



ИСЛАМ И ФИЛОСОФИЯ
Ответственный за рубрику:
Смирнов А.В.
© Исламоведение. 2018. Т. 9, № 2 (36)

ISLAM AND PHILOSOPHY
Person in charge of the section: Smirnov A. V.
© IslamicStudies (Islamovedenie). 2018. Vol. 9,
№ 2 (36)

DOI: 10.21779/2077-8155-2018-9-2-69-81

УДК
141:316.023.4

Содержание статьи

Информация о статье

*С.И. Чудинов*¹

Теоретики глобализма о судьбе «нации» и локальных сообществ «Общность» vs «общество» Локальные сообщества в традиционном мусульманском социальном контексте Являются ли «сторонниками сообществ» радикалы?

Поступила в редакцию: 11.12.2017.
Передана на рецензию: 14.12.2017.
Получена рецензия: 26.01.2018.
Принята в номер: 26.03.2018.

Локальные сообщества и философские аспекты безопасности в мусульманском контексте

Сибирский государственный университет телекоммуникаций и информатики (г. Новосибирск); personally@ngs.ru

Многие ведущие западные теоретики в области социального знания принимают как неизбежное движение современной цивилизации от локальных этнокультурных (этно-конфессиональных) сообществ и наций к трансграничному глобальному социуму. Этот идеал, как правило, обосновывается потребностью в создании пространства глобальной безопасности. В статье на примере социально-философского анализа традиционных локальных сообществ (джамаатов) в мусульманской социальной среде показано, что в условиях социальной турбулентности и глобально неустойчивого мира роль таких сообществ в обеспечении общественной безопасности на микроуровне только возрастает. Органические локальные сообщества устремлены к онтологической основе социальности, поскольку воспринимают социальные связи и явления как сопряженные с метафизическим устройством мира и общением личностей в духовном смысле, а не коммуникацией атомизированных индивидов, волонтаристически конструирующих ложные идентичности.

Ключевые слова: *локальные сообщества, социальная турбулентность, философия безопасности, исламистский экстремизм*

¹ Чудинов Сергей Иванович – доцент кафедры философии и истории Сибирского государственного университета телекоммуникаций и информатики, канд. филос. н. (г. Новосибирск).

DOI: 10.21779/2077-8155-2018-9-2-69-81

UDC 141:316.023.4

*S.I. Chudinov*²

**Content
of the article**

Theorists of globalism on the fate of «nation» and local communities «Community» vs «society».
Local communities in the traditional Muslim social context.
Are radicals «supporters of communities»?

**Information
about the article**

Received: 11.12.2018.
Submitted for review:
14.12.2017.
Review received: 26.01.2018.
Accepted for publication:
26.03.2018.

Local Communities and Philosophical Aspects of Security in Muslim Context

Siberian State University of Telecommunications and Information Science

Many leading Western theorists in social knowledge accept as an inevitable fact a turn of modern civilization from local ethnocultural (ethno-confessional) communities and nations to a transboundary global society. This ideal, as a rule, is justified by the need to create a space for global security. Through the example of the socio-philosophical analysis of traditional local communities (jamaats) in the Muslim society, the author shows that in the conditions of social turbulence and a globally unstable world, the role of such communities in societal security only increases (at the micro level). Organic local communities are committed to the ontological basis of sociality, since they perceive social connections and phenomena as associated with the metaphysical world order and the dialogue of personalities in the spiritual sense, but not with the communication of atomized individuals voluntarily constructing false identities.

Keywords: local communities, social turbulence, philosophy of security, Islamist extremism.

Многие ведущие теоретики в социальном знании и теории безопасности на Западе принимают как естественное и неизбежное движение современного общества от локальных этнокультурных (этноконфессиональных) и национальных сообществ к глобальному социуму, в котором нет жестких границ между различными цивилизационными и социальными единицами. В теориях современного социума З. Баумана, У. Бека, теории мировой безопасности К. Бута и других ученых общество позднего модерна изображается как естественным образом преодолевающее строго фиксированные этнонациональные (и конфессиональные) социальные идентичности, которые обретают более дисперсный характер и изменчивое содержание. Более того, эти идентификации воспринимаются в качестве препятствия для дальнейшей эволюции социума.

² *Chudinov Sergei Ivanovich* – Cand. Sc. (Philosophy), Associate Professor at the Department of Philosophy and History of Siberian State University of Telecommunications and Information Sciences.

Теоретики глобализма о судьбе «нации» и локальных сообществ

З. Бауман в своем фундаментальном труде «Текучее общество» обосновывает позицию по отказу от концепта «нации» для блага будущего социального и политического развития человечества. В эпоху текучей современности (в предпочитаемой нами терминологии – турбулентном социуме) не только радикальные формы национализма (выражающиеся в ксенофобии, алармизме в отношении роста этноконфессиональных диаспор в странах Европы, вновь растущей популярности расизма и пр.), но даже национальный патриотизм становятся досадной преградой для гармоничного выстраивания усложнившейся картины социальных отношений. Бауман достаточно критично высказывается в отношении лагеря ученых, которых он называет «сторонниками сообществ» [3, с. 185]. По сути, речь идет о релевантности убеждений в наличии онтологической основы этнонациональных сообществ, складывающихся в ходе исторического процесса, а не создаваемых искусственно в виде формальных и институционализированных групп или неформальных объединений и движений под влиянием идеологического форматирования коллективных интересов и целей.

Другой известный социолог У. Бек призывает к отделению государства от нации, подобно тому, как после Вестфальского мира в Европе XVI века были разделены религия и государство. Как известно, Бек приходит к космополитическому идеалу в результате поиска путей выживания и сохранения современного социума, сущность которого он фиксирует через категорию «риска». Согласно мысли Бека новое общество будет структурироваться не по границам этнонациональных и культурных сообществ, но на основе объединения «риско-сообществ», не привязанных ни к своему происхождению, ни к пространству проживания. Последних он называет «клеем» для соединения культурного и политического «разнообразия» [19, с. 4]. Формирование в результате этих процессов космополитического общества подразумевает «демонтаж национальной автономии» и полное отделение государства от нации [4]. Только такой путь, по Беку, позволит выжить и обеспечить безопасность для каждого из народов, так или иначе испытывающего на себе влияние глобальных рисков.

Теория мировой безопасности К. Бута является продолжением подобных теоретико-методологических и нормативных установок в области безопасности. Безопасность Бут определяет как политически нейтральную «инструментальную ценность», которая «позволяет устанавливать условия существования с некоторыми ожиданиями конструирования человеческой жизни выше просто животного (состояния)» [20, с. 107]. Среди выделяемых им типов сообществ сообщества локальности (*locality communities*), которые складываются на основе исторического сосуществования индивидов на одной территории, оцениваются как устаревшие, тогда как высокую похвалу получают «эмансипационные сообщества», основанные на неорганических и транслокальных связях, множественной идентичности личности («людям должно быть позволено жить одновременно во множестве сообществ, выражающем их многогранные жизни») [20, с. 137–138]. Последним отводится важная роль в становлении будущих «институтов космополитической демократии», т. е. перестройки глобальной системы управления народами [20, с. 206].

Закономерно поставить вопрос: насколько различны механизмы интеграции традиционных естественно сложившихся локальных сообществ и более позднего гражданского общества (восходящего к эпохе модерна)? Какова роль привычных локальных сообществ в более традиционных культурах, к примеру, в мусульманском этнокультурном контексте? Прежде чем предпринять попытку аргументированного

ответа на данные вопросы, мы напомним о базовых понятиях теории общества Тённиса, которые до сих пор задают тон дискуссии в данной области.

«Общность» vs «общество»

Согласно социологической теории Ф. Тённиса, тот вид социальной организации, или модальность «связанности» личностей, в котором преобладает «сущностная воля» (Wesenswille), следует классифицировать в качестве общности (общинности) (Gemeinschaft) [14, 15]. Воля в данной концепции вообще лежит в основании любого вида связанности индивидов, поскольку социальные группы возникают в результате смешения, объединения и субординации воли отдельных личностей, организующихся в единую социальную личность. Последнюю, впрочем, ученый трактует вполне эмпирически как продукт человеческого мышления (который иногда гипостазирован в виде автономной «волящей» инстанции), отвергая любые метафизические коннотации смысла этого понятия.

В качестве противоположной по своей сути социальной организации, как известно, Тённисом утверждается «общество» (Gesellschaft). Оно построено на доминирующем начале «избирательной воли» (Kurwille), под которой подразумевается не что иное, как принцип рационализма. Формулируется он так: прагматичность (и неизбирательность) в отношении средств для достижения рационально поставленных целей.

Еще одна важная грань различия между сущностью общности и общества в трактовке Тённиса – это отношения между взаимодействующими личностями. В общности связность личностей формируется на основе взаимной симпатии и хотя бы минимального доверия, вытекающего из знакомства друг с другом в силу родственных, соседских или дружественных связей. Это взаимные, естественные, «данные природой» отношения. «Общество» же формируют чуждые друг другу индивиды, строящие свои отношения на договорных обязательствах. Они не только не доверяют, более того, враждебно настроены друг к другу [15].

Раскрывая понятие общности, Тённис вплотную подводит нас к вопросу об онтологических основаниях социальной связанности. Если социальные связи сравниваются по степени естественности и соответствия человеческой сущности, логично задать вопрос об объективном основании социальной связанности, соответствию которому и придает социальным отношениям и институтам стабильность и прочность.

В своем понимании онтологической природы социальной связанности мы опираемся на социальную философию С.Л. Франка. Последний определяет два начала социальной связанности, которые составляют дуалистичную структуру любых социальных отношений – «соборность» и «внешняя общественность» [16, с. 54–55]. Они соответствуют двум разнонаправленным аспектам общества – единству и множественности. Франк избегает противопоставления гипостазированных типов социальной связанности личностей в виде «общности» и «общества». Различные типы общественных объединений отличаются различным сочетанием принципов, но не представляют собой чисто органических или механических сообществ.

Соборность, трактуемая Франком именно как категория социальной философии (выходящая за узкие рамки церковного понятия), выражает один из онтологических корней социальной связанности, а именно «первичное органическое единство "мы"» [16, с. 95], которое представляет чувство непосредственного и неразложимого единства различных людей, связанных от рождения внутренней духовной связью. Личностное бытие и индивидуальность не могут существовать как абстрактные сущности, но наиболее полно воплощаются в конкретных и исторически определенных социальных формах – семье, общине, народе и пр.

Но помимо единства общество представляет собой крайнюю эмпирическую разнородность людей, их атомизированное существование, что предопределяет необходимость действия внешней социальности – механических связей, которые подчиняют людей внешнему единству (государственные институты и право) с целью предотвращения опасной степени хаотизации социальной жизни.

Отличие позиции Франка от методологической установки доминирующей ныне теории идентичности заключается в том, что идентификация человека с коллективными субъектами не есть волюнтаристский акт или искусственная ассоциация своего самосознания с воображаемыми социальными группами. Естественное единство различных людей он уподобляет бессознательному единству органической "энтелехии" – спонтанному появлению из зародыша сложного тела (без какого-либо участия сознания) [16, с. 47]. Коллективное самосознание человека коренится в сверхвременном и внеисторическом измерении социальности – духовном бытии. Франк настаивает на том, что в социальной жизни существуют априорно данные и неизменные закономерности сочетания людей в более сложные социальные единицы [16, с. 31]. Отсюда различные типы социальных объединений людей могут в различной степени соответствовать этим правилам, и, следовательно, становиться в большей степени органическими соединениями или же искусственными и обреченными на распад.

Действие начала соборности (в правильном сочетании с внешне дисциплинирующими формами общественности) предполагает «не внешние средства жизни, а именно ее внутреннее содержание, от богатства которого зависит расцвет и полнота самой жизни личности» [16, с. 62]. Она ассоциируется с такими качествами, как служение высшим ценностям, вера, любовь.

Локальные сообщества в традиционном мусульманском социальном контексте

Ислам обладает сильным социально-интегрирующим потенциалом. В традиционном исламском обществе базовой организационной единицей выступает территориальная этноконфессиональная община – джамаат.

Традиционный исламский джамаат предполагает органическое объединение людей в сообщество. Во-первых, он согласно нормативным предписаниям Сунны и мусульманским традициям формируется на основе добровольного единения верующих и свободного выбора руководящего лидера в своей среде. Эта форма социальной организации исходит из принципов самоорганизации и свободного объединения. Во-вторых, согласно исламским представлениям локальная община мусульман является реализацией естественных потребностей человека как существа социального в общении с другими, осуществлении духовно и социально значимых дел. В-третьих, предполагается, что джамаат вырастает из прямых социальных связей между верующими как социальными субъектами из родственных и дружественных отношений. Последние основаны на симпатии и доверии, которые являются, согласно Тённису, первичными чувствами, стимулирующими социальную интеграцию индивидов в различные формы общинности.

Джамаат в категориях исламского мировоззрения, по сути, предполагает онтологическую основу, на которой возводится каркас социальной организации. В первую очередь он выступает скорее не как социальное явление, но сочетание в сфере духовной – единение человека с истиной (сочетание человеческого сознания с трансцендентной волей, подчинение ей). Это стремление к проявлению онтологической (трансцендентной по своему характеру) основы социального бытия и ее разворачиванию во всем многообразии совместной общественной деятельности, причем не только культовой. Правильность ценностных установок здесь не оправдывается расширением социальной свободы, отрефлексированной и

обоснованной в дискурсе эмансипации, она не формируется конвенционально (по условному договору между большинством). Сама истина воспринимается в исламе (что свойственно любой монотеистической традиции) в качестве внеконвенциональной по своему содержанию. Конвенциональный компонент лишь выражен в социальном аспекте – автономной самоорганизации и структуризации общины, которая самостоятельно выбирает руководителя над собой. В этом контексте становится понятным, почему согласно некоторым хадисам большинством, которое не сбивается с истины, объявляется формально-количественное меньшинство – люди знания (алимы), и даже имеется указание на то, что джамаат может состоять только из одного человека. Хотя в исламском богословии сложилось несколько точек зрения по поводу того, как следует понимать «большинство», которое следует истине, одна из них апеллирует к вышеуказанной группе свидетельств из Сунны и утверждает, что под большинством подразумеваются только «ученые имамы, обладающие высшей степенью учености» [5].

Онтологическая основа социальности в жизни мусульманской локальной общины раскрывается в иерархическом структурировании социальной организации, т. к. одной из целей джамаата является учреждение руководства над общиной верующих, координирующего коллективные усилия в осуществлении культовой деятельности, религиозной миссии и социального обеспечения общины.

Реальное историческое воплощение нормативного идеала мусульманской общины от времен пророка Мухаммада до XX – начала XXI в. принимало различные формы самоорганизации локальных сообществ. Исламское общество во время руководства самим Пророком представляло собой систему общинного самоуправления, построенного на принципах религиозного закона и духовных ценностях ислама. Г.М. Керимов вполне справедливо считает, что социальную систему, созданную пророком Мухаммадом в Медине, нельзя рассматривать в качестве государства в традиционном смысле, это была «община-коммуна, члены которой занимались в основном производством сельскохозяйственных продуктов, торговлей, созданием и укреплением мусульманских военных подразделений» [7, с. 260].

В дальнейшем при учреждении халифата эта система приобрела более сложные формы организации параллельно укреплению государственного начала. Однако сохраняющие в той или иной степени автономию локальные сообщества и общины всегда сохраняли роль фундамента мусульманского общества на уровне сельских поселений, городских кварталов.

Традиционные формы бытования и самоорганизации мусульманских обществ в составе Российского государства, такие, как дагестанский джамаат или тюркско-татарская махалля, их историческое развитие и трансформации общинной жизни в XIX–XX вв., адаптогенность к различным политическим и социокультурным условиям в последние годы начинают вызывать все больший интерес у исследователей-исламоведов (см., к примеру [1, 2, 9, 12, 17]). При рассмотрении этой проблематики стоит учесть тот факт, что в контексте северо-кавказского (дагестанского) ислама арабский термин «джамаат» стал чрезвычайно полисемантическим понятием, ассоциирующимся с различными аспектами общинной жизни и ее руководством («община при пятничной мечети», «сельская община» (общество), «совет старейшин») [1, с. 61], а в системе административного устройства и организации самоуправления (вплоть до 1920–1930-х гг.) переплетались между собой принципы территориальной, этническо-родоплеменной и конфессиональной интеграции (деление поселений на «кварталы», «концы», тухумы).

Несмотря на все трансформации и исторические формы существования локальных общин мусульман, следует отметить, что джамаат (как объединение на духовно-ценностной основе) всегда играл роль первичного субъекта социетальной и духовной безопасности³, поскольку в рамках этой организации осуществлялось социальное попечительство над каждым членом этноконфессионального сообщества и транслировалась система духовно-нравственных ценностей. Локальный уровень социокультурного и духовного бытия мусульманского общества служил опорой для более крупных социальных объединений и создавал первую, органическую ступень для оформления нормативного глобального социального идеала – всемирной уммы мусульман.

В наше время традиционные формы социального бытования ислама в значительной степени изменились под влиянием процессов урбанизации и модернизации. Помимо этого они испытывают влияние со стороны тенденции виртуализации социальных процессов: возникают новые формы идентификации новых поколений мусульман, часть которых уже ассоциирует себя с «виртуальной уммой», онлайн сообществами в социальных сетях, излюбленными веб-сайтами, представляющими мусульманскую тематику. Как говорит Г. Бант, некоторые мусульмане «теперь будут объяснять свое мировоззрение скорее в терминах идентификации с определенным веб-сайтом, нежели конкретной местной мечетью или религиозной сетью» [21, с. 10]. В особенности отрыв от реальных социальных общинных взаимоотношений и социокультурного контекста родного социума свойственен адептам радикальных джихадистских течений [21, с. 186].

В условиях значительных перемен традиционные формы социальной организации жизни мусульман привлекают пристальное внимание новых интеллектуалов и идеологов в современной мусульманской социокультурной среде. При этом интерпретация мусульманской локальной общины может обретать формы, вводящие ее от изначального предназначения в сторону анархического социального идеала или же радикально трактуемого теократического этатизма.

Если взять пример России, то за последние десятилетия неоднократно были предприняты попытки трактовки локальных сообществ мусульман как востребованного опыта жизнеспособной формы социальной организации в условиях глобализации и кризиса современной цивилизации. Целое направление современной интеллектуальной мысли вырастает из идеализации общинного мусульманского строя, увязанной с попыткой сочетания исламского социального идеала с неоевразийской идеологией и критикой опасных тенденций глобализма. Это своеобразный неотрадиционализм, который, восхваляя демократизм и саморегуляцию родового устройства общества, считает возможным его возрождение в новом политическом качестве. Он привел таких идеологов, как Х.-А. Нухаев и Г. Джемаль, к апологетике своеобразной версии анархического устройства традиционно исламского социума. При этом у Нухаева [10] замечен явный уклон в сторону некоторой сакрализации этнических (родовых) начал социальной организации, тогда как Джемаль [6] питает надежды в отношении социально-освободительной роли самоорганизующихся общин – в смысле преодоления социальной эксплуатации одних социальных классов другими. У обоих мыслителей, несмотря на их существенно различное понимание политического значения религиозного фактора, присутствует неприятие государственной формы социального устройства как

³ Об этом понятии см.: Чудинов С.И. Духовная безопасность и турбулентное общество в философской перспективе // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота. – 2016. – № 12, ч. 2. – С. 198–200.

искусственно навязанной и существенно ограничивающей свободу и социальные возможности человека. При этом Джемаль идет дальше в реинтерпретации устоявшихся понятий и, следуя за Тённисом, отвергает как безжизненную и ложную форму социальной жизни не только государство, но и само «общество», олицетворяющее для него иерархически выстроенную эксплуататорскую систему [6]. Этих мыслителей можно причислить к разряду «сторонников сообществ», которые при этом выступают апологетами наиболее архаичных исторических форм сообществ, вписывая их в контекст кризиса современных форм политической (демократической) власти и глубинных противоречий цивилизационного развития.

Далее стоит отметить еще одно идеологическое направление в «возрождении» локальных сообществ, которое на первый взгляд также имеет отношение к «сторонникам сообществ», но объективно вместо укрепления социальной стабильности создает угрозу общественной и национальной безопасности. Мы имеем в виду идеологов и основателей нового типа джамаатов, привязывающих их создание к пропаганде «чистого ислама».

Являются ли «сторонниками сообществ» радикалы?

Совсем иной сегмент идеологического сознания, апеллирующего к изначальным исламским ценностям, представляет собой экстремистский исламизм. Здесь помимо восприятия джамаата как первичной ячейки целенаправленно создаваемого общества последователей «чистого ислама», порывающих социальные и культурные связи со старым социальным миром, эксплицитно выражен идеал «исламского государства» как высшей формы социального устройства. Таким образом, исламизм представляет собой иной полюс политической мысли на почве переосмысления категорий ислама, нежели утопический неотрадиционализм – этатизм. В большинстве исламистских течений ратуют за восстановление исламской формы правления (будь то имарат, или халифат), превращая идею «государства», построенного на религиозных ценностях, в самоцель.

Исламоведы высказывают различные мнения по вопросу о характере взаимодействия радикальных сообществ с местной и более широкой мусульманской социальной средой. В частности, М. Сейджман в своем исследовании сетевых структур террористического движения глобальных джихадистов, ассоциированных с Аль-Каидой (террористическая организация, запрещенная на территории РФ), показывает высокую значимость родственных и дружеских связей террористов в создании ячеек этой организации. Собранные им статистические данные показывают, что в случае глобальных джихадистов, ассоциированных с центральным руководством и различными кластерами Аль-Каиды (ближневосточным, магрибинским, Юго-Восточной Азии), 75 % «моджахедов» из 150 человек имели социальные (дружеские или родственные) узы с членами «глобального джихада», которые уже участвовали в нем, или же решили группой вступить в «джихад» вместе с друзьями или родственниками [11, с. 122–123]. Однако при этом чрезвычайно важен тот факт, что 78 % исламистов (в выборке из 165 человек) были отрезаны от своих социально-культурных корней, от семьи и друзей и в большинстве своем присоединялись к «джихаду» в странах, которые не были для них родиной (большинство из них – экспатрианты, 14 % – иммигранты второго поколения стран Европы и США) [11, с. 103].

Анализ сетевой структуры организации экстремистского подполья на Северном Кавказе на примере Имарата Кавказ (террористическая организация, запрещенная на территории Российской Федерации) привел И. Текушева к выводу о сочетании этнического принципа создания низовых организаций – «джамаатов», с официально декларируемым территориальным (на уровне структурных единиц,

именуемых вилайятами и «фронтами»). Эксперт пришел к выводу о частичной встроенности ячеек экстремистов в этноплеменную структуру родного для них общества. В организационной модели Имарата Кавказ он выделил три сетевых звена: активисты, участвующие в боевых действиях; «тыловики», обеспечивающие тыловую поддержку, а именно родственники и односельчане (это звено организовано по территориальному принципу); симпатизанты, к которым относится достаточно широкая и неоднородная группа в основном представителей молодежи, не связанных непосредственно с исламистским подпольем, чья инфильтрация происходит двумя путями – через местные мечети и через интернет-форумы [13].

Другая позиция представлена политологом А. Магомедовым. Он ставит под сомнение распространенный тезис о значимости сетей родственных связей в организации полулегальных и подпольных радикальных «джамаатов» и показывает на примере карамахинской общины (Кадарский анклав Дагестана) и астраханской общины Айюба Астраханского (Ангута Омаров), что в основе их образования лежал процесс раскола сельских общин (что выразилось в междоусобных стычках в селах, где появлялись адепты исламизма), разрыва родственных и общинных связей [8, с. 181]. На том, что радикальные «джамааты» представляют собой новое социальное явление, которое возникает на основе разрыва социальных и коммуникационных связей с окружающей средой, и их следует отличать от привычных локальных форм бытования этноконфессиональной традиции, также настаивают те ученые, которые четко различают так называемый «адатный ислам» и радикальные течения (см., к примеру, [19]).

Следует также учесть, что экстремистские группировки исламистов отличаются мировоззренческими установками, которые формируют враждебное отношение к социальному окружению: более ригористичным отношением к внешнему социальному окружению (традиционным мусульманам), более широкой трактовкой такфира и учением о современной джахилийе (религиозном невежестве), которой охвачена в их восприятии значительная часть мусульманских обществ.

Большинство исламских фундаменталистов строят свою идентичность на базе приверженности к той наиболее «аутентичной» версии религии, которая конструируется идеологами исламизма. Они создают свои сообщества, построенные на элитарном самосознании, самоизоляции, исключительности и превосходстве всех идеологических и религиозно-культурных компонентов, которые оцениваются как исконно исламские. Понятие новой малой исламской общины (джамаата), стремящейся к формированию институционализованного социального конгломерата подобных общин – «исламскому государству», представляет, по сути, зародыш универсального и в идеале глобального социально-политического порядка, замещающего собой любые иные типы устройства общества и подчиняющего себе другие типы социальной связи (семейно-родственные, дружеские и пр.). Здесь органический этнонациональный компонент социальных отношений выхолощен и вынесен за скобки. Последователи исламизма не только непримиримые противники современной организации «общества» (на утилитарно-рационалистических «договорных» началах). Формируемая ими социальная структура стоит фактически вне традиционных «сообществ», несмотря на то, что их последователи могут частично опираться на этносоциальные связи с местными сообществами. Если обращаться к ранее рассмотренной нами терминологии Франка, следует отметить, что в радикальных сообществах начало «внешней общественности» превалирует над началом «соборности». Это, в частности, выражается в ориентации на немедленное и принудительное введение «исламской формы правления» в интерпретации, данной идеологами исламизма; примате религиозно устроенного общественного порядка над духовным самосовершенствованием личности.

Пропагандируемый ими идеал вряд ли возможно назвать «сообществом», поскольку он предполагает жесткую селекцию членов общества (по моралистическим критериям соответствия «правоверию») и идеологическое форматирование имеющихся социальных связей, несмотря на то, что он произрастает в культурной среде именно таких обществ, для которых семейственные, родовые, соседские и дружеские связи привычные и базовые для выстраивания повседневного социального бытия и жизненных профессиональных и семейных траекторий развития. В этом смысле идеал новых локальных сообществ «истинноверующих», реализующийся в системе замкнутых радикальных групп исламистов представляет собой иную версию глобального социума, который превращает безопасность в принудительный автократический социально-политический порядок.

Жизнеспособная концепция общественной безопасности в современных условиях должна учитывать сохраняющуюся значимую и объективную роль органичных и естественно исторически сложившихся локальных сообществ, включая этноконфессиональные общины. В будущем ресурсы локальных сообществ, их способность к самоорганизации и обеспечению безопасности на микроуровне будут востребованы в мире, испытывающем на глобальном уровне дестабилизацию всех основ – экономических, политических, экологических, наконец, духовных. Идеал глобального социума в интеллектуальных построениях теоретиков глобализма рисует общество, теряющее онтологические опоры и все более углубляющееся в виртуализацию социальной реальности. В данном отношении локальные сообщества, если они сохраняют традиционные ценности, представляют собой сообщества, которые устремлены к проявлению онтологической основы социальности, поскольку воспринимают социальные связи и явления как сопряженные с метафизическим устроением и общением личностей в духовном смысле, а не как коммуникацию атомизированных индивидов, волонтаристически конструирующих ложные идентичности.

При этом к естественно формирующимся сообществам современности могут быть отнесены также объединения, даже временные, но построенные на гражданской инициативе, доверии и гражданском долге, и выполняющие социально-конструктивные функции. Проекты глобального социума, воспринимающие этнонациональные группы как абсолютно конвенциональные единицы, способны лишь ввергнуть в иллюзию объединения человечества на основе «универсальной морали», но в действительности лишь порождают новые риски для безопасности личности, обществ и государств.

Литература

1. *Агларов М.А.* Традиционная культура самоуправления в Дагестане XVII – начала XIX в. // Обычай и закон в письменных памятниках Дагестана V – начала XX в. / сост. и отв. ред. В.О. Бобровников. – М.: Изд. дом «Марджани», 2009. Т. 1. – С. 48–80.
2. *Агларов М.А.* Сельская община под реформами XIX – первой трети XX вв. // Обычай и закон в письменных памятниках Дагестана V – начала XX в. / сост. и отв. ред. В.О. Бобровников. – М.: Изд. дом «Марджани», 2009. Т. 2. – С. 26–39.
3. *Бауман З.* Текущая современность: пер. с англ / под ред. А.В. Асочакова. – СПб.: Питер, 2008. 240 с.
4. *Бек У.* Молчание слов и политическая динамика в глобальном обществе риска [Электронный ресурс]. URL: <http://www.laws-portal.ru/lib/silent-words-political.htm> (дата обращения: 03.12.2017).
5. *Евтеев А.* Ислам – умеренность во всем // URL: http://www.abkhazia-islam.ru/articles/knigi/islam_-_umerennos__vo_vsem.html (дата обращения: 6.12.2017)

6. Исламская стратегия на Кавказе. Материалы интернет-конференции Гейдара Джемалы, проводившейся в кавказском сообществе Wild West с 4 по 22 февраля 2008 г. Ч. 1 [Электронный ресурс] // URL: <http://www.kontrudar.com/faq/islamskaya-strategiya-na-kavkazematerialy-konferencii-chast-1> (дата обращения: 05.12.2017)
7. Керимов Г.М. Шариат: Закон жизни мусульман. Ответы Шариата на проблемы современности. – СПб.: ДИЛЯ, 2007. – 512 с.
8. Магомедов А. Ислам и политика на полумусульманском евразийском пограничье: особенности локальной трансформации в Астраханской и Ульяновской областях // Ислам от Каспия до Урала: макрорегиональный подход / под ред. К. Мацузато. – М.: Российская политическая энциклопедия, Slavic Research Center, 2007. – С. 159–197.
9. Мухаметзянов А.А. Трансформация институтов мусульманской общины Татарстана: 1920–1930-е гг.; дис. ... к. ист. н.: 07.00.02. – Казань, 2007. – 182 с.
10. Нухаев Х.-А. Ведено или Вашингтон? – М.: Арктогея-центр, 2001. – 240 с.; [Электронный ресурс] // URL: <http://noukhaev.info/books/vedeno/index.htm> (дата обращения: 05.05.2015).
11. Сейджеман М. Сетевые структуры терроризма. – М.: Идея-Пресс, 2008. – 216 с.
12. Старостин А.Н. Мусульманское сообщество Среднего Урала в конце XIX – начале XXI в.: дис. ... к. ист. н.: 07.00.02. – Екатеринбург, 2010. – 370 с.
13. Текушев И. Имарат Кавказ как особая «этно-фундаменталистская модель» [Электронный ресурс] // URL: <http://caucasustimes.com/ru/imar-at-kavkaz-kak-osobaja-islamskaja-je/> (дата обращения: 15.06.2017)
14. Тённис Ф. Общность и общество. Основные понятия чистой социологии. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 451 с.
15. Тённис Ф. Общность и общество / пер. с нем. А.Н. Малинкина // Социологический журнал. – 1998. – № 3–4. – С. 206–229; [Электронный ресурс] // URL: http://www.isras.ru/index.php?page_id=2384&id=586&l= (дата обращения: 5.12.2017)
16. Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 511 с.
17. Хабутдинов А.Ю. Институты российского мусульманского сообщества в Волго-Уральском регионе. – М.: Издательский дом «Марджани», 2013. – 337 с.
18. Ярков А.П., Старостин А.Н. Умма Красноярского края в прошлом и настоящем // Вестник Томского государственного университета. – 2017. – № 422. – С. 197–205
19. Beck U. Critical theory of world risk society: A cosmopolitan vision. // Constellations. – 2009. – Vol. 16, № 1. – P. 3–22.
20. Booth K. Theory of World Security. – Cambridge: Cambridge University Press, 2007. – 489 p.
21. Bunt G. iMuslims: Rewiring the House of Islam. – Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2009. – 358 p.

References

1. Aglarov M.A. *Traditsionnaya kul'tura samoupravleniya v Dagestane XVII – nachala XIX v.* [Traditional culture of self-government in Dagestan in XVII – early XIX century] in *Obychai i zakon v pis'mennykh pamyatnikakh Dagestana V – nachala XIX v.* / ed. by V. O. Bobrovnikov [Bobrovnikov V. O. (ed), Custom and law in written monuments of Dagestan of V – early XX centuries, Vol. 1]. Moscow, Mardzhani Publishing House, 2009, pp. 48–80 (in Russian)
2. Aglarov M.A. *Sel'skaya obshchina pod reformami XIX – pervoi treti XX vv.* [The rural community under the reforms of the XIX – the first third of XX centuries] in *Obychai*

i zakon v pis'mennykh pamyatnikakh Dagestana V – nachala XIX v. / ed. by V.O. Bobrovnikov [Bobrovnikov V. O. (ed), Custom and law in written monuments of Dagestan of V – early XX centuries, Vol. 2]. Moskow, Mardzhani Publishing House, 2009, pp. 26-39 (in Russian)

3. Bauman Z. *Tekuchaya sovremennost'* [Liquid modernity] / translation from English., ed. by A.V. Asochakova. Saint-Petersburg, Piter Publ., 2008. 240 p. (In Russian)

4. Beck U. *Molchanie slov i politicheskaya dinamika v global'nom obshchestve riska* [Words silence and political dynamics in world risk society]. Available from: <<http://www.laws-portal.ru/lib/silent-words-political.htm>> (December 3, 2017) (In Russian)

5. Evteev A. *Islam – umerennost' vo vsem* [Islam is moderation in everything]. Available from: <http://www.abkhazia-islam.ru/articles/knigi/islam_-_umerennos__vo_vsem.html> (December 6, 2017) (In Russian)

6. Islamskaya strategiya na Kavkaze. Materialy internet-konferentsii Geidara Dzhemalya, provodivsheysya v kavkazskom soobshchestve Wild West s 4 po 22 fevralya 2008 goda. Chast' 1 [Islamic strategy on Caucasus. Online conference of Geidar Dzhemal' proceedings, "Wild West" Caucasian community, from 4 to 22 February 2008] Available from: <<http://www.kontrudar.com/faq/islamskaya-strategiya-na-kavkazematerialy-konferencii-chast-1>> (December 5, 2017). (In Russian)

7. Kerimov G.M. Sharia: The law of Muslim life. Sharia's answers to the problems of our time. Saint-Petersburg, Dilya Publishing, 2007, 512 p. (in Russian)

8. Magomedov A. *Islam i politika na polumusul'manskom evraziiskom pogranich'e: osobennosti lokal'noi transformatsii v Astrakhanskoi i Ulyanovskoi oblastiakh* [Islam and politics on quasi-Islamic borderland: features of local transformation in Astrakhansk and Ulyanovsk regions], *Islam ot Kaspiya do Urala: makroregional'nyi podkhod* / Ed. by. K. Matsuzato. Moscow, Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya, Slavic Research Center, 2007, p. 159–197. (In Russian)

9. Mukhametzyanov A.A. *Transformation of the institutions of the Muslim community of Tatarstan: 1920–1930 years: dissertatsiya ... kandidata istoricheskikh nauk: 07.00.02.* Kazan, 2007. 182 p. (In Russian)

10. Nukhaev Kh.-A. *Vedeno ili Vashington?* [Vedeno or Washington?]. Moscow, Arktogeya-tsentr, 2001. 240 p. Available from: <<http://noukhaev.info/books/vedeno/index.htm>>. [May 5, 2015] (In Russian)

11. Sageman M. *Setevye struktury terrorizma* [Understanding terror networks], Moscow, Idea-Press, 2008, 216 p. (in Russian)

12. Starostin A.N. *Musul'manskoe soobshchestvo Srednego Urala v kontse XIX – nachale XXI vv.* [Muslim community of Srednii Ural in the late XIX – early XXI centuries]: dissertatsiya ... kandidata istoricheskikh nauk: 07.00.02. Ekaterinburg, 2010. 370 p. (In Russian)

13. Tekushev I. *Imarat Kavkaz kak osobaya «etno-fundamentalistskaya model»* [The Caucasus Emirate as special 'ethno-fundamentalistic model']. Available from: <<http://caucasustimes.com/ru/imarat-kavkaz-kak-osobaja-islamskaja-je/>> (June 15, 2017) (in Russian)

14. Tennis F. *Obshchnost' i obshchestvo. Osnovnye ponyatiya chistoi sotsiologii* [Community and Society. Basic categories of pure sociology]. Saint-Petersburg, «Vladimir Dal», 2002. 451 p. (In Russian)

15. Tennis F. *Obshchnost' i obshchestvo* [Community and Society] / Per. s nem. A.N. Malinkina // *Sotsiologicheskii zhurnal*. 1998. № 3–4, p. 206–229; Available from: <http://www.isras.ru/index.php?page_id=2384&id=586&l=> (December 5, 2017) (In Russian)

16. Frank S. L. *Duhovnye osnovy obshhestva* [The Spiritual Foundation of Society]. Moskow, Respublika, 1992. 511 p. (In Russian)

17. Khabutdinov A. Yu. *Instituty rossiiskogo musul'manskogo soobshchestva v Volgo-Ural'skom regione*. [Institutions of the Russian Muslim community in the Volga-Ural region.] Moscow: Mardzhani Publishing House, 2013. 337 p. (In Russian)

18. Yarkov A. P., Starostin A. N. Umma Krasnoyarskogo kraya v proshlom i nastoyashchem [The Ummah of Krasnoyarsk Krai in the past and present], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Tomsk State University Journal], 2017, № 422, p. 197–205 (in Russian)

19. Beck U. Critical Theory of World Risk Society: A Cosmopolitan Vision. *Constellations*. Volume 16, № 1, 2009, p. 3–22.

20. Booth K. *Theory of World Security*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 489 p.

21. Bunt G. *Muslims: Rewiring the House of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2009. 358 p.