

РЕЦЕНЗИЯ НА СБОРНИК О КОНЦЕПТЕ «ТРАДИЦИОННОГО ИСЛАМА» ПОД РЕД. Р.БЕККИНА*

Денис Брилев
dbrilyov@gmail.com

Возможно, сегодня в исламском и околоисламском дискурсе постсоветского пространства нет более дискуссионного и противоречивого понятия, чем «традиционный ислам». И неудивительно, что появляется все больше академических работ, призванных обозначить содержательные рамки этого самого «традиционного ислама». Одной из подобных академических попыток дать представление о концепте традиционного ислама и является сборник статей под редакцией известного российско-шведского исследователя ислама Рената Беккина. Во введении редактор отмечает возросший интерес к данной тематике со стороны отечественных и зарубежных исследователей. Вместе с тем Р. Беккин подчеркивает, что отличительной чертой данного сборника стало обращение к источникам как на языках так называемых мусульманских народов России, так и на русском, чем, к примеру, пренебрегают западные исследователи. В свою очередь, российские исследователи, по его мнению, чрезмерно политизируют дискурс «традиционного ислама».

Книга состоит из двух частей: теоретической («Традиционный ислам: понятие и его интерпретации») и практической («Традиционный ислам в регионах России и Крыму»). В первой части сборника представлены статьи, в значительной степени

Денис Брилев

*Национальный
педагогический
университет*

*им. М. Драгоманова,
Киев*

посвященные осмыслению теоретического концепта «традиционного ислама». Открывает этот раздел статья казанских исламоведов Лейлы Алмазовой и Азата Ахунова «В поисках “традиционного ислама” в Татарстане: между национальным проектом и универсалистскими теориями», в которой авторы попытались объединить теоретический анализ и локальные татарстанские кейсы. Отчасти им это удалось, как минимум — в части рассмотрения различных интерпретаций «традиционного ислама», представленных в Татарстане. Несомненным достоинством статьи стало обращение авторов к источникам на татарском языке — как дореволюционным, так и современным, а также использование материалов собственных полевых исследований. Вместе с тем теоретическая часть статьи оказалась избыточно нагружена разными концептами, необходимость которых не всегда очевидна. В частности, иногда возникает впечатление, что авторы проводят тождество между «традиционным исламом» и «традиционализмом», хотя это далеко не всегда одно и то же (см., например, статью Р. Сафиуллиной-Ибрагимовой в этом же сборнике, с. 168). В этой же связи не до конца

* Renat Bekkin (ed.). The Concept of Traditional Islam in Modern Islamic Discourse in Russia. Sarajevo: Center for Advanced Studies, 2020. ISBN 978-9926-471-21-7. 291 pp.

обоснованным выглядит обращение к классификации Уильяма Шепарда, в рамках которой значительная часть феноменов, могущих быть отнесенными к «традиционному исламу», не подпадает под понятие «традиционализма», в лучшем случае оказываясь в ряду «неотрадиционализма», а нередко и «радикального исламизма». Обратившись к подходу известного антрополога ислама Талала Асада, в котором ислам рассматривается как дискурсивная традиция, авторы оставляют без внимания ту часть подхода, где Т. Асад акцентирует внимание на важности дискурса ортодоксии (а не ортопраксии) и центральности понятия «корректной модели», что ставит под вопрос правомочность отождествления «традиционного ислама» и «этнографического ислама» (подчеркиваем — с данной методологической позиции).

Упомянув работу датского исламоведа Каспера Матьесена, который также опирается на подход Т. Асада, авторы не анализируют предложенный концепт собственно «традиционного ислама», обратив внимание лишь на то, что, по мнению К. Матьесена, словосочетание «традиционный ислам» является западным конструктом, поскольку в арабоязычном дискурсе крайне редко можно встретить словосочетание «аль-ислам ат-таклиди». При этом полностью игнорируется собственно содержание концепта «традиционный ислам», указание на влияние в современном исламском сообществе деноминации «традиционного ислама» и ее распространенность, а не его сугубо российский (постсоветский) характер. К слову, тут можно вспомнить работы британского исследователя Рона Гивза, который еще в 2000 г. предложил концепт «традиционного ислама», с акцентом на его суфийской составляющей, опираясь на «британо-мусульманскую», а отнюдь не на российскую (северокавказскую) традицию.

На наш взгляд, рассмотрение концепта «традиционного ислама» К. Матьесена могло бы способствовать усилению внутренней логики всего сборника, особенно его теоретической части, поскольку сняло бы ряд кажущихся противоречий. Прежде всего, он мог бы связать между собой две перекликающиеся и взаимодополняющие статьи — Л. Алмазовой и А. Ахунова и статью Дамира Шагавиева «Ахль ас-Сунна ва-ль-Джамаа и Грозненская фетва», носящую скорее богословский характер. В этой статье один из наиболее известных российских богословов (не чуждый также и академической традиции) рассматривает дискуссии, развернувшиеся в российском исламском сообществе и за пределами оно по поводу т. н. «Грозненской фетвы», претендовавшей на то, чтобы дать исчерпывающее определение того, кто же такие сунниты.

Понятие «традиционного ислама», опирающееся на хадис Джибриля и включающее в себя три компонента ислама — ислам/фикх, иман/акыда и ихсан/тасаввуф (Mathiesen, 2013, р. 217), делает понятным, почему адекватным переводом «традиционного ислама» является не «аль-ислам ат-таклиди», а «ахль ас-сунна ва-ль-джамаа» — ведь слово «Сунна» имеет значение «традиция», и в своей статье Д. Шагавиев прямо указывает на то, что «традиционный ислам» синонимичен «суннитскому исламу» (с. 86). Оно также проясняет, почему видение «суннитского» «традиционного» ислама, включающее в себя принадлежность к 4 школам фикха, 2 школам акыды и суннитского суфизма (варианты — «шариатского суфизма», «суфизма Джунайда аль-Багдади»), мы можем встретить в турецком «традиционном исламе»¹, египетском «традиционном исламе»² и многих других богословски обосновываемых «традиционных исламах». Оно также

1. См., например, книгу муфтия Стамбула Хасана Йылмаза «Тасаввуф и тарикаты».

2. См. фетву Египетского Дома фетв № 2366 от 24 июля 2013 г. <https://www.dar-alifta.org/AR/ViewFatwa.aspx?ID=12579&LangID=1>.

показывает на примере «Грозненской фетвы» различия между российским исламским богословским дискурсом и общемировым, в котором принадлежность к суфизму является важной частью суннитской идентичности (в форме «шариатского суфизма») и приветствуется, но тем не менее не является ни необходимым, ни достаточным критерием принадлежности к «традиционному исламу».

Также в первый, теоретический, раздел сборника входят две статьи самого Р. Беккина, посвященные двум явлениям в российском исламе — обновленческому движению «коранитов» и движению «файзрахманистов». На первый взгляд, эти явления не подпадают под понятие «традиционного ислама», но они, с одной стороны, позволяют очертить его содержательные рамки через отрицание, через определение, чем «традиционный ислам» *не является*, а с другой — в определенном смысле полагают себя *настоящим* исламом. И если файзрахманисты уже вряд ли станут «традиционным исламом», то для обновленческого движения все не так однозначно, и есть шанс, что именно оно со временем может быть выбрано государством в качестве нового варианта российского «традиционного ислама» (а на тесную связь между властью и «традиционным исламом» указывают чуть ли не все авторы сборника). Однако общая для обеих статей идея, связанная с «традиционным исламом», заключается в том, что это, в первую очередь, искусственная политическая конструкция, характеризующаяся лояльностью к власти. Являясь представителем востоковедения, автор озвучивает распространенную в востоковедной академической среде³ мысль о том, что исламу не присуща ортодоксия, а потому деление «традиционный»/«нетрадиционный» условно, и, по сути, заменяет собой оппозицию «официальный»/«неофициальный», и отражает степень интегрированности той или иной исламской группы в официальные исламские институты.

Об этой же дихотомии говорит и Софья Рагозина, чья статья «Официальный дискурс об исламе и исламский дискурс в современной России: стереотипы и интертекстуальность» также входит в первый, теоретический, раздел сборника. По ее мнению, бренд «традиционного ислама» был сформирован в противовес т. н. «радикальному исламу» и, по сути, представляет собой часть алармистского исламофобского официального дискурса, для которого единственно приемлемой оказывается лоялистская риторика официальных исламских властей.

Вторую часть сборника, «Традиционный ислам в российских регионах и Крыму», открывает статья Резеды Сафиуллиной-Ибрагимовой «Суфизм в Татарстане: возрождение традиции, экспорт или экспансия?». В своей работе автор рассматривает современную ситуацию с суфизмом в Татарстане, привлекая большое количество собственных полевых исследований. Причем на основании своих интервью Р. Сафиуллина-Ибрагимова приходит к интересному выводу о том, что последователи суфизма в Татарстане далеко не всегда стремятся стать частью «традиционного ислама», конструируемого государством.

В своей статье «“Традиционный ислам” в дискурсе религиозных объединений, этнических организаций и государственных структур в Башкортостане», основанной на полевых исследованиях, Зияя Хабибуллина, подобно другим авторам, обращает внимание на то, что дихотомия «традиционный»/«нетрадиционный» («правильный»/«неправильный») возникает как часть риторики конкурирующих между собой мусульманских лидеров и активно используется государством для продвиже-

3. Противоположная точка зрения, о важности ортодоксии в исламе, представлена в антропологии и социологии ислама, см., например, упомянутую выше позицию Т. Асада по этому поводу.

ния концепции «толерантного», «мирного» ислама в противовес исламу «радикальному», ассоциирующемуся с ваххабитами/салафитами, рассматриваемым в оппозиции к официальным органам светской и религиозной власти. Автор выделяет три основных фактора, повлиявших на формирование представлений о «традиционном исламе» в Башкортостане: а) специфику религиозной идентичности, б) этнический/национальный фактор и в) конфликты между мусульманскими группами.

Владимир Бобровников в своей статье «Изобретая новую правовую традицию: дискурс «традиционного ислама» в посткоммунистическом Дагестане», продолжая общую для сборника идею о том, что «традиционный ислам» конструируется государством, прослеживает механизм конструирования на уровне законодательных инициатив федерального и регионального уровней. Вслед за Э. Хобсбаумом обращая внимание на то, что т. н. «традиции» были изобретены уже в современную эпоху, автор ставит под сомнение саму дихотомию «традиционного»/«нетрадиционного» ислама в Дагестане, указывая на то, что эти «традиции» изобретались в последние 200 лет в ходе интенсивной модернизации региона.

Завершает сборник статья крымской исследовательницы Эльмиры Муратовой «Традиционный ислам в крымскотатарском дискурсе и политике». В ней исследовательница прослеживает формирование дискурса «традиционного ислама» в крымскотатарском сообществе как инструмента борьбы руководства национального движения (Курултая, Меджлиса и лично Мустафы Джемилева) с «чужим» исламом, сперва — в лице ваххабизма/салафизма, а позднее — и с другими исламскими течениями (особенно — Хизб ут-Тахрир), претендующими на крымскотатарскую умму. Однако закрепление дискурса «традиционного ислама» в общероссийской матрице лояльности государству произошло лишь с 2014 г.

В заключение стоит отметить, что рассматриваемый сборник — не единственная попытка российских исследователей концептуализировать «традиционный ислам». В середине 2020 г. Институтом востоковедения РАН была выпущена коллективная монография «Центральная Евразия: Территория межкультурных коммуникаций», в которой ее редактор и автор Аликбер Аликберов также обращается к концепции «традиционного ислама» в России. В своих выводах А. Аликберов в определенной степени расходится с некоторыми авторами рассматриваемого сборника, особенно в части отвержения суфизма как части «традиционного ислама». Автор утверждает, что понятия «традиционный ислам» и «русское мусульманство» тождественны друг другу и, хотя не обращается прямо к хадису Джибриля и вытекающей из него трехчастной модели «традиционного ислама», тем не менее определяет его как «обновленческое движение суфизма, приспособленное к сосуществованию в условиях политических и поликонфессиональных обществ, подчиненное при этом не только не мусульманской, но вообще не религиозной, то есть светской власти. Это суфизм суннитский...; в религиозно-правовом отношении — ханафитский и шафиитский; в богословском отношении — ашаритский и матуридитский» (Аликберов, 2020, с. 41).

Можно быть уверенным, что предпринятая авторами сборника попытка изучения «традиционного ислама» не пройдет незамеченной ни в академической, ни в религиозной среде. Ценность рассмотренных работ безусловна как по объему введенного в академический дискурс материала, так и по предложенным методологическим подходам. В то же время очевидна и их дискуссионность — как, впрочем, и любого серьезного научного исследования.

ЛИТЕРАТУРА

Аликберов А.К. (2020). Роль «русского мусульманства» в социокультурном пространстве евразийских коммуникаций. В А.К. Аликберов (ред.), *Центральная Евразия: Территория межкультурных коммуникаций: коллективная монография* (С. 28–52). М: ИВ РАН.

Mathiesen, K. (2013). Anglo-American «Traditional Islam» and Its Discourse of Orthodoxy. *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 13, 191–219.

The Concept of Traditional Islam in Modern Islamic Discourse in Russia. Renat Bekkin (ed.) Sarajevo: Center for Advanced Studies, 2020.

REFERENCES

Alikberov A.K. (2020). Rol' «russkogo musul'manstva» v sotsiokul'turnom prostranstve evraziyskikh kommunikatsiy. In A.K. Alikberov (ed.), *Tsentral'naya Evraziya: Territoriya mezhkul'turnykh kommunikatsiy: kollektivnaya monografiya* (pp. 28-52). M: IV RAN. (in Russian)

Mathiesen, K. (2013). Anglo-American «Traditional Islam» and Its Discourse of Orthodoxy. *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 13, 191-219.

The Concept of Traditional Islam in Modern Islamic Discourse in Russia. Renat Bekkin (ed.) Sarajevo: Center for Advanced Studies, 2020.