стереотипов, приписываемых медресе. Тем не менее исламская научная концептуальная основа рассуждений остается в стороне от этого анализа. Более того, некоторые предоставленные объяснения поведения студентов могут быть оспорены, а некоторые использованные фотографии поднимают потенциальные этические вопросы.

В основу повествования книги положены два ключевых аргумента: во-первых, благочестивые практики *камил момина* (на урду – идеальная, полноценная или совершенная мусульманская женщина: см. стр. 3) неоднозначны; и, во-вторых, устремления девочек меняются в ходе продолжающегося процесса обсуждения. Соответственно проблематизируется предпологаемое «стереотипное представление образования в медресе как религиозно-культурного ограничивающего женщин фактора» (268). Она выступает против попытки политиков инструментализировать медресе, чье культивирование культуры или религии служит иным целям, на основе подхода к модернизации медресе, осуществляемого сверху-вниз и под руководством государства. Вместо этого автор выступает за подход

«снизу-вверх», выявляя многочисленные микропроцессы, играющие роль в образовании девочек в медресе, включая родительские интересы, *дини* (религиозное) и *дунйави* (мирское) образование, а также сети сверстников, развивающиеся внутри медресе. Боркер утверждает, что образование в медресе обеспечивает, как считается, безопасное мусульманское пространство для взаимодействия и знакомит девочек с дискуссионными представлениями об идеальном образе мусульманской женщины, а также обеспечивает контекст, в котором непредвиденные изменения в стремлениях девочек и благочестивых предписаниях формируются посредством возникающих возможностей и проблем в их повседневной жизни. На протяжении всей книги автор эффективно исследует, как подобный процесс изменения способствует «изменению представлений о гендере в более широком сообществе и процессам создания будущего» (8).

Теоретические основы изложены во введении. Во второй главе Боркер должным образом контекстуализирует дискурс о мусульманской женщине в его историческом контексте развития медресе и попыток реформирования, отвечающих колониальным интересам и программам. Она творчески ставит под сомнение общепринятую бинарную оппозицию традиции и современности, а также понятие «мусульманская женщина» в сравнении с западными моделями расширения прав и возможностей через сопротивление. Три этнографических случая поднимают законные вопросы о динамике преемственности и изменений в образовательном и карьерном пути учениц медресе. Возникающие противоречия рассматриваются в третьей главе. Предлагая детальный анализ, четвертая глава контекстуализирует религиозное образование девочек в медресе в рамках его более широких сфер влияния. Сюда входят социально-экономическая и политическая маргинализация мусульман в Индии; подъем правого движения хиндутва и сопутствующее ему усиление негативных стереотипов о мусульманском меньшинстве; «очернение медресе» и коммунализация общественного пространства; и влияние исламских реформаторских движений, стремящихся укрепить представление о роли женщин в возрождении идеализированной *уммы*. Главы 5, 6 и 7 исследуют траектории, описывающие практики благочестия девочек, и переходят к их «воображению того, что представляет собой идеальная мусульманская женщина» (268) при различных переходных процессах. Размышления и рекомендации, изложенные в главе 9, позволяют рассматривать выявленные моменты в образовании и занятости девочек «как потенциальные точки

принятия политических мер» (268) для дальнейшего облегчения доступа учениц медресе и женщин-мусульманок в общественные места и создания плюралистических общих пространств для участия женщин.

Как отмечалось ранее, у меня есть три главных вопроса к этому тексту. Во-первых, при анализе рассказов участников необходимо более серьезно отнестись к основным структурам их исламских онтологических и эпистемологических рамок для того, чтобы исследовать их значения более глубоко. Пересмотр этих рамок способствовал бы направлению этих противоречивых рассказов к большему подобию согласованности в отношении личных устремлений участников, их чувства принадлежности, человеческих недостатков, отношений с другими и жизненных приоритетов. По-прежнему крайне важно различать прямое прочтение девочками ключевых исламских источников, Корана и хадисов, различных школ толкования Корана, включая теологию и юриспруденцию, и идеологические интерпретации идеальной мусульманской женщины под влиянием социально-политических контекстов. Смещение первых двух сфер и последнего идеологического измерения вносит путаницу в некоторые аналитические выводы о ключевой концепции «амбивалентного благочестия». Учитывая меняющийся контекст, в этом исследовании не всегда признавалась сила исламских знаний девочек для разработки (*иджитихād*) соответствующих научных постановлений, которые не противоречили бы их пониманию благочестия. Упоминание учениками *қисмат* (удела) и воли Аллаха (65–66) демонстрирует, как их богословское понимание *қадар* (судьбы) способствует пониманию их реальности и согласовывает планы на будущее. Обоснования студентов не рассматривают спорт и игру как нарушение границ благочестия на основании религиозных рассуждений при применении основных исламских источников (201): «со своей стороны девушки часто защищались, говоря: “Коран *теіп khelne pe manai nahi hai*” (Коран не говорит, не играй), и искали любую возможность, чтобы предаться такому веселью». Исследователь также заявляет: «многие девушки описывали “смотрение наружу” [не будучи видимыми посторонними] как поведение, находящееся в пределах благочестия» (202). В шестой главе Боркер обсуждает аспект «образца для подражания» в формировании взглядов студенток на благочестие на основании примера женщин из дома Пророка. Некоторые учебники медресе по хадисам содержат повествования, которые бросают вызов версии благочестия медресе, рассматривая такие игры,

как «*jangli* (дикий и нецивилизованный) и не подобающие воспитанным девушкам» (200). Например, в различных книгах рассказывается, что Пророк соревновался со своей женой Аишей (в «*Сунан Абй Дāvūd*» и «*Сунан Насā'ī*»), и также он держал ее позади себя, наблюдая за игрой абиссинцев в мечети (в «*Ṣaḥīḥ Бухārī*» и «*Ṣaḥīḥ Муслим*»). Следовательно, формирование новой личности может возникнуть не за счет противоречий, идеологий и личных манипуляций, но также за счет подлинного духовного опыта и применения активных рефлексивных научных направлений религиозного рассуждения (*иджтихād*), учитывая постоянно меняющийся контекст (*'урф*). В связи с этим я хотела бы спросить, пожалуют ли участники, читающие эту книгу, о своем участии в исследовании, в котором их опыт, рассказы и выборы были сведены к идеологическим факторам, тактике и ловким маневрам.

Во-вторых, в шестой главе автор представляет попытки девочек обойти некоторые ограничения медресе, в том числе симулировать болезнь и одержимость джиннами, что, как предполагает автор, могло быть использовано в качестве стратегии выхода. Ибн Халдун (2005) считает, что использование основанного на запретах подхода к дисциплине для того, чтобы воспитать *адаб* (нравственное поведение) у учащихся, наносит ущерб самооценке и счастью учащихся, что может побудить их манипулировать, чтобы избежать наказания. Тем не менее полагаться на манипуляцию как на объяснение противодействия надзору за дисциплиной в медресе проблематично. Учитывая воздействие таких факторов, как отъезд из дома, интенсивные занятия и адаптация к замкнутой обстановке медресе, у некоторых студентов могут развиваться настоящие проблемы с психическим здоровьем или расстройства пищевого поведения. Приписывание галлюцинаций или других психотических симптомов джиннам (то есть невидимым духам), по-видимому, довольно распространено среди пациентов мусульманского происхождения (Dein and Illaiee 2013; Lim, Hoek, and Blom 2014).

В-третьих, этические гарантии с уделением особого внимания *пурда* могли быть нарушены. На рис. 6.3 (182) показаны лица и шеи девушек, а на рис. 6.5 (183) показаны лицо и волосы выступающей, даже несмотря на то, что они находились в надежном месте только для женщин, что, вероятно, влекло за собой строгие условия доступа, запрещающие показывать лица девушек. Эти фотографии вызывают беспокойство относительно характера согласия людей в полевых условиях. Это может

иметь серьезные последствия для доверия и будущего исследовательского доступа к этим медресе.

Подобная критика не должна умалять важности этой книги для изучения образования девочек-мусульманок в условиях медресе или для широкого изучения системы образования медресе и ее развития в местных социально-политических контекстах. Книга дополняет материалы, включая «Медресе в эпоху исламофобии» Салама и Парваиза (Salam and Parvaiz, “*Madrasas in the Age of Islamophobia*”) (2020), в особенности описанные в ней (73–76) некоторые ключевые траектории, изменения мышления и контекстуальные влияния на выбор девочек в отношении образования и занятости в разные переходные периоды. Боркер демонстрирует и анализирует такие ситуации этнографически (главы 1, 3 и 8).

Независимо от личных оценок читателя в отношении пола и исламского образования, этот сбалансированный, обширный и стимулирующий вклад окажется ценным для курсов по исламскому образованию для студентов и аспирантов. С другой стороны, тем, кто особенно заинтересован в изучении образования девочек в медресе, эта книга обязательна к прочтению.

## Библиография

- Ahmed, Sumayya. 2016. “Learned women: Three Generations of Female Islamic Scholarship in Morocco”. *The Journal of North African Studies* 2, no. 3: 470–484.
- Dein, Simon, and Abdool Samad Illaiee. 2013. “Jinn and Mental Health: Looking at Jinn Possession in Modern Psychiatric Practice”. *The Psychiatrist* 37, no. 9: 290–293.
- Fourtassi, Maryam, Naima Abda, Yassamine Bentata, and Abderrazak Hajjioui. 2020. “Medical Education in Morocco: Current Situation and Future Challenges”. *Medical Teacher* 42, no. 9: 973–979.
- Ибн Халдун. 2005. *Ал-Муқаддима [«Пролегомены»]*. Изд. Абдес-салам Шеддади. Т. 3. Касабланка: Байт ал-фунун ва-л-’улум ва-л-адаб.
- Lim, Anastasia, Hans W. Hoek, and Jan Dirk Blom. 2014. “The Attribution of Psychotic Symptoms to Jinn in Islamic Patients”. *Transcultural Psychiatry* 52, no. 1: 18–32.

Salam, Ziya Us, and M. Aslam Parvaiz. 2020. *Madrasas in the Age of Islamophobia*. London: Sage.

UNESCO. 2020. “World heritage list, Medina of Fez”. UNESCO World Heritage Centre. Дата обращения: 14/12/2020. <http://whc.unesco.org/en/list/170/>.

ФЕЛЛА ЛАХМАР (FELLA LAHMAR)  
НАУЧНЫЙ РУКОВОДИТЕЛЬ PhD (НЕПОЛНАЯ ЗАНЯТОСТЬ)  
БОЛТОНСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ, НОТТИНГЕМ, ВЕЛИКОБРИТАНИЯ

doi: 10.35632/ajis.v38i1--2.3400

# Исламская революция в Индонезии

---

Кембридж: Типография Кембриджского университета, 2020.  
270 страниц.

КЕВИН ФОГГ (KEVIN FOGG)

В годы, последовавшие за окончанием Второй мировой войны, Индонезия стала свидетелем ожесточенных столкновений между местными жителями и возвращающимися колониальными державами. Около ста тысяч человек или более погибли, миллионы других были перемещены, а повседневная жизнь была наполнена нуждой, страданиями и неопределенностью. Получивший название «Индонезийская революция», этот переломный момент в истории Юго-Восточной Азии длился четыре долгих года, кульминацией которых стало создание хрупкой нации 27 декабря 1949 г. после столетий голландского господства. Возникновение крупнейшей в мире мусульманской страны привело к разгулу государственного насилия, гражданских беспорядков и волнений: между правящим правительством и его противниками, между исламскими силами и секуляристами, а также между теми, кто имел разные представления о том, как должна выглядеть индонезийская нация.

Рецензируемая книга обращает наше внимание на исламские аспекты Индонезийской революции. В какой-то степени эта история была рассказана большим количеством ученых. «Ислам и создание нации»/“*Islam and the Making of the Nation*”

Кьяры Формичи (Chiara Formichi) (2012) и «Ислам и политика в Индонезии»/“*Islam and Politics in Indonesia*” Реми Мадинье (Remy Madinier) (2015) среди других недавних монографий, глубоко вникли в динамику мусульманского сопротивления колониальным и постколониальным режимам. «Исламская революция в Индонезии» Кевина Фогга расширяет границы существующей литературы, смещая чрезмерный акцент на выдающихся лидерах революции (таких как Сукарно, Хатта, Шарир, Нацир, Сутомо и Судирман) на вклад масс или людей, забытых большинством официальных нарративов. Его работа отходит от локально ориентированного исследования исламских революционных движений, действующих на разных островах Индонезийского архипелага, чтобы привести убедительные доводы в пользу проведения анализа на национальном уровне. Прежде всего в книге переплетаются официальные архивные источники и свыше 120 интервью и бесед с участниками и свидетелями революции. Этот последний вклад, возможно, является наиболее заметным и делает эту работу образцом для будущих исследований по этой теме.

Книга разделена на две части и тринадцать глав. В главе 1 описываются массовые преобразования индонезийского мусульманского населения в XX в. под голландским колониальным правлением накануне Второй мировой войны. Голландская политика обострения разногласий среди номинальных и благочестивых мусульман, а также среди традиционалистов и реформистов парадоксальным образом сблизила разрозненные группы. Вместе они боролись за независимость Индонезии. Фогг объясняет рост революционного рвения среди мусульман их растущим разочарованием при голландцах, которое достигло опасного уровня в период японского междувлестия. На заключительном этапе войны спонсируемые Японией мусульманские ополченцы взяли ситуацию в свои руки, и это послужило толчком к революции. В этом описании упущен тот факт, что антипатия ко всему «неисламскому», «светскому» и «иностранным» среди многих религиозно настроенных мусульман развилась в течение многих десятилетий еще до появления японцев. Это были, так сказать, долговременные причины революции, которые нуждались в том, чтобы ускорить или спровоцировать события, чтобы разжечь полномасштабную революцию.

Главы 2–5 — лучшие и самые захватывающие части книги. Улемы, активисты и ополченцы, по словам Фогга, использовали фетвы, манифесты, амулеты, магию и экстатические со-

стояния для мобилизации и ведения ожесточенных сражений против голландцев. Можно было бы лучше объяснить, как эти средства сопротивления были так оперативно распределены, как они передавались в обществе и быстро распространялись по разным частям Индонезии в таком запутанном и бурном контексте. Читая подробное описание, старательно обеспеченное Фоггом, мне вспоминается устаревшее, но все еще влиятельное исследование Теды Скочпол об иранской революции (Theda Skocpol, *Theory and Society* 11:3), где она объяснила, как сети активистов в некоторых революционных контекстах соединяли современные коммуникативные инструменты с традиционными методами устного общения и манипулировали для распространения революционных идей и получения поддержки в условиях постоянных репрессий. Теоретические идеи Скочпол можно было бы развить или даже подвергнуть сомнению в свете индонезийского опыта. Действительно, индонезийские исламские революционеры, как и их иранские коллеги, не всегда были эффективны перед лицом технологически и стратегически превосходящей силы. И все же, благодаря своему упорству, настойчивости и изощренности в передаче информации, исламские революционеры, многие из которых были женщинами (66), сделали многое, чтобы нанести серьезный ущерб голландской военной машине и моральному духу пособников колониализма. Исламские революционеры искоренили остатки общественного страха перед старым феодальным порядком и тем самым усилили стремление к *merdeka* (независимости).

Многое из того, что Фогг описывает в Главе 6, вполне стандартно, почти не отклоняется от исследования Кьяры Формичи о сепаратистском движении *Дарул Ислам* (Chiara Formichi, *Darul Islam*) (Обитель ислама), уходящем своими корнями на Западную Яву и снискавшем симпатии в других частях Индонезии. Тем не менее эта глава важна тем, что в ней *Дарул Ислам* изображается не как уникальный эпизод в индонезийской истории, а как часть более широкой истории исламской военизированной реакции на колониализм и его предполагаемые воплощения. Главы 7–12 (составляющие часть II) имеют те же ограничения, что и глава 6: эти главы проливают мало нового света на уже хорошо задокументированные события Джакартской хартии, создание и сложный путь «Машуми» (Masjumi, Partai Majelis Syuro Muslimin Indonesia, Совет индонезийских мусульманских ассоциаций), первые годы существования Министрства религии и непростые судьбы исламских партий.

В этих главах Фогг мог бы уделить больше места рассмотрению исламских акторов среднего или микроуровня, а не воспроизводить довольно знакомый ландшафт политики высокого уровня, описанный во многих историях революционной Индонезии. Однако в целом вторая часть книги демонстрирует основную точку зрения Фогга: исламский фактор индонезийской революции затронул все слои мусульманского общества, молодых и старых, элиту и народ, мужчин и женщин. Глава 13 «Исламская дипломатия» компенсирует недостатки предыдущих глав. Там Фогг проливает свет на роль индонезийских студентов, путешественников и рабочих, базирующихся на Ближнем Востоке, в Австралии, США и Чешской Республике, в мобилизации поддержки иностранных правительств и институтов для продвижения их борьбы за самоопределение. Дипломатия так же, как и воинственность, была важной частью сражения за независимость. Сейчас крайне необходима монография-исследование о роли индонезийских мусульман за границей в формировании нового национального государства в разгар революции и сразу после нее. Мы благодарны Фоггу за то, что он открыл нам глаза на этот историографический пробел.

Ценный источник, который вскоре станет основой многих курсов по исламу в современном мире; ученые, пишущие об антиколониальных революциях и революциях в целом, вполне могут счесть эту книгу полезной в качестве основы для сравнения при исследовании использования и злоупотребления религией в освободительных движениях.

ХАЙРУДИН АЛДЖУНАЙД (KHAIRUDIN ALJUNIED)  
Доцент, Факультет Искусств и Социальных Наук  
Национального Университета Сингапура, Сингапур

doi: 10.35632/ajis.v38i1--2.3401

# Ислам и Азия: история

---

Кембридж: Типография Кембриджского университета, 2020.  
350 страниц.

КЬЯРА ФОРМИЧИ (CHIARA FORMICHI)

В последние месяцы ученые-исламоведы в Северной Америке вели время от времени жаркие дебаты — в журналах и в социальных сетях — о параметрах и методологии этой дисциплины. В недавней статье в *Journal of the Academy of Religion* (88:4) Илиз Моргенштейн Фюрст (Ilise Morgenstein Fuerst) указывает на глубоко укоренившиеся противоречия по поводу того, как «нормативный ислам» концептуализируется в современной академической среде. Фюрст исследует недавние объявления о вакансиях в области исламоведения, чтобы показать, что комитеты по приему сотрудников, опираясь на то, что она считает устаревшими ориенталистскими стереотипами, в основном ищут ученых, чья работа сосредоточена на арабских текстах, созданных на Ближнем Востоке, и иногда в Северной Африке.

Стимулирующая книга Кьяры Формичи «Ислам и Азия: история», таким образом, служит своевременным вмешательством в эту более широкую дискуссию. Формичи, исследователь ислама в современной Индонезии, показывает, что изучение ислама «из центра» (заимствуя меткое выражение Ричарда Буллита (Richard Bulliet) часто приводило ученых к тому, что они рассматривали разнообразные проявления ислама в Азии

как расхождения (или, возможно, отклонения) от якобы ортодоксального арабского или склоняющегося к арабскому оригинала. Напротив, избегая ловушки аргументации в пользу многочисленных «исламов», Формичи утверждает, что мы могли бы продуктивно рассматривать многообразные и географически специфические формы живого ислама в Азии как примеры «контекстуализированной ортодоксии» (3). В то же время Формичи выделяет общие тенденции, которые можно рассматривать как объединяющие в остальном географически, культурно и лингвистически различных азиатских мусульман на протяжении полутора тысячелетий. В книге также делается попытка показать, как ислам, хотя сейчас слишком часто рассматриваемый как «чуждый» Азии, по сути, охватил этот регион (тот факт, что идея «Азии» не имела большого значения в исламских обществах до начала колониализма, к сожалению, в основном остается без внимания).

Таким образом, задача, которую ставит перед собой Формичи, является амбициозной. В результате получается богатая и широкомасштабная, хотя и несколько неоднородная работа: некоторые действительно выдающиеся тематические главы, особенно посвященные постколониальному развитию, перекрываются главами о доколониальном и колониальном периодах, которые временами кажутся фрагментарными. Азия повсюду представлена так, как если бы она была самоочевидно существующей «сущностью», а не воображаемой или идеологической конструкцией, эндонимом (самоназванием), который стал (частично) принят жителями этого региона только в конце XIX в. Книга предлагает нам незначительное представление о том, как мусульмане доколониального периода представляли себе зачастую разнообразные географические регионы, которые они населяли (наряду с обсуждением *уммы*, книга могла бы рассмотреть устоявшиеся, хотя и многообразные, различия между 'араб, 'аджам и хинд, например). Действительно, определение условий, при которых мусульмане, живущие в «Азии», вообще начали воспринимать себя как «азиатов», могло бы быть чрезвычайно плодотворным направлением исследования.

Глава 1 охватывает первое тысячелетие исламской экспансии, прослеживая траекторию распространения ислама в Азии посредством завоеваний, обращения и торговли. Формичи рассматривает децентрализацию Аббасидов (750–1258) как переломный момент, который привел к возникновению местных форм азиатского ислама, «отдельно от тенденций в арабском “центре” Империи» (15). Хотя эта формулировка пре-

уменьшает роль неарабов в администрации Аббасидов, она позволяет переключить внимание на собственно проблемы книги, сместив акцент дальше на восток и (в основном) более позднего времени. В главе описывается, как турецкие военные рабы, действовавшие на восточных окраинах Империи, пришли к основанию Делийского султаната к XII в. Элементы повествования Формичи, в частности различные ссылки на печально известное разрушение храма Сомнатх, несколько некритически перекликаются с историографией XIX в., которая, как показали Ромила Тапар (Romila Thapar), Ричард Итон (Richard Eaton) и другие, была вдохновлена политическими целями колониальных администраторов. Заключительная часть главы опирается на самые последние исследования, чтобы показать, как ислам распространился в Юго-Восточную Азию не посредством завоеваний, а по морским торговым путям.

Следующие две главы используют более тематический подход. В главе 2 рассматривается то, как ряд исламских практик (паломничество, архитектура, искусство) сформировался в процессе встречи с идеями и материальными культурами Азии. Как показывает Формичи, ученые колониальной эпохи и их наследники склонны характеризовать принятие местных форм как «тонкую оболочку» ("thin veneer") исламизации поверх глубоко укоренившихся местных субстратов, будь то буддийские или индуистские (67–68). Напротив, в главе утверждается, что и ислам, и обычаи ранее существовавших азиатских культур трансформировались в процессе встречи. В главе 3 делается попытка проследить способы передачи учености и духовности на протяжении шести столетий (с XIII по XIX в.). Она исследует, в частности, сети учености и суфизма по всей Азии, демонстрируя, что эти сети были неразрывно связаны друг с другом в доколониальный период и что современные попытки отвергнуть суфизм как неортодоксальное добавление представляют собой резкий разрыв с многовековой религиозной практикой, уходящей корнями в местный контекст. Вторая половина главы включает в себя серию тематических исследований выдающихся исламских реформаторов XVII и XVIII вв. и проводит интересные параллели между арабскими, центрально- и южноазиатскими и китайскими реформистскими программами.

Ответ на европейское политическое господство в XIX в. обострил эти более ранние призывы к реформе. В главе 4 рассматриваются способы, которыми панисламистские, а позднее и мусульманские националистические реформаторы пытались направить исламские символы на достижение новых неотлож-

ных целей. В первом разделе показано, как Османская империя стремилась изменить свою относительную политическую слабость в отношении Европы посредством распространения пан-исламистских посланий, в которых она позиционировала себя как ортодоксальный халифат для *уммы*. Формичи демонстрирует, как новые технологии путешествий и коммуникации позволили этим посланиям распространяться с еще большей легкостью. Во второй части главы показано, как падение Османской империи и упразднение халифата в 1924 г. побудили мусульманских реформаторов по всей Азии направить свою энергию в националистические и антиколониальные движения.

Процесс деколонизации и появление национальных государств привели к новым конфигурациям исламской политической мысли. В главе 5, охватывающей период с 1940-х по 1960-е годы, рассматривается, как мусульмане, в том числе женщины, взаимодействовали и сталкивались как с позднеколониальными правительствами, так и с недавно появившимися националистическими элитами, которые обычно продвигали светскую политику развития и в значительной степени пренебрегали религиозной символикой. Раздел о советской Средней Азии представляет собой интересный контрнарратив, где колониальная власть использовала исламские символы и организации (в частности, САДУМ) для продвижения форм религии, которые способствовали целям государства.

Неудачи политики развития и правительств, которые ее поддерживали, привели к возрождению ислама как жизнеспособного политического режима в 1960-х – 1990-х гг. Глава 6 демонстрирует, как «исламизация снизу-вверх» (173) начала трансформировать формы исламского благочестия в тот самый момент, когда светская политика элит запнулась, а политические лидеры (от Бхутто и Зии в Пакистане до Махатхира Мохаммада в Малайзии и Сухарто в Индонезии) проводили различные меры по исламизации. Она показывает, как разнообразные идеи, продвигаемые транснациональными исламскими возрожденческими и реформистскими группами, такими как «Братья-мусульмане», «Хизб ут-Тахрир» и «Таблиги Джамаат», распространились по всей Азии и были приняты региональными активистами, которые адаптировали их к местным условиям.

Тень 11 сентября до сих пор формирует популярный курс о насилии в исламе. В главе 7 рассматривается вопрос *джихада*, чтобы показать, как эта концепция была мобилизова-

на в последние десятилетия для оправдания использования насилия для достижения различных (часто взаимоисключающих) целей, включая сопротивление колониальному господству и/или внутренней тирании. В главе особое внимание уделяется тому, как представление афганского сопротивления советскому вторжению в 1979 г. как *джихада* привело к массовому притоку боевиков и денег. В главе также показано, как азиатские государства представили внутреннее политическое сопротивление как *джихад*, что позволило им оправдать подавление этих движений в рамках глобальной «войны с террором».

Глава 8 во многих отношениях является выдающейся главой книги. Она начинается с изучения того, как новые технологии (начиная с печати в XIX в.) способствовали фрагментации исламского ученого авторитета, позволяя новые формы мирского взаимодействия с исламскими текстами. Это приводит к подробному обсуждению того, каким образом зарождающийся средний класс, «благочестивые современные потребители» (240), привел в движение исключительно исламскую форму глобализированного капитализма в Юго-Восточной Азии. Например, Малайзия стала мировым центром халяльных продуктов, а Индонезия — центром исламской моды. Глава также развивает приветствуемый акцент книги на голосах женщин-мусульманок, принимая во внимание весьма значительный подъем «феминистского ислама» в этих странах.

Последняя глава является ценным выводом и обеспечивает ясное историографическое обсуждение разнообразия подходов к изучению ислама и значения изучения ислама как азиатской религии. Можно даже задать вопрос, почему эта глава не появилась в начале книги, поскольку в ней раскрываются цели проекта Формичи.

Эта книга послужит полезным учебником для вводных курсов по исламу или азиатской религии в колледже, и в целом написана в ясном и доступном стиле. Однако педагогическая полезность текста несколько снижается из-за ряда редакторских ошибок. Мы находим, например, Ghandi вместо Gandhi (123 *et passim*), Alighar вместо Aligarh (126 *et passim*), и Nadqat al-Ulema вместо NadwatulUlama (166). В первом обсуждении Корана нам неверно говорят, что *шахада* появляется в суре «Ал-Фатиха» (4). В обсуждении *фикха* Формичи переставляет значения *убадат* и *муамала* (72). Сатук Бугра-хан, правитель Караханидов (ум. 955 г.), описывается как последователь накшбандийского тариката (стр. 81), хотя, как отмечено всего пятью страницами позже, наименование «накшбанди» произошло от Баха

ад-дина Накшбанда (ум. 1389), родившийся спустя столетия после смерти Бугра-хана. «Таквиййат ал-иман» Шаха Исмаила Шахида, впервые литографированная в 1826 г., описывается как «вероятно, первый текст на местном языке урду, напечатанный в Южной Азии» (82). Как показали Ульрике Старк (Ulrike Stark) и другие, книги на хиндустани (то есть на урду) печатались в Южной Азии за десятилетия до 1820-х гг. Мусульманский университет Алигарх описывается как расположенный в Лакхнау, городе в двухстах пятидесяти милях к востоку от города Алигарх (125). Мы также читаем, что «Британцы взяли политический контроль над субконтинентом во второй половине 1800-х гг., после того как (мусульманская) династия Великих Моголов правила населением, большинство которого составляли индуисты, в течение нескольких столетий» (165). Эта формулировка предполагает, что решение Короны взять под прямой контроль Индию (после восстания 1857 г.) положило начало британскому политическому господству, игнорируя предыдущее столетие правления Ост-Индской компании. «Упрощенная» система транслитерации книги также непоследовательна. Однако это незначительные замечания, и, в частности, более поздние тематические главы будут рассматриваться как ценный источник для курсов в колледже.

ДЭНИЭЛ ДЖАКОБИУС МОРГАН (DANIEL JACOBUS MORGAN)  
АССИСТЕНТ, КАФЕДРА РЕЛИГИОЗНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ  
УНИВЕРСИТЕТ САНТА-КЛАРА,  
САНТА-КЛАРА, КАЛИФОРНИЯ

doi: 10.35632/ajis.v38i1--2.3402

ФОРУМ

# Комфортное оцепенение: краткая история новозеландского мусульманского дискурса и мысли

---

АБДУЛЛАХ ДРУРИ<sup>1</sup> (ABDULLAH DRURY)

## Резюме

В этой статье описывается история некоторых основных идей, тем и ценностей, лежащих в основе новозеландской мусульманской мысли и мировоззрения. Обоснование основывается на гипотезе о том, что при определении религиозной и духовной идентичности одним из наиболее важных аспектов, которые необходимо учитывать, являются многочисленные различия в эпистемологических, методологических и онтологических предпосылках, когда мы пытаемся понять первоисточники религиозного знания и практики. Первый раздел статьи

---

<sup>1</sup> Абдуллах Друри имеет степень магистра философии Университета Вайкато и занимается исследованием истории новозеландской мусульманской общины. Он имеет степень бакалавра истории и степень магистра гуманитарных наук с отличием по истории Университета Вайкато.

Drury, Abdullah. 2021. "Comfortably Numb: A Short History of New Zealand Muslim Discourse and Thought". *American Journal of Islam and Society* 38, nos. 1–2: 238–259 • doi: 10.35632/ajis.v38i1--2.3403  
Copyright © 2021 International Institute of Islamic Thought.

представляет общую эвристику и методологию описания и демаркации мусульманской идентичности или способов быть мусульманином в Новой Зеландии в экзистенциальном смысле. Во второй части обсуждается исследование, выявившее и определившее мусульманскую идентичность среди граждан Новой Зеландии. В третьем разделе освещаются некоторые из основных тем, лежащих в основе мировоззрения местных мусульман, включая заповеди религиозно-общинной власти, самостоятельности и представленности, а также идеи, связанные с концептуализацией и интерпретацией исламских традиций.

## Введение

Споры о том, может ли иметь место «новозеландский ислам», не утихают с 1980-х гг., когда эту идею сформулировал доктор Уильям Шепард<sup>[1]</sup>. Некоторые громогласно осудили эту концепцию как чуждую или ассимиляционистскую, навязанную мусульманам, для которых ислам не имеет эпитетов<sup>[2]</sup>. Идея сохранилась. После массового убийства в Крайстчерче в 2019 г. эта тема привлекла внимание и вызвала вопросы: разве уже не существует коренной мусульманской социальной единицы или идентичности? Разве уже не существуют автохтонные новозеландские мусульманские общины, имеющие некоторый опыт функционирования в рамках светского государства? Действительно, самая старая из этих исламских общин — мечеть Понсонби, находящаяся в ведении Новозеландской мусульманской ассоциации, созданной в 1950 г., — рассматривалась как потенциальная модель для других групп иммигрантов-мусульман и их отношений в рамках относительно современного светского государства<sup>[3]</sup>.

Можно утверждать, что история и практика новозеландского ислама преподносят ряд заслуживающих внимания уроков для тех, кто стремится культивировать, воспитывать и поощрять мягкий и позитивный ислам в стране: здесь имеется широко распространенное признание примата современного светского государственного аппарата, свободная административная централизация различных мусульманских институтов и прагматическая приспособляемость к понятиям «современности»<sup>[4]</sup>. Делает ли это его образцом для подражания?

Эта статья подвергает сомнению понятие «новозеландский ислам», как слишком простое, разъясняя конкретный исторический, политический, а также интеллектуальный контекст, в котором он возникает. В частности, я заинтересован в том, чтобы проанализировать современную популярную логику поиска особой местной мусульманской общинной идентичности. Одна из основных задач моего исследования заключалась в том, чтобы должным образом перечислить моменты, которые имеют значение, а затем присвоить им вес (который предположительно меняется в зависимости от времени и места). Я предлагаю поразмышлять над тем, что может означать «новозеландская модель», в три этапа: дать характеристику модели; поместить ее в исторический контекст; и воссоздать контекст усилий современного исламского сообщества по определению местной исламской традиции и согласованию места в светском обществе, – а также оценить результаты.

## Новозеландская модель для мира?

Первыми мусульманами, посетившими Новую Зеландию, были ласкары, азиатские моряки, работавшие на борту европейских кораблей. Британская колония Новая Зеландия была создана в 1840–1841-х гг., когда капитан ирландского происхождения Уильям Хобсон заявил о своем суверенитете и заключил договор с коренными полинезийскими племенами<sup>[5]</sup>. Установленная при королеве Виктории территория стала независимой колонией, а иммиграция из Европы, особенно из Великобритании, увеличилась. В 1852 г. была избрана законодательная палата, и с 1856 г. колония фактически получила самоуправление во всех внутренних делах. В 1907 г. король Эдуард VII провозгласил Новую Зеландию доминионом в составе Британской империи, а четыре десятилетия спустя государство приняло Вестминстерский статут, подтвердив лояльность британской короне, но полную автономию новозеландского парламента<sup>[6]</sup>.

Благодаря этому уникальному, хотя и безболезненному колониальному наследию Новая Зеландия является преимущественно англо-европейской по культуре, геному, вере и закону, но предоставляет особый статус коренному полинезийскому населению (маори). В дополнение к основным европейским и полинезийским элементам генофонд содержит некоторые следы прибывших туда различных поселенцев: африканцев, ки-

тайцев, индийцев и других. Это отражается в большой неоднородности тона кожи, роста, строения лица и тела, цвета глаз и волос и так далее. В равной степени Новая Зеландия неоднородна с точки зрения религии: атеисты, католики, иудеи, мусульмане и протестанты живут вместе в соседских отношениях, которые переживают чередующиеся периоды торжественной доброжелательности и враждебности.

Первая мусульманская семья прибыла на постоянное проживание в Новую Зеландию в 1854 г., когда Вузера и его семья покинули Индию и поселились недалеко от английской колонии Крайстчерч в провинции Кентербери. Первоначально он работал на сэра Джона Кракрофта Уилсона, а позже участвовал в перевозке камня из Порт-Хиллз в знаменитый (англиканский) собор Крайстчерч, когда он был построен в 1880-х гг. Вузера умер в 1902 г. С 1890-х гг. мужчины из Индии стали приезжать на работу по всей стране, а после 1930-х годов некоторые из них начали привозить жен и детей. В 1950 г. была создана первая исламская организация, когда в Окленде, крупнейшем городе страны, была основана «Ассоциация мусульман Новой Зеландии» (NZMA). Перепись 1951 г. зафиксировала чуть более 200 мусульман на всей территории страны<sup>[7]</sup>. В том же году судно «Гойя» доставило в Новую Зеландию десятки мусульманских беженцев из Восточной Европы. В 1959 г. Ассоциация мусульман Новой Зеландии приобрела старый дом, который был перестроен для использования в качестве первого исламского центра. В следующем году Маулана Ахмед Саид Муса Патель (1937–2009) прибыл из Индии, чтобы стать первым официальным муллой; в течение 30 лет он руководил молитвами, вел регулярные занятия по изучению Корана и способствовал исламскому образованию в центральном Окленде. Первая специально построенная мечеть в Новой Зеландии была возведена Ассоциацией в Окленде в 1979–1980 гг. На протяжении 1960-х и 1970-х гг. небольшой ручеек мигрантов, беженцев и студентов помогал в создании новых региональных мусульманских организаций за пределами Окленда. Например, в столице Веллингтоне в 1962–64-х гг. была создана «Международная мусульманская ассоциация Новой Зеландии»; «Мусульманская ассоциация Кентербери» была образована в Крайстчерче в 1977 г. В 1979 г. во всей Новой Зеландии насчитывалось около 2000 мусульман, и представители региональных ассоциаций собрались, чтобы создать новый орган, отчасти вдохновленный желанием координировать общинные дела на национальном уровне; в апреле 1979 г. была образована «Федерация исламских ассоциа-

ций Новой Зеландии» (ФИАНЗ) с беженцем с судна «Гойя» Мазхаром Красничи (1931–2019) в качестве первого президента<sup>[8]</sup>. Это было ярким выражением самостоятельности и представленности, преданности и целенаправленности. В 1984 г. Федерация заключила свой первый ежегодный контракт на халяльное мясо с Советом производителей мяса Новой Зеландии, полуправительственным учреждением; с этих пор все новозеландское мясо, экспортируемое за границу, проверялось и сертифицировалось местными мусульманами, чтобы убедиться, что оно действительно является халяльным. В 1982 г. шейх Халид Камаль Абдул Хафиз (1938–1999) из Индии прибыл, чтобы служить имамом в Веллингтоне. В 1984–85 гг. Мусульманская ассоциация Кентербери в Крайстчерче построила первую мечеть на Южном острове с помощью Саудовской Аравии. В марте 2019 г. австралийский террорист убил 51 верующего в этой мечети и в другой в пригороде Линвуда, что привлекло существенное внимание международного сообщества к этой небольшой мусульманской общине. Согласно переписи 2018 г., в настоящее время во всей Новой Зеландии проживает более 57 000 мусульман<sup>[9]</sup>.

Исходная привлекательность новозеландской модели основана на двух основных особенностях: во-первых, она представляет собой относительно модернизированный вид исламской практики, будучи при этом автохтонной и легитимной; и, во-вторых, она может послужить примером для других мусульманских народов в южной части Тихого океана и в других местах. Кажется, что внутри западной нации существует подлинная способность принимать современность, не отказываясь от религиозных убеждений или традиций<sup>[10]</sup>. Это предполагает, что умеренно централизованный и квазиинституциональный тип ислама может быть успешным в агрессивно-секулярных рамках. Хотя мы должны признать, что невозможно воспроизвести эти точные институты где-либо еще, тем не менее можно сделать предварительный вывод, что Новая Зеландия вполне может служить положительным образцом для общества.

Французский историк Ксавье Бугарель утверждал, что «все эти споры можно свести к центральной проблеме: отношения между исламом и западной современностью (modernity)»<sup>[11]</sup>. Есть ли явные тенденции к новозеландской исламской современности? Исламскую традицию Новой Зеландии можно свести к шести ключевым пунктам: 1) в высшей степени толерантный суннитский ислам, опирающийся на ханафитский *мазхаб* (школу исламского права); 2) преобладание в

целом южноазиатской культуры и наследия; 3) исламизация народных обычаев; 4) совершенствующая интеллектуальная традиция реформизма в интерпретации ислама; 5) институционализация ислама в форме региональных мусульманских ассоциаций и национального органа, Федерации исламских ассоциаций; и 6) практика ислама как «общепринятой культуры» для мусульман в рамках непосредственно англо-европейского светского государства с упором на сострадание и милосердие.

Можно возразить, что ислам в Новой Зеландии исторически шел разными путями и что идея индивидуализированного — личного — ислама в светском государстве представляет собой лишь одну из возможных траекторий среди других. (Мне кажется, что идентификация ислама как некоей политизированной националистической идеологии здесь никогда не пройдет). Боснийский ученый и политик Алия Изетбегович пишет: «Ислам является и должен быть постоянным поиском на протяжении всей истории состояния внутреннего и внешнего баланса»<sup>[12]</sup>. Это доказывает, что вера должна быть свободна от овеществления, действительно надкультурна и универсальна по своему характеру и способна преодолевать этнические и языковые различия. В Новой Зеландии вера чрезвычайно сложна и многогранна; она представляется пещерой Аладдина с уникальными проблемами и возможностями для более широкого круга публики, основного немусульманского общества, из-за ее специфических экономических, правовых, политических и социальных особенностей. Помимо чисто духовных соображений, глубокого рассмотрения требует философско-теологический (quodlibetical) вопрос о том, как светская страна может наилучшим образом приспособиться к этой вере меньшинства. Загадка того, как мусульмане, как отдельные лица и простые граждане, могут проживать в Новой Зеландии, также сложна, но в меньшей степени<sup>[13]</sup>.

Все чаще сами мусульманские лидеры Новой Зеландии представляют свою исламскую практику как явную модель для других обществ южной части Тихого океана. Многие президенты Федерации исламских ассоциаций представляли видение взаимной межконфессиональной толерантности и взаимного уважения, а также развития новозеландских исламских институтов<sup>[14]</sup>. Такие заявления были замечены в правительственных кругах: видение ФИАНЗ изображалось в государственных СМИ как функциональная модель для мусульман во всем мире<sup>[15]</sup>. Более того, например, профессор Дуглас Пратт (Douglas Pratt) из Оклендского университета систематически говорит о новозе-

ландских мусульманах как об автохтонных гражданах. В своей книге 2005 г. «Вызов ислама: встречи в рамках межконфессионального диалога» (*The Challenge of Islam: Encounters in Interfaith Dialogue*) он подробно изложил то, что делает новозеландский ислам и мусульман уникальными и коренными одновременно, подчеркнув готовность лидеров мусульманских общин иммигрантов публично говорить о своей вере с лидерами других религий<sup>[16]</sup>. Во-первых, их суннитская традиция права, поскольку их ханафитская школа права считается наиболее прагматичной. Во-вторых, тот факт, что новозеландские мусульмане приняли английский язык и не создавали языковых гетто. В-третьих, процесс иммиграции и поселения на новой земле фактически означал конец любой изначальной религиозной или этнической самоизоляции и требовал взаимодействия и переговоров с другой цивилизацией. В какой-то степени это означало своего рода конфронтацию и ироническое размышление над различными стилями философии, управления, личного и общественного поведения. В итоге это привело к разрозненному и приукрашенному процессу обеспечения духовной автономии в этом новом обществе посредством создания и поддержания самоуправляющихся конфессиональных органов и институтов. Наконец, поскольку новозеландские мусульмане перестали быть субъектами господствующей религиозной парадигмы и стали — добровольно — дополнительным (ancillary) меньшинством, живущим на периферии бывшей Британской империи, их религиозная идентичность стала представлять собой полезную универсальную опору здесь для многих *му'минун*. Многие новозеландские мусульманские лидеры из всех сил стараются подчеркнуть, что ислам поддерживает науку и человеческий разум и что в этом нет противоречия; многие превозносят практические преимущества светского государства, идеализируя при этом абстрактное понятие теократии одного лишь пророка Мухаммада.

Кто-то может возразить по двум вопросам меньшего порядка: традиция мусульманской реформистской мысли и характер исламских институтов, унаследованных от опыта Южной Азии. Традиционные улемы и интеллектуалы, склонные к модернистской литературе, помогли поглотить цивилизационный шок упадка (и исчезновения) Халифата как международного, универсалистского центра религии. Исторически сложилось так, что авраамические цивилизации были осторожным продуктом либеральных амбиций, сдерживаемых консервативной дисциплиной. На протяжении всей эпохи британского владычества

большинство членов мусульманского религиозного меньшинства Индии сотрудничали и договаривались о своем месте в развивающейся иерархии с нескрываемым дружелюбием и радостью; многие усердно служили на государственной службе и в вооруженных силах, чтобы исправить определенные беззакония. Долгосрочные социальные последствия модернизации, такие как роль женщин, были непростыми. Мусульманским лидерам Южной Азии часто приходилось приводить веские доводы в пользу модернизации, основанные на исламских предписаниях и терминологии. (Любопытно, что можно утверждать, что исламская реформистская традиция стала основой движения исламского возрождения после 1970-х гг.).

Хотя Федерация исламских ассоциаций Новой Зеландии (ФИАНЗ) имеет серьезные недостатки, а иногда и совершенно некомпетентна, она стала важным компонентом религиозной идентичности новозеландских мусульман<sup>[17]</sup>. Орган определенно предлагает себя в качестве модели: созданный местными иммигрантами в эпоху, когда во всей стране было всего 2000 мусульман, он является самоуправляющимся, самофинансирующимся и квазидемократическим. Все руководящие посты заполняются путем выборов: прямых на уровне местной общины (дочерних региональных мусульманских ассоциаций) и руководства Федерации и косвенных на более высоких уровнях, включая различные комитеты. Мусульманские ассоциации и Федерация управляются конституциями, соответствующими законам Новой Зеландии и исламским принципам. Все улемы набираются из-за границы на местном общинном уровне, в основном из Азии. В результате представительного и централизованного характера Мусульманских ассоциаций и Федерации институт является довольно адаптируемым, стабильным и, что наиболее важно, смог противостоять опасности зарубежной радикализации. Действительно, благодаря своей сложной и гибкой структуре Федерация в основном смогла наложить некоторый моральный авторитет на все аффилированные мечети (и большинство внешних групп, склоняющихся к фундаментализму), и — хотя ее иногда осуждают как религиозную химеру — она продолжает пользоваться определенным доверием и легитимностью среди верующих, которым призвана служить и представлять.

## Исламские институты Новой Зеландии в историческом контексте

Когда я пишу, что основным наследием новозеландских мусульман может быть их религиозная основа и институционализация в рамках мусульманских ассоциаций и национальной Федерации, я, возможно, поддерживаю несколько чрезмерно оптимистичные оценки тех, кто думает, что новозеландский ислам может быть непосредственной моделью для более широкого Южно-Тихоокеанского региона. Тем не менее эти гибкие институты и традиции являются органически выращенными социальными явлениями. При рассмотрении «новозеландской модели» в ее историческом контексте становится более очевидным, что институционализация, модернизация, самоуправление и т. д. могут быть результатом по большей части сложных, нелинейных и агонистических исторических процессов, которые могли привести к различным результатам. Или это является отражением некоторой приверженности заниженным ожиданиям?

Под нашей сложной когнитивной и социальной архитектурой скрывается слой символической и драматической нарративной репрезентации, которая конкретизирует и акцентирует одни и те же идеи и идеалы, но в многомерном и многогранном контексте. Религия обеспечивает богатую форму власти, с которой обращение к человеческому разуму не может серьезно состязаться, и приносит искусство, архитектуру, музыку, литературу и основные социальные блага всему человечеству. В течение долгого времени религия и вера выступают в качестве ментального бастиона или опоры — когнитивной структуры против различных сил, которые могут разрушить общество изнутри или создать хаос и забвение в качестве конечных целей. Один из примеров вышеупомянутого явления можно наблюдать в публичных заявлениях и предложениях Мазхара Красничи, первого президента Федерации исламских ассоциаций<sup>[18]</sup>. Когда в Понсонби, центральном Окленде, была возведена первая специально построенная мечеть, он занялся многоаспектной публичной дипломатией и выступал от имени новозеландских мусульман в тот момент, когда у многих мусульман Южно-Тихоокеанского региона было мало известных представителей после некоторых довольно драматических ситуаций. Например, в интервью СМИ 1979 г. Красничи рассказал о растущем числе обращений в ислам:

Большинство из них — это люди, соприкоснувшиеся с исламом во время путешествий по Ближнему Востоку. Почти каждую неделю к нам приходят новые члены. Если так пойдет и дальше, в скором времени киви-мусульмане<sup>[19]</sup> превзойдут нас численно. А если серьезно, то это одна из веских причин, по которой нам срочно нужна мечеть, чтобы у нас были надлежащие условия для этих новообращенных<sup>[20]</sup>.

Наряду с этой и другими декларациями черчиллевского масштаба он последовательно приводил веские доводы в пользу взаимного признания и толерантности к исламу и христианству, а также прав человека, капитализма и демократического секуляризма для институционализации мусульманских общин в рамках новозеландского законодательства<sup>[21]</sup>. Подводя итог, Красничи скромно утверждал, что жизнь состоит не только из ложных задач, и что исламская религия способна свидетельствовать об универсальных идеях и идеалах человечества. Он заключал, что практика религии давала верующим то, что древние греки называли катарсисом (очищением эмоций), как психологический результат молитвы; результат может дать верующим возможность лучше контролировать и регулировать свои чувства (с аксиомой: «что бы сделал Мухаммад?»). Более двадцати лет спустя он встречал косовских беженцев в аэропорту Окленда:

Ju keni pasur fat... Zelanda e Re ju garanton të gjitha të drejtat. Këtu sundon ligji... këtu s'ka të diskriminuar. Ju keni përgjegjësi të dyfishtë, si shqiptarë dhe qytetarë të Zelandës. Këtu do të jeni të respektuar e të mirëpritur... së bashku do t'i përballojmë të gjitha vështërsitë»<sup>[22]</sup>.

(Вам повезло... Новая Зеландия гарантирует вам все права. Здесь есть закон... здесь нет дискриминации. Вы несете двойную ответственность, как албанцы и граждане Зеландии. Здесь вас будут уважать и приветствовать... вместе мы преодолеем все трудности).

Возможно, подобный оптимизм был нереалистичным. Пока группы новых иммигрантов неловко работают над достижением определенной степени социальной интеграции, этому процессу нет определенного конца. Как и в случае с общинной

идентичностью и теологическим консенсусом, все институты — мусульманские и немусульманские — развиваются с течением времени с неопределенными и неточными результатами. Не иначе было в Новой Зеландии. Институциональная автономия и принятие (или терпимость) секуляризма были в такой же степени продуктами обстоятельств, как и результатом преднамеренных действий.

Исторически мусульмане Новой Зеландии воспринимали свое существование как меньшинства в христианской империи со смешанными чувствами. Даже примирившись с британским имперским наследием и модернизацией как составной частью своей общинной идентичности (и исторического прошлого), новозеландские мусульмане сегодня продолжают обсуждать эпоху и тему преимущественно в негативном ключе. Для многих мусульман этот опыт был формой цивилизационного шока: передача административного контроля (высшей исполнительной власти) над мусульманскими землями европейскому имперскому управлению была смягчена постоянными обещаниями конфессиональной автономии и свободы действий. Это напоминает читателю, что было бы обманчиво и упрощенно осуждать конец XIX и начало XX в. как исключительную эпоху нескончаемой колониальной тирании и жуткого имперского угнетения. Различные королевства и империи существовали на протяжении всей записанной истории, и династии, которые основали их и правила, всегда считали, что их гегемония, их социальные ценности и их религия приносят пользу им самим и их подданным.

Любопытно, что, когда после 1950 г. мусульмане Новой Зеландии активно выступали за религиозную автономию, они часто хотели вернуться к некоторого рода независимой исламской духовности, но оставались под широкой юрисдикцией англо-европейской правовой системы. Их стремление к религиозной автономии было в первую очередь оборонительным — подстегиваемым растущим агностицизмом или праздным атеизмом более широких слоев общества, тревогами и разочарованиями, связанными с модернизацией, а иногда и страхом перед христианским прозелитизмом. Эта мобилизация в конце концов нашла выражение в официальном создании различных региональных мусульманских ассоциаций в период с 1950 по 1980 г. и объединении в национальную Исламскую Федерацию в 1979 г.

Столь же сложной была судьба модернистской теологии в рамках зарождавшейся новозеландской мусульманской иден-

тичности. Проповеди и информационные бюллетени в пользу совместной жизни в светском обществе, населенном христианами, были ответами на экзистенциальные вопросы, касающиеся способности лидеров мусульманских общин интерпретировать исламский закон, чтобы прагматично истолковывать прецеденты в истории ислама и, таким образом, помогать мусульманским общинам сохранять лицо и веру. Еще более показательна тема модернистской мысли. В бурную послевоенную и постколониальную эпоху молодые мусульманские интеллектуалы делились модернистскими идеями из Каира и Стамбула, выступали за социальные реформы (такие как расширение прав и возможностей женщин или, по крайней мере, улучшение положения женщин в мусульманских обществах) и внедряли эти идеи. Несколько интеллектуальных сражений произошло между мусульманскими модернистами и традиционалистами в Новой Зеландии; по чисто прагматическим причинам реформистская повестка дня в значительной степени была принята за отправную точку. Хотя многие откровенные консерваторы и традиционалисты могли причислить себя к видным лидерам общины, они ни в коем случае не выигрывали в более широком культурном конфликте (особенно среди мусульманской молодежи, выросшей и получившей образование в Новой Зеландии). На самом деле консервативным головам оказалось трудно обуздать новозеландскую мусульманскую молодежь. Пользуясь доступным высшим образованием, как это ни парадоксально, новозеландские мусульманские институты усвоили аспекты как модернизационных тенденций, так и традиционалистских позиций. Что касается роли женщин в общественной сфере, то модернизационные тенденции выигрывают битву, хотя они все еще подвергаются критике<sup>[23]</sup>. В Новой Зеландии страх потерять свою исламскую идентичность из-за изменений в социальных нормах был довольно доминирующим, как и идеал социального развития и прогресса.

Отождествление новозеландских мусульман с аспектами исламского реформизма восходит к более позднему периоду, а именно к первому десятилетию после создания Исламской федерации в 1979 г. До этого мусульманское население было очень небольшим, и многие люди склонялись к простым или традиционалистским взглядам на свою религию. После 1979 г. информационный бюллетень Исламской федерации выражал взгляды местных образованных мусульман, которые иногда противоречили более традиционалистским дискурсам, предлагаемым иммигрантскими улемами. С тех пор Исламская федерация сосре-

доточила свои ограниченные ресурсы на спасении ислама как культуры и практики. Ей удалось преуспеть в поощрении и развитии коранических образовательных целей и систем. По большей части ее лидеры сделали рациональные исследования, реформистские мысли и практические юридические вопросы ключевыми компонентами информационных бюллетеней сообщества<sup>[24]</sup>. Смесь модернистского и традиционалистского стилей преподавания доминирует в деятельности мечетей, направленной на обучение молодежи; все идеализировали концепцию абстрактного «исламского общества», но подчеркивали признание светских рамок исламской практики в Новой Зеландии. Наконец, Федерация, как институт, закрепила свою роль в качестве высшей национальной организации новозеландских мусульман через средства массовой информации и утверждение монополии на сертификацию халяльных продуктов питания с целью финансирования исламской деятельности и мероприятий для сохранения мусульманской идентичности (и независимости от зарубежных источников финансирования).

Поэтому не существовало прямого пути в направлении того, что делает новозеландский ислам уникальным в Новой Зеландии сегодня. Многие из тех замечательных характеристик новозеландского ислама, который сегодня превозносится как либеральный или прогрессивный, на самом деле не были основаны на модернистском консенсусе или взяты из книг «княжких зеркал»<sup>[25]</sup>, а скорее кристаллизовались в ходе сложных процессов в течение некоторого времени и часто возникали из чистой макиавеллиевской необходимости. Вместо этого централизация, реформизм и исламское образование стали определяющими элементами самосознания новозеландских мусульман относительно недавно — в критический момент, когда ислам стал вопросом идентичности.

## В защиту традиции

Второй особенностью новозеландской модели является тот факт, что сами местные мусульмане стали размышлять о специфике «новозеландской исламской традиции» и в более широких рамках развивающегося полиэтнического и поликонфессионального социального плюрализма. Это побудило государственные учреждения предпринять активные усилия по определению и сохранению подобных традиций.

Примечательно, что то, что кажется основой официально-самосознания новозеландских мусульман (как определено выше), заключается в размытости различий между этнической принадлежностью и религией — точные границы расплывчаты и часто определяются по отношению к англо-европейскому большинству населения. Определения «мультикультурализма» остаются запутанными и уклончивыми (можно предположить, что намеренно). Например, личные духовные верования и практики редко рассматриваются как «обычай» или «традиция», но как «религия» исключительно в западном смысле. Суннитская традиция ислама стала полуофициальной позицией Исламской федерации, но точный *мазхаб* никогда не был определен представителями мусульманской общины. Лежащее в основе разумное объяснение таких дискурсивных ориентаций заключается в том, что суннитская традиция в самом широком смысле является не только прагматическим самоопределением, но и полезным инструментом самопозиционирования в религиозном контексте, который внезапно стал запутывающе плюралистическим.

После глобального возрождения ислама после 1980 г. новозеландские мусульмане столкнулись с тремя проблемами: политизация религии в различные злонамеренные международные махинации; возросшая активность внешних агентов, стремящихся повлиять на внутреннюю мусульманскую общину; и, наконец, плюрализация мусульманской общины в самой Новой Зеландии. Все они поставили под вопрос автономию и деятельность Исламской федерации в Новой Зеландии. Федерация боролась, но постепенно научилась отвечать на эти вызовы и преодолевать их. Получив значительную плату за сертификацию халяль, она создала скромную инфраструктуру, способствовала изучению классического (коранического) арабского языка, основала несколько комитетов и мероприятий и сумела найти место в новозеландском обществе<sup>[26]</sup>. Однако самой серьезной проблемой оказался растущий внутренний плюрализм внутри самой Новой Зеландии.

С 1990-х гг. проникновение различных исламских течений в Новую Зеландию способствовало развивающейся перекалибровке в мусульманском общинном дискурсе относительно ислама в Новой Зеландии. Изменения в иммиграционном законодательстве и приток африканских и азиатских беженцев создали новые мусульманские общины. Сейчас множество мусульманских конгрегаций и организаций напомнит мудрому читателю удельные государства (*майфа*) мавританской Испа-

нии. Многие ранее отсутствовавшие, эксцентричные или находящиеся в покое идеи и виды исламской духовности быстро усиливались и распространялись, включая секты меньшинств, такие как ахмадия и шииты, суфийские группы и проявления неосалафизма<sup>[27]</sup>. Окленд, крупнейший город страны, до недавнего времени являвшийся домом для одной мусульманской ассоциации и одной мечети, теперь стал домом для более чем тридцати таких организаций и множества исламских конгрегаций разного размера.

Все эти тенденции представляли собой реальные проблемы, но на разных уровнях. Несколько групп открыто поставили под сомнение монополию Исламской федерации как представлять всех мусульман, так и сертифицировать халяльные продукты питания. Некоторые начали предлагать альтернативные фетвы и мнения в различных средствах массовой информации и по разным каналам. Некоторые лидеры общин также открыто оспаривали легитимность некоторых традиционных религиозных практик (например, *милад ан-наби*), погребальных ритуалов, расчета времени Рамадана и так далее.

Диссидентский исламский дискурс распространялся через соответствующие переводы религиозной литературы и небольшие исламские центры, созданные в пригородах<sup>[28]</sup>. Проповедники инициировали яростные нападки на легитимность Исламской федерации, и, поскольку некоторые из них получили образование в Аравии, они могли отстаивать свое иное видение ислама благодаря своему владению арабским языком (придавая им ауру консервативной аутентичности). Эти события переросли в попытки несогласных групп занять или захватить мечети<sup>[29]</sup>. Наконец, в 2012–2013 гг. несколько человек уехали в Сирию и подвергали опасности существующий уклад фантазиями о Халифате там<sup>[30]</sup>.

В ответ Исламская федерация недалековидно попыталась вновь подтвердить свою неопровержимую власть и легитимность. На протяжении многих лет она следовала двум очень широким стратегиям: мягкой и строгой. Во-первых, Исламская федерация призвала улемов и умму быть непоколебимыми в своей приверженности исламу на основе Корана и Сунны; во-вторых, Федерация подтвердила свою единоличную власть над религиозными вопросами, такими как сертификация халяль<sup>[31]</sup>. Как стало очевидно, провозглашать власть — не то же самое, что обладать ею. Стало необходимо искать другие каналы, чтобы узаконить миролюбивые требования Федерации и защитить

то, на что неявно нападали соперники (идею новозеландской практики ислама).

Хотя об исламской традиции новозеландских мусульман много говорят, на самом деле она остается эфемерным и часто расплывчатым упоминанием. Попытки дать мусульманской традиции Новой Зеландии явное рациональное обоснование или точное определение должны были стать одной из основных стратегий противодействия экстремизму или радикальным интерпретациям ислама<sup>[32]</sup>. Это важный момент. Американский ученый Джон Лукаш писал: «История и жизнь состоят из сосуществования преемственности и изменения. Ничто не исчезает полностью»<sup>[33]</sup>. Как только социальная единица позволяет искаженному или извращенному описанию своего прошлого — религиозного или светского — захватить высокую моральную основу в групповой дискуссии, тогда быстро возникает диссонанс, который трансформируется в проявления анархии, хаоса и беспорядка. То, что мы думаем об истории, формирует то, как мы думаем о себе в настоящем, и влияет на решения, которые мы принимаем в будущем. (Святой Августин настаивал на том, что вместилищем человеческого разума является память). Потеря веры в структуры демократического управления или личные права опасна для всех граждан.

Точное определение новозеландского ислама должно было стать полезной основой, на которой Федерация могла бы полностью восстановить свой авторитет. Это позволило бы легитимизировать, в противном случае, относительно пустое понятие, развивая и институционализируя местную традицию. Федерация должна была взять на себя задачу исследования истории новозеландских мусульман, включая ее превратности и перипетии, и участвовать в публичных дискуссиях об этом опыте и традициях. Ей следовало бы начать публиковать литературу о новозеландских мусульманских личностях, лидерах и мыслителях, чтобы создать корпус отечественного производства исламских знаний, обеспечивая более прочную эмпирическую основу для претензий на самобытную местную исламскую традицию. Федерации необходимо было начать регулярные публичные конференции по идеям, касающимся исламских обычаев, культуры и традиций<sup>[34]</sup>. Такие симпозиумы позволили бы вести плюралистические дебаты о том, что именно составляет новозеландскую исламскую традицию, выдвигать аргументы в пользу ее исламских корней и легитимности и отвечать на них.

## Либеральный процесс построения традиции, а не традиция либерального ислама

В то время как точное значение исламской традиции новозеландских мусульман остается несколько подвешенным между официальным и критическим дискурсами, которые не всегда совпадают, Федерации исламских ассоциаций Новой Зеландии удалось предварительно разработать свободное абстрактное представление модели новозеландской исламской практики, которая способна объединить сообщество иммигрантов, беженцев и новообращенных, и которую также стоило сохранять и открыть для некоторого диалога.

Я думаю, важно помнить, что — теоретически и теологически — действительно нельзя добавлять эпитет к «исламу» как таковому. Всегда немного неточно писать о «новозеландском исламе» в сравнении, например, с «австралийским исламом» или «арабским исламом». Вместо того чтобы пытаться таким образом проводить географические или богословские разграничения, я полагаю, что было бы полезнее перечислить — и, возможно, определить приоритеты — характеристики и особенности ислама, которые больше всего волнуют местных мусульман<sup>[35]</sup>. Обычай и культура отличаются от традиции: последняя основывается на приверженности определенным ценностям, но также является продуктом общей общинной истории и других социальных норм (такие как сосуществование, интеграция и секулярность). Обсуждение «культуры» и «традиции» позволяет эксплицитно исследовать универсальную систему этических и религиозных норм. Только через культуру и традицию реформы и секуляризм могут действительно стать составной частью того, придерживаться чего социальной группе может быть предложено. Как выражается Лукаш, «В конце концов, все, что делает человек, зависит от какого-либо убеждения. Он будет говорить или действовать определенным образом, потому что считает, что такой способ речи или действия лучше другого»<sup>[36]</sup>. Наконец, традиция позволяет социальным единицам определять свою собственную идентичность, не способствуя серьезным социальным разногласиям: мусульманская традиция Новой Зеландии в значительной степени является частью толерантной суннитской традиции и, следовательно, частью более широкой глобальной исламской традиции.

Например, даже если только Исламская федерация признана сертифицирующей халяльные продукты питания, многие люди и группы, включая язвительные и враждебные голоса, участвовали в более широких публичных дебатах по этой теме<sup>[37]</sup>. Различные конференции, встречи и отчеты по этому вопросу продемонстрировали признаки взаимного признания между некоторыми критическими тенденциями и официальными учреждениями: проводится различие между теми мусульманами и группами, которые критикуют конкретные особенности процесса сертификации халяль (то есть те, кто, несмотря на оговорки, признают Исламскую федерацию), и теми субъектами и организациями, которые открыто сомневаются в Федерации<sup>[38]</sup>.

Таким образом, процесс создания и развития новозеландской халяльной традиции оказался достаточно гибким, чтобы постепенно включать различные мнения и взгляды без автоматического создания серьезных разногласий или подрыва национальной экономики. Это также инициировало эволюцию политики и представлений и даже сближение по некоторым другим вопросам на относительно консервативной основе. Успех и торжество традиции как процесса подтверждают точку зрения о том, что крайности и раздоры можно предотвратить. Внутренние претенденты по большей части признали выгоду совместной общинной структуры для определения общей этики здесь, но также признали роль Федерации в этом самом процессе. В настоящее время консервативные или неосалафитские голоса меньше озабочены халяльной сертификацией и больше прагматическими вопросами социальных отношений (семейные вопросы и религиозная мораль, хиджаб и порнография)<sup>[39]</sup>.

Таким образом, открытый процесс определения традиции не делает новозеландскую практику ислама «либеральной» с западной точки зрения. Скорее, существует постоянная необходимость установить или доказать легитимность ислама в смысле защиты религии. «Традицию» можно подтолкнуть к общинным или социально консервативным позициям или, по крайней мере, к терпимости к таким позициям. Колебание между рациональным видением индивидуалистической религии ислама по сравнению с более общинным, консервативным проектом, вероятно, будет присутствовать всегда.

Однако можно утверждать, что сам процесс делает традицию «либеральной» в другом смысле. Мусульманские институты Новой Зеландии оказались более чем способными

преодолеть сложный путь через вязкое множество политик и позиций, идеологий и влияний. Эта надежная и устойчивая способность к развитию посредством практического свода правил при сохранении связи с его основополагающими духовными нормами может быть даже истолкована как признак секулярности<sup>[40]</sup>. Мусульманские организации Новой Зеландии часто ссылаются как на консервативный исламский религиозный авторитет, так и на свой статус в правовой системе Новой Зеландии, одновременно стремясь к легитимности за счет включения и убеждения большинства своих оппонентов.

## Заключение

Рост и расширение мусульманской общины и ислама в Новой Зеландии в целом отражали международные тенденции, но с множеством местных особенностей и отличительных черт. Современные новозеландцы на самом деле не являются нацией, происходящей из одного источника, а вместо этого образуют спектр конфедеративных социальных единиц со схожими, но разными культурами и языковыми навыками. В последние годы в Новой Зеландии стало популярным обесценивать британское наследие и поощрять национализм маори. На самом деле эта страна как современное национальное государство построена на основе прочного британского колониального наследия — в культуре и законах. В большинстве самоописаний новозеландских мусульман новозеландская форма и практика ислама обычно основываются на централизованном институте (Исламская федерация) и более широком опыте общинного секуляризма и плюрализма. Такое искусное самовосприятие не отражает очевидной модели, то есть ясного и точного перечня составляющих и ценностей «либерального» или «прогрессивного» типа ислама. Скорее, это знак плодотворных стараний и усилий по обнаружению подходящих ответов на многочисленные экзистенциальные вызовы, поставленные реалиями религиозного плюрализма и глобализации, а также на вызовы духовной активности, деятельности, авторитету и автономии посредством создания и укрепления «новозеландской традиции ислама».

Около четырех десятилетий назад мусульманская община Новой Зеландии начала процесс подтверждения своих религиозных корней, авторитета и легитимности. Этот процесс все еще находится в стадии согласования. В настоящее время он,

по-видимому, имеет более практическую направленность и склоняется к ней с точки зрения определения основных религиозных и идеологических противоречий. Например, все мечети в этой стране были построены в основном за счет добровольных взносов (частных пожертвований); отчасти из-за огромных географических расстояний зарубежные вклады были редкими и примечательными. В целом этот подход помог указать дорогу и направить разногласия в дискурсивные процессы для разрешения противоречий; споры способствовали формированию неограниченной, но контролируемой общинной идентичности. Хотя формирующаяся идентичность сложна и непрерывна, она носит процедурный характер, разворачивающийся в рамках современной, опирающейся на светскость структуры, которая благоприятствует личным правам человека, капитализму и демократическим формам.

Не каждая мусульманская община в Новой Зеландии имеет свою особую иммигрантскую «традицию»; однако большинство мусульманских меньшинств диаспор в этой стране очень плюралистичны (если они не разделены в своих соответствующих групповых традициях и иерархических предпочтениях). В Исламской федерации большинство новозеландских мусульман имеют то преимущество, что они связаны с организацией: их представляет структура, которая является сложной и легко приспособляющейся в достаточной степени, чтобы развиваться, взаимодействовать и договариваться в процессах саморефлексии в большей или меньшей степени. Вместо чрезмерно щепетильного набора конкретизированных принципов модель Исламской федерации Новой Зеландии вращается вокруг практичной и благоразумной организации религиозной жизни<sup>[41]</sup>.

## Примечания

- [1] William Shepard, "Muslims in New Zealand", *Journal of Muslim Minority Affairs* 4, nos. 1 & 2 (1982): 60–81.
- [2] Термину «новозеландский мусульманин» не хватает строгого определения линнеевского таксономического группирования, он больше напоминает набор из магазина игрушек, содержащий характеристики, которые можно склеить в соответствующую религиозную идентичность.
- [3] Исторический обзор ислама и мусульманского населения Новой Зеландии см.: Abdullah Drury, "Mahometans on the Edge of Colonial Empire: Antipodean Experiences", *Islam and Christian-Muslim Relations* 29, no. 1 (2018): 71–87; Abdullah Drury, "Once Were Mahometans: Muslims in the South Island of New Zealand, mid-19th to the late 20th century, with special reference to Canterbury", магистерская диссертация, Университет Вайкато, Гамильтон, 2016; William Shepard, "New Zealand Muslims and Their Organisations", *New Zealand Journal of Asian Studies* 8, no. 2 (2006): 4–44.
- [4] Erich Kolig, "An Accord of Cautious Distance: Muslims in New Zealand, Ethnic Relations and Image Management", *New Zealand Journal of Asian Studies* 5, no. 1 (2003): 24–50.
- [5] Превосходное введение в становление современной Новой Зеландии см.: Paul Moon, *This Horrid Practice* (Auckland: Penguin, 2008); Stuart C. Scott, *The Travesty of Waitangi: Towards Anarchy* (Dunedin: Campbell Press, 1995); David Round, *Truth or Treaty? Commonsense Questions About the Treaty of Waitangi* (Christchurch: University of Canterbury Press, 1998); Kenneth R. Minogue, *Waitangi: Morality and Reality* (Wellington: New Zealand Business Roundtable, 1998).
- [6] James Belich, *Making Peoples: A History of the New Zealanders from Polynesian Settlement to the End of the Nineteenth Century* (North Shore: Penguin, 2007).
- [7] *New Zealand Population Census 1951, Volume III—Religious Profession* (Wellington, 1953), 9.
- [8] Ainsley Thomson, "Mazhar Krasniqi", *New Zealand Herald*, 31 December 2002, A6; Zohoor Mohammad Khan, "Mazhar Shukri Krasniqi", *One Hundred Great Muslim Leaders of the 20th Century* (New Delhi: Institute of Objective Studies, 2006), 157–160; Sabit R. Abdyli, *Bijtë e shqipëse në tokën e reve të bardha* (Auckland: Universal Print & Management, 2010), 88–90; Kurt Bayer, "Kaumatua' of Muslims in NZ dies aged 87", *New Zealand Herald*, 22 August 2019, A19.
- [9] См.: Drury, "Mahometans on the Edge of Colonial Empire"; Shepard, "New Zealand Muslims and Their Organisations"; Erich Kolig, *New Zealand's Muslims and Multiculturalism* (Leiden: Brill, 2010).
- [10] Joanna Wane, "Test of Faith", *North & South* (June 2016): 36–49.
- [11] X. Bougarel, "Bosnian Islam as 'European Islam': Limits and Shifts of a Concept", в *Islam in Europe: Diversity, Identity and Influence*, под ред. А. Al-Azme and E. Fokas (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).
- [12] Alija Izetbegovic, *Islam between East and West* (Plainfield, Indiana: American Trust Publications, 1993), xxxii.
- [13] Ислам выделяется среди основных мировых религий своим явным упором на принципы управления и государственной деятельности. В некоторых отношениях эти предпочтения считаются столь же важными, как и предписания, лежащие в основе частного поведения, убеждений,

практики и этики. Исторически мусульмане жили в рамках исламских государств, и важные разделы исламского учения были связаны с вопросом благотворного и справедливого политического управления: как лучше всего управлять обществом справедливо в соответствии с Божественными принципами. Потребовалось несколько десятилетий, чтобы серьезные исламские ученые и теологи написали подробные заключения относительно того, как мусульмане должны жить как меньшинства, не имеющие реальной политической власти. Этот аспект способствует состоянию замешательства, колебаниям и внутренней напряженности в мусульманских общинах.

- [14] Thomson, “Mazhar Krasniqi”; Ismail Waja, “50 Years Celebrations”, *Al Mujaddid* (July 2001), 1–2, 7.
- [15] Ian Clarke, “Essentialising Islam: Multiculturalism and Islamic Politics in New Zealand”, *New Zealand Journal of Asian Studies* 8, no. 2 (2006): 69–96.
- [16] Douglas Pratt, *The Challenge of Islam: Encounters in Interfaith Dialogue* (Aldershot: Ashgate, 2005); William Shepard, *Introducing Islam* (London: Routledge, 2009).
- [17] Wane, “Test of Faith”.
- [18] Подробнее о Мазхаре Красники см.: Thomson, “Mazhar Krasniqi”; Beyer, “Kaumatua' of Muslims in NZ dies aged 87”.
- [19] Киви – эндоним новозеландцев, происходит от киви (лат. apteryx) – нелетающих птиц, распространенных в Новой Зеландии. Оксфордский словарь английского языка впервые использует это слово для обозначения новозеландцев в издании 1918 г. – *Примеч. ред.*
- [20] Peter Trickett, “Minarets in Ponsonby”, *The New Zealand Listener*, 21 April 1979, 18–19.
- [21] “Eastern Dome For Skyline”, *New Zealand Herald*, 7 April 1980, 2; “City Mosque For Muslims”, *New Zealand Herald*, 28 March 1979, 1.
- [22] Abdyl, *Bijtë e shqipëse në tokën e reve të bardha*, 69.
- [23] Kolig, *New Zealand's Muslims and Multiculturalism*, 140.
- [24] Shepard, “New Zealand Muslims and Their Organisations”.
- [25] Князьки зеркала, или Поучения владыкам – памятники средневековой арабо-мусульманской словесности, обращенные к правителям и рассматривающие условия, правила, цели такого управления государственными делами, которые принесли бы благо как самому правителю, так и общине мусульман. – *Примеч. ред.*
- [26] Kolig, *New Zealand's Muslims and Multiculturalism*, 140–141.
- [27] Shepard, “New Zealand Muslims and Their Organisations”.
- [28] Erich Kolig, “Interfacing with the West: Muslims, Multiculturalism and Radicalism in New Zealand”, *New Zealand Sociology* 21, no. 2 (2006): 215–246.
- [29] Lincoln Tan, “If I was a Terrorist, I'd be in Hiding”, *New Zealand Herald*, 13 May 2014, 5; Lincoln Tan, “Jihad Threat to Mosque Security”, *New Zealand Herald*, 20 May 2014, 11; “Imam at Centre of Mosque Uproar Kept Under Police Surveillance”, *New Zealand Herald*, 24 May 2014, 3.
- [30] David Garrett, “Muslim Immigration: The Political Dilemma”, *Investigate* (August–September 2014), 10–11; “Isis Supporter has Nothing to Hide, Decries Atrocities”, *Waikato Times*, 8 November 2014, 3; “Kiwi Jihadi Labelled a Terrorist by United States”, *Press*, 1 April 2017, 2; Jason Walls, “Peters Lashes Out at Jihadi”, *New Zealand Herald*, 6 March 2019, 14.
- [31] Clarke, “Essentialising Islam”.
- [32] Shepard, “New Zealand Muslims and Their Organisations”.

- [33] John Lukacs, *At the End of an Age* (New Haven: Yale University Press, 2002), 31.
- [34] Kolig, *New Zealand's Muslims and Multiculturalism*, 20–49.
- [35] Izetbegovic, *Islam between East and West*.
- [36] John Lukacs, *At the End of an Age* (New Haven: Yale University Press, 2002), 58.
- [37] Rizwan Mohammad, “Halal more than just food—theme of Islam Awareness Week 2018”, *Indian Weekender*, 7 September 2018, 11.
- [38] Chun Foo-Yuen, “The Dynamics of the Halal Meat Trade in New Zealand and Australia”, *New Zealand and the Middle East*, ed. Ron MacIntyre (Christchurch: Australasian Middle East Studies Association, 1987), 149–176.
- [39] Kolig, *New Zealand's Muslims and Multiculturalism*, 20–40.
- [40] См. Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007).
- [41] Drury, “Mahometans on the Edge of Colonial Empire”; Shepard, “New Zealand Muslims and Their Organisations”.

# В этом номере

## Редакционная статья

### СТАТЬИ

*Такфир* Аверроэсом ал-Газāли: *та'вйл* и каузальный *куфр* | **Саджа Парвизян**

От проторения пути до широкого внедрения «Исламизации знаний»: история Международного исламского университета Малайзии | **Сари Ханафи**

Распространение и внедрения ислама в афроамериканском сообществе: обращение к греху расизма в Умме | **Рафи Рахман**

## Рецензии на книги



ISSN 2690-3733 (PRINT)

ISSN 2690-3741 (ONLINE)