

DOI: 10.21779/2077-8155-2023-14-4-91-103

УДК 297.17

Содержание статьи

Информация о статье

*Д.Р. Гильмутдинов*¹ Введение
Борьба за правильную форму
религиозного мышления
Истоки сакрализации лидера
государства
От языческого «сакрализма» к
религиозному институционализму
Искажённый «фокус» мышления:
безрелигиозная повседневность
религиозных людей
Заключение

Поступила в редакцию: 09.11.2023
Передана на рецензию: 10.11.2023
Получена рецензия: 26.11.2023
Принята в номер: 13.12.2023

Рецензия на книгу Полосина В. Политический ислам: в поисках «земного рая»

ОСП «Центр исламоведческих исследований АН РТ»; ascoldan@gmail.com

Аннотация. В рецензии дается анализ указанной монографии с точки зрения исламских антропологии и догматики. Исследуется логика разоблачения феномена «политический ислам». В анализируемой книге критикуется нетрадиционный характер политической идеологии обязательного строительства государства для мусульман, где особый упор сделан на сакрализацию личности правителя. Для опровержения связи между религией и государственностроительством используются как психологические, так политические и мировоззренческие механизмы по подмене религиозных стереотипов «земными» целями. На наш взгляд, авторская позиция необычна. Это искусственная концепция религии как частной духовной практики и бюрократизированной части мусульман, подкреплённая идеями европейских востоковедов, религиоведов и социологов. Критикуемая в монографии социально-политическая активность верующих оценивается с точки зрения завуалированного, но намеренного частного интереса. Автор игнорирует как коннотацию, свидетельствующую о тенденции исламского сообщества к единству и единоначалию, сопутствующую историческим фактам, так и местную традицию исламской периферии, жизненно заинтересованной в ощущении сопричастности к исламской цивилизации Ближнего Востока.

Ключевые слова: политический ислам, халифат, исламское государство, ислам в России, сакрализация власти в исламе.

DOI: 10.21779/2077-8155-2023-14-4-91-103

УДК 297.17

Content of the article

Information about the article

*D.R. Gilmutdinov*² Introduction
The struggle for the right form of
religious thinking.
The origins of the sacralization of the
leader of the state.
From pagan “sacralism” to religious
institutionalism.
Distorted “focus” of thinking:

Received: 09.11.2023
Submitted for review: 10.11.2023
Review received: 26.11.2023
Accepted for publication: 13.12.2023

¹ *Данияр Рустамович Гильмутдинов* – с. н. с. Центра исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан, к. ист. н.

² *Daniyar Rustamovich Gilmutdinov* – Cand. Sc. (History), senior researcher at the Center for Islamic Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan.

a non-religious everyday life of
religious people.
Conclusion.

V. Polosin. *Political Islam: in Pursuit of the Earthly Paradise – Moscow, 2023. – 269 p.: Book Review*

The Center for Islamic Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan; ascoldan@gmail.com

Abstract. The monograph under review is analyzed from the point of view of Islamic anthropology and dogmatics. The logic and argumentation in discussing the phenomenon of “political Islam” is investigated. The book criticizes the unconventional nature of political ideology of building a state for Muslims, where special emphasis is placed on the sacralization of the ruler's personality. To refute the connection between religion and state-building, psychological, political and ideological tools are used in order to replace religious stereotypes with “worldly” goals. In our opinion, the author's position is unconventional. It appears to be an artificial concept of religion as a private spiritual practice and a bureaucratic segment of Muslims, supported by the ideas of European orientalists, religious scholars and sociologists. The socio-political activity of believers, criticized in the monograph, is evaluated from the point of view of intentional, though covert, private interest. The author seems to ignore both the connotation indicating the drive of the Islamic community for cultural and political unity from the very beginning of Islam, discernible in historical facts, and the local tradition of the Islamic periphery, vitally interested in a sense of belonging to the great Islamic civilization of the Middle East.

Keywords: political Islam, caliphate, Islamic state, Islam in Russia, sacralization of power in Islam.

Введение

Известный российский исламовед, доктор философских наук Вячеслав Полосин посвятил свой труд вопросам отношения ислама и государства на протяжении всей человеческой истории. «Государство» – до сих пор до конца не изученный феномен. Форма государства является естественным вариантом самоорганизации человеческого общества. В наше время она является безальтернативной. Отношение к власти стоит и в центре гуманитарных наук. В XX в. вопрос о необходимости желаемой формы государства стал подниматься и в мусульманском мире. На политические позиции влияли частные, экономические, национальные и другие факторы. В итоге мусульмане в большинстве регионов получили светскую форму национального государства. Тем не менее до сих пор не утихают споры по поводу идеологической и религиозной составляющих современных государств с мусульманским населением. Решая повседневные задачи, они вытесняют и обесценивают все вопросы, которые не являются для функционирования администрации первоочередными. Это подкрепляется тем, что публичность и административная повседневность не могут найти взаимоприемлемый баланс с искренней религиозностью. Однако ислам – это не только внутренний мир и ритуальная практика, но и целостный религиозно-культурный код, выражающийся в довольно узнаваемом образе жизни. Принятие ислама и акцент на последствиях любых поступков делают человеческую жизнь сознательной. По мере своей возможности мусульманин становится заинтересован в создании исламского сообщества верующих, имеющих общие ожидания формирования комфортной духовной и повседневной среды.

Ислам действительно не рассматривает идеальную форму власти, но «одобренное» правление пророка Мухаммада и праведных халифов говорит о предпочтении индивидуального (единоличного) принятия решений. Халифы по-разному видели роль лидера мировой мусульманской общины. Абу Бакр боролся со всеми, кто отошёл от

ислама (в том числе от выплаты закята), а Умар был сторонником «мягкой силы». В некую чёткую систему мирского правления ислам не воплотился. Священными текстами был оставлен «люфт», связанный с конкретно-исторической ситуацией, необходимостью и возможностями. Должны ли верующие люди ограничиться лишь частной индивидуальной сферой жизни, либо законодательно бороться за защиту своих прав на «публичное пространство»? Возможно ли использовать религию на пользу обществу и отдельных его членов, если не в политической, то в культурной сфере, нацеленной на долговременное кураторство религиозных вопросов? Достаточно ли мораль авраамических религий или советского типа для мусульманского образа жизни?

Автор выводит за скобки светского администрирования ислам как мировоззренческую систему. Проникновение этой системы через социальные связи считается вредным как для государства, так и для мусульманского сообщества. Любое проявление исламской социальности является опасным. Однако данная позиция отличается отстранённостью от реальности (ниже мы рассмотрим более подробно в каких аспектах это выражается) и радикализмом мышления даже для российской историографии «политического ислама» [7; 8; 10]. Автор говорит об отсутствии общего между небесной религией и системой управления. Он против наделения мусульманского сообщества отдельной «политической субъектностью». Логика автора представленной монографии понятна, а описываемые им наблюдаемые социальные явления очевидны. Акцент в ней сделан на силовых и мирских (языческих) истоках государства как такового. Надо отметить, что научная монография издана при поддержке Фонда содействия исламской культуры, заместителем руководителя которого автор является.

Сами же активные мусульмане хотят иметь широкое представительство как в экономике, так и в административной деятельности. Для соблюдения религиозных норм на высоких административных постах необходимо логическое объяснение своего участия. Логика мышления играет ключевую роль и в создании религиозно-богословской системы, религиозного мировоззрения мусульманской элиты. Представленный труд можно назвать глубоким размышлением, конструированием фактической, воображаемой и желаемой реальности. Поэтому мы считаем уместным предложить подобного рода мыслительные конструкты и в нашей рецензии.

Борьба за правильную форму религиозного мышления

В конце книги автор пишет: «ошибки могут иметь и ненамеренный характер вследствие плохого знания законов мышления и языка» [9, с. 212]. Исправление этой ошибочной логики является главной данного этого проекта. Однако в самой книге есть очень отвлечённые примеры, явно демонстрирующие отдалённость автора от объекта своего изучения. В качестве примера логической ошибки автором выдвигается следующий факт: Пророк снял обувь для намаза – просто не успел её протереть водой. Затем он якобы стал косо смотреть на других, которые также поскидывали обувь [9, с. 216]. Конечно, это противоречит традиционной ханафитской (да и исламской) традиции совершения намаза без обуви. Какой традиции придерживается сам автор? Возникает ощущение что это лишь властные полномочия и вопрос подчинения им.

Для начала нужно сказать, что автор попытался совместить научный, религиозно-догматический и прогосударственный подходы (мы не стали выделять материалистический в отдельный вид, так как он не является явно демонстрируемым, но в целом экономический детерминизм советского архетипа достаточно заметен). Смешение стилей выдаёт отсутствие точного образа самого себя как автора – кого представляет наш герой? Кто такой доктор философских наук и профессор Болгарской исламской академии? Учёный-полимат (как минимум социолог и психолог), богослов или мыслитель? Трудно представить и целевую аудиторию написанной работы. Не понятно

какой идеал взят за основу – секулярно-либеральный, религиозно-мировоззренческий или легалистский?

Уже в предисловии автор пишет, что речь будет идти об империи, но она почему-то «без национальных границ». Такое «политическое пространство» объявляется объектом исследования. То есть по факту автор изучает не реальность, а состояние мышления, выявленную форму логики мусульман. Мы ещё больше в этом убеждаемся после введения автором термина «исламский альтерглобализм»³ [9, с. 5]. Может ли быть государство (империя) без территории? Оно будет стремиться эту территорию получить. То есть разные регионы будут объявлять о своём присоединении к некому центру, объявлять свою присягу, как было в период существования запрещённой в РФ ИГИЛ. В основе этого кратковременного крайне античеловечного проекта был протест. Конкретной и глубокой основы у него не было. Экстерриториальность – форма выражения радикальной сектантской идеологии. Данный авторский труд также предлагает абсолютно искусственный рационализированный синкретичный образ ислама. Таким образом, эти проекты объединяет экспансионизм, крайний политический и мировоззренческий радикализм... Однако можно ли с политизацией бороться «традиционными» методами, используя «естественное» наследие российских мусульманских народов? Самый эффективный способ борьбы с психологическими проблемами – возврат в биологическую реальность, в настоящее, а не предложение искусственного мыслительного фантома, некой кросскультурной псевдопатриотической логики бездействия. Татарское богословское наследие накопило большой опыт участия в общественной жизни и создании «работающего» богословия мусульманского меньшинства.

В данной рецензии мы попытались критически рассмотреть основную длинную логическую цепочку этого важного для мусульман России труда по исламской политической теории. Основная её форма следующая: «Несбалансированность (*вытесненная* в форме ощущения превосходства *обида* (личная/ментально приобретённая)) в дальнейшем выразилась в *подмене* приоритета посмертной жизни демонстративными показателями статуса и власти в этой жизни, то есть коллективная по содержанию, но личная по факту обида приводит к зависти и оправданию достижения цели, лидерства любыми средствами. В центре этих мирских благ – политическая сила и власть, выраженные в феномене «государство». В статье А. Джонга [2] указывается, что термин «политический ислам» очень неоднороден. Построение государства не на первом месте и соседствует с оппонированием современной форме государства. Однако предлагаемая В. Полосиным логика допустима. Автор хочет показать, что из всех других качеств политического ислама, наиболее злободневным, актуальным является его ассоциация с государством.

Использованные автором методологические конструкты следующие:

1. Цепочка психопатологических состояний: подавленное групповое превосходство – обида – индивидуальное превосходство (социальная девиация). Другими словами, взятие на себя неподъёмной задачи (построение государства) является неким отдалением от социальной реальности, погружением в себя. Здесь же можно задаться вопросом – является ли психологической (и социальной) нормой приоритет загробной жизни? Возможно, психологи ответят, что это ненормально, это оправдание социальной нереализованности, личностной пассивности и признак некоего болезненного состояния

³ Автор вновь, следуя «агитаторам» жупела «панисламизм», пытается пугать читателя фантомом создания территориальной мировой империи мусульман, которая невозможна по сути без какого-либо кардинального катаклизма, причём не природного, а социально-политического, что на данный момент трудно представить – большинство населения (как мусульманского, так и немусульманского) не имеет желания перестраивать мир. Таким образом, данная книга следует антиисламской логике дореволюционного чиновничества.

или отсутствия здоровья. Наш автор в этом также видит опасность. Однако данная мыслеформа является основой ислама. Даже если она может привести впоследствии к взятию на себя «героической» задачи по созданию «халифата»... На наш взгляд, связь между верой в невидимое, знанием исламской истории по жизнеописаниям пророков и сахабов не ведёт к попытке переустройства власти силовым путём. Должны «включиться» механизм физического отрицания и слома реальности, архаизация сознания, что не может произойти без отказа от практикуемых форм повседневности, мышления, родовых и соседских связей. Данная деконструкция личности не может произойти без воздействия манипуляторов на слабое сознание. Но слабая психика противоречит сильной вере и полноценному знанию истории религии. Это всегда некая дискретность, клиповость сознания. Один из самых проверенных механизмов усиления веры – знание собственной богословской традиции.

2. Групповые архетипы возрождения этнических и языческих элементов сознания в современных формах, связанных с языческими деспотиями древности, когда сакрализовалась неограниченная власть. Данный феномен коллективного сознания связан с идеализацией прошлого. На наш взгляд, в современных условиях, имея в виду проблему авторитета в исламе, сакрализация невозможна. Ислам не боролся с деспотией одного человека. Это современный политический дискурс говорит о свободах и демократии. Ислам не боролся против единовластия. Возможно, поэтому в исламской антропологии отсутствует чёткое понятие об исламском государстве.

3. «Диспозитив» как технический термин для демонстрации поведения и последствий соотнесения себя с «привлекательной» социальной группой, «стадное чувство». Принадлежность к «группе сильных» характеризует слабые личности. В исламской истории он был связан со слепым следованием ученым, критикуемым большинством авторитетных богословов. В целом, данный термин отрицает понятие «справедливости большинства (мусульман)», имеющееся в исламе («савад а'зам»). В современном информационном обществе данный термин связан не с громко заявляющим о себе через сети меньшинством террористов и экстремистов, а с большинством простых мусульман, руководствующихся «здравым смыслом».

4. Исламский альтерглобализм как мировая иерархическая структура мусульманского общества (пусть и на уровне мышления). Термин «альтерглобализм» используется в основном в русскоязычном секторе интернета (редко в славянских восточноевропейских сайтах) и связан с созданием антикапиталистического глобализма без отчуждения личности от идентичности, ресурсов и т. д. [6] По своей утопичности и слабой распространённости его действительно можно сравнить с построением исламского государства. Однако по факту данные организации очень хорошо интегрированы в мировую капиталистическую систему, хотя выступают против неё. В реальности они будут довольствоваться иллюзией независимости, которая была и в Османской империи. Однако как формы мышления они существуют так же, как вера в истинность «коммунистической модели» общества.

5. «Окно Овертона» как принятие обществом постепенной логической подмены «религиозной ценности» ислама его самоорганизацией в виде построения и структурирования мирской жизни. Тут нужно применить расширительную трактовку. Дело не в психике одного поколения, а в целом в создании мифа (концепции сакрализации) и восприятии прошлого ради достижения будущего, некоей никогда не достижимой, но свойственной определённому социально-политическому сегменту идеей. Насколько общество готово принять эту модель? Это всегда будет некая группа заговорщиков (подобно большевикам в 1917 г.). Однако у большевиков социальная база была больше, чем количество практикующих мусульман даже в мусульманских странах.

Таким образом, для данной монографии характерно сужение смысла для акцентирования именно эксплуатируемой в издании логики мышления. Логика формулы «ислам силён своей истинностью», подменённой экстремистами на «сила ислама в государстве», резко теоретизируется и выражается в формуле «идея достижения политической силы далека от ислама», но дилемма, связанная с «исламскостью» управленческих решений, не преодолевается.

Истоки сакрализации лидера государства

Лидера такого или другого «халифата» автор очень эвристично отождествляет с руководителями мировых империй древности, например, халиф – это тот же самый фараон, который обожествлял себя так же, как императоры Римской или Китайской империй. Для автора монографии Мехмед II руководствовался той же схемой, что и Гай Юлий Цезарь, который был объявлен после смерти богом [9, с. 118]. Российский царь тоже считал себя и считался «помазанником Божиим». Любая абсолютная политическая власть несёт в себе этот ореол богоизбранности. Это верно. Но возникает вопрос: почему в реальности халифы были явными символическими фигурами. Аббасиды зависели от Буидов-шиитов, османы – от лидеров европейских государств. Может, тут всё же сакрализация присутствовала в меньшей степени, чем у фараона или римского императора? Сам автор не согласен с тем, что халифы (праведные и последующие) в реальности были (и должны были быть!) носителями некой божественной воли. Они были обычными главами государственных структур, только позднее им придали форму богоизбранности, например, в авторитетных для татар-мусульман текстах («Мактубате» имама Раббани) Абу Бакр поставлен выше всех других пророков. Но есть хадисы о том, что надо относиться к праведным халифам, как к самому Пророку. Возможно, эта последующая сакрализация праведных халифов и их политики привела к объединению светской и религиозной властей, повлияв на мировоззрение элиты, а затем и масс.

Таким образом, мы согласились с автором в вопросе отсутствия тождества Мусы и фараона по догматическим основаниям. Именно ислам предохранил мусульманские империи от крайней степени тирании и дихотомии крайней рационализации, характерной для Римской империи. Здесь можно добавить, что фикх и акыда системно формировались уже после смерти пророка, часто основываясь на воле халифа и обычаях. То есть праведные халифы использовали прагматический подход (речь о вере уже не шла), но последующие поколения руководствовались безальтернативностью, предписанностью этих решений. Это было причиной стагнации и консервации взглядов. Однако они формировали образ божественного покровительства и традиции.

Автор ищет истоки этой богоизбранности. В данном случае османский император персонально сакрализуется подобно императорам прежней (кстати, православной) империи, которая заимствовала сакрализацию от языческого Рима. То есть автор считает, «политологически» правильным сделать единовластие в ближневосточных мусульманских империях не имманентным религиозному чувству верующих, их повседневной политической практике, а связать его с возвеличиванием «права на власть» изначально языческими земледельческими деспотиями. Однако здесь надо конкретизировать. Распространение арабского халифата было связано не с экономической, а с практической потребностью распространения ислама, то есть халифы Омейядов и Аббасидов продолжали политику «праведных халифов» по возможности донесения истины ислама до максимальных пределов. Таким образом они ближе к Мусе, нежели к фараону в сам период жизни халифов.

Чем автор аргументирует прямую параллель авторитета османских султанов и кесарей Рима? Их титулатурой, восстановлением в Константинополе православия, сохранением в употреблении названия Константинополь, а также с ассоциацией полумесяца (символом богини Луны в Месопотамии), провозглашением себя

продолжателем линии халифов от последнего Аббасида и неким кровным родством с византийской династией. На наш взгляд, эти с трудом собранные факты совсем не являются неопровержимым доказательством создания османского халифата под влиянием Римской империи. Позднее эти пункты расширяются. Мехмед II заселял Анатолию греками (взяв их в управление), сделал православие (вместо католичества) второй религией [9, с. 129–130]. Автор не упоминает, что это принятие византийского наследия было лишь временной политической уловкой. В 1606 г. султан называет Габсбургов «падишахами», что было принятием их равного статуса. С XVI в., когда Османская империя завоевывает земли Ближнего Востока и Северной Африки и становится мусульманской, использование «византийского» наследия становится непопулярным. Термин «кайсер-и Рум» (цезарь Рима) был в последний раз использован в XVIII веке. То есть, когда Османская империя стала той могущественной и великой, Халифатом в официальном духе, от византийского наследия отказались. Эти вещи оказались взаимоисключающими. Всё-таки победило желание создать империю, религиозное правление... Но было ли это на основе исламских норм? Может быть, речь идёт о единовластии у тюркских народов, ясе Чингисхане и ханафитском мазхабе... Это по факту, а не по преподнесению...

Предположим другой вариант развития событий – если, как сегодня, у этой «империи» нет территории. Лидер же этой «организации» уравнивается в статусе с лидером какого-то политического направления, какой-то партии. Проблема авторитета всегда была актуальна в исламском мире. Есть мусульмане, которые перечитывают намаз индивидуально, так как считают, что коллективный намаз за каким-либо имамом может быть не принят. Говорит ли это о том, что лучше следовать этой традиции и стать мусульманином-одиночкой? Наверное, ислам, практикуемый на острове, будет исламом с изъяном по определению – человек оторван от вещей, от которых силой воли (имана) он должен отстраняться в обществе. Он как бы обречен вести монашескую жизнь, но этот стиль жизни далек от ислама. Социальность здесь является первостепенной. Именно «правильная социальность» с необходимым воспитанием детей, зарабатыванием денег, ведением хозяйства и семейственностью являются своеобразными примерами «среднего пути» ислама. Но представленный здесь как образец супериндивидуальный ислам в настоящее время выражается в двух вариантах. Это либо братства-джамааты по типу турецких «сулейманджылар» или «гюленджылар», либо путь современных салафитов. Какой путь предпочитает автор книги? По-видимому, последний, так как он воспринимает как классика Ибн Таймийю. Но этот ли путь является актуальным для таких учебных заведений, как Российский исламский институт или Булгарская исламская академия, которые дорожат наследием собственных учёных, творивших в рамках матуридитской акыды и ханафитского фикха.

От языческого «сакрализма» к религиозному институционализму

Первая глава является основополагающей. В последующем автор лишь углубляет поставленные в ней вопросы. Первый параграф первой главы посвящён вопросам веры. Понятие «вера» раскрывается с точки зрения известного философа Саида Мухаммада ал-Накиба ал-Аттаса – это ощущение сообщества с Богом. Бог освобождает человека от экзистенциального страха [9, с. 17–18]. Совокупность «вер» отдельных верующих приводит к созданию координирующего центра – религии как социального института [9, с. 19]. Тут начинается уже искажение – групповая принадлежность становится неким самостоятельным организмом, который уже не составляется сознанием своих членов и основами их вер. После образования группа может руководствоваться неким искаженным «групповым», стадным рефлексом. Автор следует Г. Лебону, называя это «эффектом заражения» [9, с. 20]. В религии «все не могут ошибаться» [9,

с. 22]. Укрепление «групповой идентичности» связано и с ритуалами [9, с. 23] (насколько уместно здесь описание автором мистерий, связанных с богиней Исидой решать читателям) [9, с. 24]. Сюда, наверное, можно отнести популярные у татар религиозные поэмы «Субат ал-‘аджизин» и др., в которых говорится об Ахирате и об укреплении имана. Автор зачем-то заканчивает тем, что мистерии иногда переходили в магические обряды для контроля над богами (возможно, это для демонстрации негативности групповой религиозной солидарности) [9, с. 25]. Насколько это релевантно исламской теме также решать читателям анализируемого труда. Таким образом, автор выступает только за личную веру, в деталях апеллирующую к официальной религиозной структуре.

Религия представлена двумя профессиональными сословиями – официальными профессионалами (клиром) и оппозирующими им «юродивыми» (дервишами) [9, с. 27], которые, по мнению автора, только укрепляли авторитет официальных институтов. Делая выводы, автор обобщает свойства феномена «религия» в трёх пунктах: интерпретация священных текстов официальным клиром, апелляция «народной» религии к прошлым мифологическим формам и чудесам, а также ограничение религиозного опыта общением только с официальным духовенством. Насколько эти факты релевантны для ислама и мусульман? Не подразумеваются ли в «юродивых» обычные богословы? Попробуем подкорректировать их с привлечением методологии из исламской антропологии. В данных рамках автор не затрагивает богословскую элиту – только официальный клир (имамы) и святые «народной религии». Здесь можно было бы обратиться к трудам Т. Асада [4], которые уже давно используются в научной и исламской среде. Важное место в форме ислама занимает «положительная» диспозиция – дискурс, состоящий из приоритетных богословских заключений интеллектуальной элиты и повседневной религиозной практики, исламских обычаев. То есть ислам – это мировоззрение и приоритеты, основанные на следовании священным текстам. Но автор берёт как константу только существование клира, который обязательно должен подчиняться прагматической власти. Очень похоже на структуру современной РПЦ.

В следующем параграфе В. Полосин вводит термин «диспозитив», но сразу отчуждает и политизирует его, предполагая его неисламское происхождение. «Диспозитив» для автора – переключение внимания с религиозной мифологии на конкретные групповые цели, это чисто мирской проект социальных манипуляторов. Тут автор пишет, что «Исида могла принимать всяческие виды и формы, изменяясь по воле разумного начала» [9, с. 32]. Для мусульман таким диспозитивом выступают «вырванные из контекста» примеры из жизни сахабов и табиитов [9, с. 33]. Террористы и экстремисты полностью идентифицируют себя со святыми в их понимании [9, с. 34]. Интересно, что как «дискурс», так и «диспозитив» – понятия, введенные в оборот М. Фуко. Причём первый навязывается властью, а второй – привлекательный для народа образ в виде сильных личностей и т. д. В применении к исламу дискурс (в понимании Т. Асада) связан с ортодоксальностью (или её осмыслением), а диспозитив (в понимании В. Полосина) – с неким «нафсом» и появлением сектантской идеологии. Автор выступает за «бюрократический дискурс». Он связывает его с олицетворением себя с героями, взятием на себя неподъёмной задачи. Вопрос: разве не как героя воспринимали Пророка неверующие в Аллаха и последнего Пророка, например, русские поэты? «Втискивая» данную мысль, В. Полосин продолжает эту традицию, имея в виду, что сами мусульмане не до конца понимают свою религию. Возможно, он сам не осознавал, что пример Пророка и его сподвижников для большинства – это пример личности для личностей, а не общий героический шаблон.

Почему диспозитив должен обязательно связываться с коллективным бессознательным, которое влечёт к героическому самоуничтожению? На этот вопрос мы не найдём ответа. Только если предположим, что наш автор, подобно традиционной российской политологической традиции (идушей от Т. Гоббса и Н. Маккиавели) считает

человеческую природу плохой по существу: человек склонен к подлостям, его надо держать в ежовых рукавицах.

В книге автор борется с неким идеологическим мифом, формой мышления. Но практику мусульман он вообще не затрагивает. Точнее ограничил её ссылкой на Л.Р. Сюкияйнена: «К Корану и хадисам начали обращаться в поиске ответов не только на собственно религиозные, но и на мирские вопросы. Возникло общее понятие о шариате...». Так наш автор мастерски вывел шариат из рамок религиозных вопросов. Для В. Полосина стремление к законам, соответствующим шариату, это тоже некий диспозитив, настроенный против существующего, проявление внутренней неудовлетворённости, психической нестабильности в социальной реальности. Опорой для автора выступает «апологет ненасилия» Ибн Таймийя [9, с. 43], идеи которого были искажены и неправильно поняты в начале XX века, а также ученик этого теолога Ибн Касир (толкования даются из тафсира этого ученого).

Развитие общества связано с секуляризацией жизни. Вера связана с личным поклонением. В случае появления вопросов, автор направляет к профессиональному сообществу «жрецов» ...

Искажённый «фокус» мышления: безрелигиозная повседневность религиозных людей

Обратимся к конкретным главам и параграфам. Глава 1.3 «Религиозное и политическое в первоначальном исламе» почти не вызывает вопросов, но и здесь концептуальная «недорелигиозность» иногда бросается в глаза. Так, пророк Юсуф «управлял на основе своей мудрости и рациональных знаний, ведя лично праведную жизнь» [9, с. 56], но не говорится, что он был мастером толкования сновидений, с чем часто и связаны были его экономические успехи.

Следующий параграф «Обращение в ненависть» повествует о неопитах. В основном сказанное не вызывает вопросов. Но есть и перегибы. Полностью отрицается война с неверными. Она для автора лишь форма индивидуальной психологической девиации человека, когда *«личная внутренняя борьба переносится вовне и материализуется»* (курсив и ошибка у автора – Д.Г.). Зачем-то он начинает оправдывать Библию за якобы один подобный случай «призыва к насилию» [9, с. 66]. Затем идёт пример из фашистской мифологии, основанной на древнегерманской расовой идее. На примере крестоносцев автор сближает исламского неопита с членом некоего военного братства [9, с. 71]. Руководствуются ли этой логикой мусульмане? На наш взгляд, это лишь очередной мыслительный эксперимент, гипотеза. По мнению автора, влияние мог оказать и распространённый на современных землях ислама зороастризм [9, с. 71], характеризующийся противопоставлением противоположных сил.

Очень своеобразен параграф про гедонизм смертников (1.5). Если учитывать название книги, то нельзя на Земле ни строить порядок (близкое к идеальному, комфортному существованию пространство), ни мечтать о Рае. Мы видим в этом опять некое «терпение» и возвращение к тому же монашеству, главному проявлению христианства (особенно православия). «Таинства» и ритуалы называются автором тенью «киного мира». Это вредно [9, с. 87]. Он пишет, что политеистическая теократия невозможна без воли «профессиональных священнослужителей – интерпретаторов воли небес» [9, с. 88]. Разделяя монотеистическую и политеистическую теократию, автор пишет, что политеистическая сегодня не принимается [9, с. 101]. Монотеистические объединяет один неизменный закон (а как же быть с разным пониманием единобожия авраамическими религиями?). По-видимому, для автора действительно не имеет значения

разница между иудейской, христианской и исламской картиной мира. Однако эти различия педалируются в Коране.

Важный просчет этой книги – критика опоры на Аллаха, который когда-то возвысит мусульман над остальными. Ещё М. Бигиев писал, что халифат – это не предписание Всевышнего, но практическая и прагматическая необходимость мусульман. Однако и это стремление укрепить умму также называет подменой ислама, симулякром [9, с. 178]. Даже социальная активация мусульманок «подчинена стратегической цели – созданию глобального иерократического государства диктаторского типа (выделено автором – Д.Г.)» [9, с. 178]. Далее В. Полосин критикует стремление религиозных организаций к политической субъектности (выделено автором – Д.Г.) [9, с. 179]. Якобы здесь будет не профессионализм и следование политике повышения уровня жизни населения, а только принадлежность к религии станет главным критерием выборов. Является ли профессионализм критерием выборов в сегодняшней России (или в США или Европе?). Это риторический вопрос...

Россия уже 250 лет назад легитимизировала ислам на своей территории. До этого, да и после формального принятия существования «иноверцев», к исламу относились с пристрастием и подозрением. Картина мира В. Полосина при внешней «исламскости» продолжает эту линию. Это продолжение общемировой колониальной тенденции по подмене автохтонных «исламов» исламом метрополии. В. Полосин совсем не касается собственно российской исламской традиции. После советской власти она и так лишена корней – большинство мусульман не знают и не желают знать историю религиозного мировоззрения, исламскую картину мира своих предков. К сожалению, руководство образования также «опасается» своего собственного наследия – только так можно объяснить очень медленную популяризацию традиционного богословия среди мусульман центральной России и его освоение. А ведь оно совсем не идентично истории муфтията как института. Оно сумело сохранить свою независимость и самодостаточность в условиях бюрократизации всего исламского духовенства. Однако сегодня в России нет социальной и научной силы, заинтересованной в демонстрации этой мировоззренческой константы татар-мусульман.

Реформаторство как политическое движение тоже понимается очень узко. Автор считает, что исламское реформаторство привело к радикализму. Аль-Афгани организовал убийство шаха Ирана [9, с. 149]. Затем панисламизм пустил ростки в России (полностью приведена сводка, точнее инструкция жандармам директора департамента МВД Зуева) [9, с. 149–152]. В конечном итоге Османский султанат называется колониальным: он «принял колониальный, имперский стиль, ...который восстановил римскую модель правления под религиозной вывеской и использовал исламские лозунги для усыпления бдительности народа и контроля за ним (выделено автором. – Д.Г.)» [9, с. 175]. В России Османский халифат также породил смуту. Автор пишет, что «здесь (в Кючук-Кайнарджийском договоре) не шла речь о возможности мятежа российских мусульман против своей Родины, с которой они были связаны многими иными и более важными договорными обязательствами» [9, с. 230]. Скорее всего, имеется в виду повседневная жизнь, связанная с подчинением администрации и законам. В. Полосин упоминает «парадигму верховенства Османской империи над другими народами», которую она навязывала [9, с. 196]. На самом деле, в последний период Османской империи, когда её глава Абдулхамид II опирался на идеологию «панисламизма», крупные татарские общественно-религиозные деятели были против создавшейся диктатуры. Большинство из татарских общественников сотрудничало с оппозиционной организацией младотурков, сохраняя уважение к султану лично. Для татар Османская империя была неким выходом на уровень мирового ислама, породила ощущение, что татары – часть большой цивилизации. Поэтому сам факт сильной мусульманской империи был для них одним из самых ценных социально-политических обстоятельств.

Заключение

Итак, можно перечислить основные недостатки:

1. Европоцентризм (западная социология, расизм и христианские корни (монашество)). Доводы из священных текстов явно недостаточны. Автор не интересуется рассмотрением этих вопросов мусульманскими учеными, за исключением Ибн Таймийи и Ибн Касира. Этот европоцентризм придаёт целостность концепции, но является явным искусственным конструктом, близким к настороженному пониманию российского дореволюционного чиновничества.

2. Невнимание к деталям. Не замечаются нюансы истории Османской империи. Игнорируются позитивные результаты групповой самоорганизации, исламской солидарности. Автор не видит разницы между различными формами веры. Он подходит с единой психологической шкалой к древнеегипетским мистериям богини Исида и коллективным ритуалам и другим мероприятиям по укреплению коллективной веры. То же отсутствие нюансов в отождествлении халифов с фараонами⁴.

3. Невнимание к местной исламской традиции. Есть три формы самоорганизации. Здесь игнорируется традиционная смычка клира и буржуазии. Выпячивается государство, а значит все остальные источники финансирования – это подстрекательство к неповиновению.

4. Внимание к идеологии (теории) и игнорирование «положительной» практики (фикха, шариата). Автор не выражает своей позиции по поводу некоторых шариатских норм (хотя бы по ранее легитимизированному наследственному праву). Сегодня очень популярным в науке является понятие исламского публичного пространства. Оно позволит снизить «монохромность» и двухмерность представленной здесь картины. Ведь исламская картина многофакторна. Ислам может участвовать в жизни государства в разных формах, в том числе при сохранении светской республиканской формы власти. Автор отстраняется от изучения вопроса о религиозно-политических корнях современного государства.

5. Критика исламского мировоззрения (хадисов, внимания к ритуалам, потустороннему миру и т. д.). Если так автор хотел приблизиться к традиционному или реформированному исламу, то этот набор не является показательным... Работа претендует на инструкцию для мусульман. Она для религиозных, но без религии. Кроме того, она опирается на труды антиисламских ученых: Оливье Руа, Ж. Кеппель, Б. Льюиса, Ж. Рагозинского. Написана сложным языком с отсылкой к западным гуманитариям и Библии. Однако авторский теологический стиль тоже присутствует. Например, Виктор Франкл назван «психологом-монотеистом» [9, с. 187].

Что автор предлагает как альтернативу «исламской солидарности»? Он выдвигает гражданство как замену этничности. Пример – Мединская конституция (архаизация реальности) [9, с. 245]. Однако ислам сегодня не существует без «национальной» оболочки. Отказ от этничности – путь в салафизм, в «буквалистский ислам». Данная книга очень напоминает нам что-то близкое, со знакомым до боли названием. Обёртка в конечном итоге оказывается лишь похожей на оригинал копией. Содержание по факту не только незнакомо, но даже вредно своей теоретичностью и антигрупповой риторикой. То есть можно констатировать наличие феномена подмены. Мусульмане – представители человечества также хотят иметь некий вес в современном обществе, возможность влиять на человечество.

⁴ Из современных движений такой искажённой логикой, подменой характеризуются салафиты и другие фундаменталисты.

Как говорилось вначале, мы имеем дело с воображением. Политические исламисты представляют халифа и мусульманскую империю. Обычные мусульмане во время молитвы смотрят на коврик как на могилу, а на себе чувствуют взгляд Аллаха. Можно ли сказать, что этим самым мусульмане сакрализируют смерть и стремятся к ней? На наш взгляд, это такое же неудачное сравнение, как чтение молитвы на могиле – это мнимое придание умершему сакральных качеств современными неосалафитами. К подобной же интерпретации относится политическая активность мусульман как стремление создать тираническую империю для принуждения мусульман и принижения всех «немусульман». «Стремление к созданию государства – это язычество» похоже на некий диффамационный лозунг. «Язычество» в нём является константой, а его определение вариативно – это может быть «насилие над детьми (женами, животными и т.д.)», «война», «спорт», «театр» (фильмы) и т. д. и т. п. Можно сказать, что короткие цепочки логики автора верны (они связаны с реальностью – «борьба за государство отдаляет от истинного ислама», «реформизм привёл мусульман к политическому исламу»), а длинные логические цепочки относительно связи психики и политики, формы государства и язычества уже «умопостигаемы», субъективны. Как и дореволюционные панисламисты, автор поддерживает идеологическую линию, а не многовариативность и контекстуальность [1].

Литература

1. Aswar H. Beyond The Logic of Political Islamic Threat In The World Politics // *Jisiera: the journal of Islamic Studies and International relations*. – Agustus, 2017. Vol. 2. – Pp. 93–103.
2. Jong A. Political Islam as an Incomplete and Contested Category: A Post-Foundationalist Revision // *Religions*. 2023. Vol. 14, no. 8. – P. 980.
3. Knysh A. *Islamic mysticism: a short history*. – Leiden–Boston–Koln: Brill, 2000. – 358 p.
4. Asad T. [Идея антропологии ислама // Islamology. 2017. № 1. – С. 41–60.](#)
5. [Бигиев М. Муляхаза. – Петроград. 1914. – 56 с.](#)
6. Бузгалин А. Альтерглобализм как феномен современного мира // *Полис*. 2003. № 2. – С. 71–85.
7. [Гаврилина Е., Семедов А. Общая характеристика политического ислама // Мусульманский мир. 2010. № 10. – С. 141–144.](#)
8. Ланда Р.Г. Политический ислам: корни и эволюция // *Россия и мусульманский мир*. 2006. № 10. – С. 192–210.
9. Полосин В.С. Политический ислам: в поисках «земного рая». – М., 2023. – 269 с.
10. Саватеев А.Д. Политический ислам в концепциях российских исследователей // *Ислам в современном мире*. 2015. Т. 11, № 2. – С. 109–118.

References

1. Aswar H. Beyond The Logic of Political Islamic Threat In The World Politics. *Jisiera: the journal of Islamic Studies and International relations*. – Agustus, 2017. Vol. 2. – Pp. 93–103.
2. Jong A. Political Islam as an Incomplete and Contested Category: A Post-Foundationalist Revision / A Jong, R Ali. *Religions*. 2023. Vol. 14, no. 8. – P. 980.
3. Knysh A. *Islamic mysticism: a short history*. – Leiden-Boston-Koln: Brill. 2000. – 358 p.
4. Asad T. The idea of the anthropology of Islam. *Islamology*. 2017. Vol. 7, no. 1. – Pp. 41–60. (In Russian).
5. Bigiev M. *Mulya khaza*. – Petrograd, 1914. – 56 p. (In Russian).
6. Buzgalin A. Alterglobalism as a phenomenon of the modern world. *Polis*. 2003. No. 2. – Pp. 71–85. (In Russian).

7. Gavrilina E. Semenov A. General characteristics of political Islam. *The Muslim world*. 2010. No. 10. – Pp. 141–144. (In Russian).
8. Landa R.G. Political Islam: roots and evolution. *Russia and the Muslim world*. 2006. No. 10. – Pp. 192–210 (In Russian).
9. Polosin V.S. *Political Islam: in search of an "earthly paradise"*. – Moscow, 2023. 269 p. (In Russian).
10. Savateev A.D. Political Islam in the concepts of Russian researchers. *Islam in the modern world*. 2015. Vol. 11, no. 2. – Pp. 109–118. (In Russian)