



АНТРОПОЛОГИЯ ИСЛАМА
Ответственный за рубрику: Тодорова Б.Й.
© Исламоведение. 2023. Т. 14, № 3 (57)

ANTHROPOLOGY OF ISLAM
Person in charge of the section: Todorova B.Y.
© Islamic Studies (Islamovedenie). 2023. Vol. 14,
no. 3 (57)

DOI: 10.21779/2077-8155-2023-14-3-67-81

УДК 304.444

Содержание статьи

Информация о статье

Д.Р. Гильмутдинов¹ Введение
«Колонизация» научной
методологии
Антропология ислама
Мусульманский взгляд последних
лет
От «пространства» ко «времени»
Заключение

Поступила в редакцию: 24.07.2023
Передана на рецензию: 29.07.2023
Получена рецензия: 19.08.2023
Принята в номер: 11.09.2023

Исламская картина мира в современной антропологии (обзор научных публикаций)

ГБУ «Центр исламоведческих исследований АН РТ»;
ЧУВО «Российский исламский институт»; ascoldan@gmail.com

Аннотация. В статье рассматриваются тенденции современного развития антропологии ислама как научной дисциплины. В последнее десятилетие заметны процессы популяризации данного направления в научных и образовательных кругах. Учёные с мусульманским бэкграундом пытаются корректировать репрезентацию ислама и внутреннего мира мусульман в научном дискурсе. Часто при изучении мусульман игнорируется их внутренняя диспозиция. Выводы, сделанные только исходя из «аутсайдерских» наблюдений, поверхностны и необъективны, так как для их достижения выбираются «правильные» европеизированные респонденты. Данное упущение в направлении адекватной репрезентации со времени Талала Асада пытаются исправить. Мусульмане чувствовали нарастающее напряжение и понимали назревшую необходимость формулирования методов наблюдения и концептов, которые бы обозначили мусульманский взгляд на жизненный путь человека. Здесь представлены основные методологические материалы в порядке их появления.

Ключевые слова: антропология ислама, субъектность, дискурс, традиция, повседневность, секулярность.

DOI: 10.21779/2077-8155-2023-14-3-67-81

UDC 304.444

Content of the article

Information about the article

D.R. Gilmutdinov²

Introduction.
“Colonization” of research
methodology.
Anthropology of Islam. The Muslim
view of recent years.

Received: 24.07.2023
Submitted for review: 29.07.2023
Review received: 19.08.2023
Accepted for publication: 11.09.2023

¹ Данияр Рустамович Гильмутдинов – старший научный сотрудник Центра исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан, кандидат исторических наук.

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

From “space” to “time”.
Conclusion.

Islamic Worldview in Modern Anthropology (review of academic publications)

The Center for Islamic Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan

*Private Institution of Higher Education “Russian Islamic Institute”;
ascoldan@gmail.com*

Annotation. The article is devoted to the trends in the development of “Anthropology of Islam” as a popular research and educational direction in the last decade. Academics with a Muslim background work to correct the representation of Islam and the inner world of Muslims in scientific discourse. When studying Muslims, their internal disposition is often ignored and conclusions, made only on the basis of “outsider” observations, may be superficial and biased since the “correct” Europeanized respondents are surveyed. Islamic scholars have been trying to correct it and achieve adequate representation of Muslims since the time of Talal Assad. The main methodological materials are presented in the article in the order of their appearance.

Keywords: anthropology of Islam, subjectivity, discourse, tradition, everyday life, secularity.

Введение

Мусульманин отличается от немусульманина (атеиста или представителя другой религии) тем, что он обязан совершать вместе с необходимым биологическим ещё и некий дополнительный комплекс действий (внешний вид мы тоже охарактеризуем как результат действия). Но сохраняются ли они в высокоразвитом обществе с капитализмом, специализацией и индивидуализацией современной жизни, когда зачастую каждая минута времени уходит на мирские планы, стремление к благосостоянию? Если последние не всеохватны и религия остаётся приоритетной, то не исчезает ли «персональная членораздельность» этого гражданина для окружающего общества? Нормой является форма религиозной идентичности коренных жителей, чей ислам стал элементом светской идеологии. Вопрос возникает, когда само появление «чуждого» элемента связано с мигрантами, как, например, в Новом Свете. Меняя через исламскую идентичность свою национальную принадлежность (или отказываясь от неё в пользу гражданства), не лишают ли они себя политического представительства вообще (как писала нидерландская исследовательница Н. Фадыл)? Эти нелёгкие вопросы вот уже почти столетия пытается решить антропология ислама.

Интерес к исламу как объекту изучения в социологии и антропологии появляется в 70-х годах XX в. К нашему времени дисциплина становится очень популярной, заслуживает признания. Сегодня проводится огромное количество «летних школ», университетских курсов (семинаров) и конференций по антропологии ислама в Европе (Лондон, Бристоль, Кембридж, Лейден) и в Новом Свете (Торонто, Онтарио, Нью-Йорк, Мичиган). Однако через столетия обнаружилось то, что долгое время сглаживалось «флёр» академичности и этнографической описательности. Антропология ислама изучает маргинальный, сектантский (рудиментарный) ислам. Классические же примеры связаны с чисто религиозной дисциплиной – «исламской антропологией», и отражают некий «идеальный» мир. Как мусульмане, зачастую не уступающие по уровню образования и социальному статусу местным жителям, отразили ситуацию упрощения, обмирщения и искажения общественного «здорового смысла»? Жизнеспособны ли варианты – мусульмане или мусульманская

традиция – как ориентир (идея Т. Асада)? Насколько актуальны «революционные» идеи Т. Асада о развивающейся исламской традиции в эпоху «секулярности» в условиях господства методологии отождествления «биологического» и «общечеловеческого»?

«Колонизация» научной методологии

Человек не автоматизированная машина или робот, и «ничто человеческое» ему не чуждо. Помимо идеологической у него есть история его племени (народа, национальности, национального государства), персонального или группового воспитания (которое тоже по-разному могло сказаться на его формировании как личности), его биологических предпочтений, страстей, болезней и плохих привычек и т. д. Всё это может иметь некое воздействие на его исповедальную и практикующую историю, связанную с исламом. Антропология ислама изучает личность не как образец нравственности и поведения, а как индивид в условиях чуждого социального воздействия, влияния определённых факторов, нестандартного семейного или личностного жизненного фона и т. д.

Антропология ислама как дисциплина появилась не в исламском обществе, признание ислама главной характеристикой изучаемого объекта не означало признание его в его истинной форме. Изначально это было некое царство платоновских теней – отражений идеального в мире периферийного и маргинального (у Гирца), либо же проецирование на ислам несвойственных ему социальных стратификаций (Геллнер³). Мусульмане отреагировали на эти попытки⁴. Появилась теория внутриисламского дискурса или традиции Т. Асада. Но в дальнейшем стороны как будто примирились, причём из-за возврата к старой доброй этнографии (Дж. Боуэн в 2012 г. [8] утвердил её вновь своей племенной (социальной) интерпретацией мусульманских норм и обрядов (или добавлением к ортодоксальным определённым черт или дополнительных элементов групповой традиции)). Многие (в том числе мусульманские учёные) одобрили этот подход. Это действительно соответствует исламской доктрине. Но является ли эта этнографическая описательность сутью научного описания мусульманина как человека – нет ничего единого, всё ситуативно?

Итак, как изучать человека в исламе? В науке всегда существует изучение некоего движения – эволюции или деградации – в плане изменения. Статика интересна только литературе как существование сформированных персонажей (но и там интересно столкновение этих характеров с жизнью, в результате которого происходит некое непредсказуемое изменение). Без неизученного изменения работа будет описательной, ненаучной. Невозможно будет поставить проблему, что сделает её простым пересказом некоего источника. Это допустимо в естественных дисциплинах, где эксперименты являются главными научными инструментами, но в социальных науках необходим анализ. «Основатель» и «главный теоретик» социологии ислама А. Сальваторе (в первом номере журнала «Социология ислама» [17]) пишет, что для «социологии ислама» как «западной научной дисциплины» необходимо изучение её в условиях модернизации. Главная проблема – существование исламских сообществ в новых условиях. Подобная эволюция, но в плане личности, не может не быть характерна и для антропологии ислама. Но для западной науки интересно «расколдовывание» личности мусульманина под воздействием секуляризации. На наш взгляд, сегодня ещё более интересен процесс «теологизации» жизни, когда человек

³ Gellner Ernest. Muslim society. – Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

⁴ См.: Zubaida S. Is There a Muslim Society? Ernest Gellners's Sociology of Islam // Asian Journal of Social Science. 1995. Vol. 33, no. 3. – Pp. 438–448; Tajdin M. Understanding Islam between Theology and Anthropology: Reflections on Geertz's Islam Observed // Religions. 2022. No. 13 (3). – 221 p.

приходит к религии из светского общества, имея за спиной светское воспитание. Это явление можно заметить при изучении процесса старения в мусульманских обществах, изучении студентов религиозных учебных заведений, мусульманских браков и т. д.

Восточное общество изучалось востоковедами. Антропологи и этнографы не занимались изучением ислама и мусульман. Изучение Востока же ограничивалось, как правило, изучением языка и текстов. В России было немного иначе. Существовали миссионеры-востоковеды, а также краеведы, занимающиеся изучением национальных меньшинств. Сейчас ситуация изменилась на противоположную. В мире антропология ислама очень популярна, тогда как российские учёные не очень интересуются изучением «собственных» мусульман. Но «правильное» изучение ислама очень важно в России, где антропология ислама в последнее десятилетие заявила о себе.

Не так давно в учебном пособии К.Б. Ермашиной «Религиозная антропология» [1] появился православный взгляд на исламскую антропологию, где автор противопоставляет «модернизм» терроризму, т. е. террористами являются только консерваторы, не принимающие современность (хотя в современной научной литературе террористы являются продуктом «модернизма»⁵). Противостояние «Средневековья» и современного «прозелитизма» продолжается и дальше. Используются термины «обычай многоженства», «духовное неравенство» женщин и мужчин – в основном этот раздел состоит из тематически сгруппированных отрывков из религиозных текстов ислама, то есть это «кораническая и хадисоведческая антропология». Ермашина определяет главную проблему современной исламской антропологии как отсутствие понятия личности. Исламские публицисты, по её мнению, основывают эту категорию на терминах «воля» и «сознание». Только суфизм выделяет категорию «сердце». Она противопоставляет «сердце» «уму». Ермашина не может примирить «предопределение» и «свободу воли». Она считает, что только в христианстве вера – это «личный» ответ на божественный призыв. Конкретные кейсы исламского мировоззрения взяты из шиитской мысли (М. Мутаххари, Мулла Садр). Это приводится специально для сегментирования, приуменьшения «здорового смысла» исламских концепций. Подобным же образом описывается суфизм, цель которого – «искусственное вызывание экстатических состояний».

В последнее время материалы по антропологии ислама опубликовали С. Рагозина [3] и И. Насыров [2]. Последний утверждает, что идея неприменимости концепций «расколдовывания мира» М. Вебера к мусульманам несёт в себе скрытую европоцентричность, то есть, отдавая право определения критериев научности Европе, у мусульман отбирают право на «секуляризацию своими руками...» [2, с. 48]. Этим приписыванием мусульман к европейцам автор пытается притянуть имеющийся уровень постсоветской религиозности к аутентичным нормам ислама. Он пишет о неполноте исламской традиции, приводя в пример разное понимание «единобожия» различными группами мусульман, и разделение большинством мусульман научной картины мира. По сути, И. Насыров возвращает нас даже не к Гирцу с коллективным «племенным» поиском «здорового смысла», а к сторонникам секулярного понимания

⁵ См.: Utvik, Bjorn Olav. “The Modernizing Force of Islamism.” Dalam Esposito, John L dan Burgat, François (eds.), *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East*. New Brunswick New Jersey: Rutger University Press, 2003. Автор пишет, что со времени Хасана ал-Банна исламисты выступают за модернизацию, индустриализацию своего общества. Большинство рекрутируемых в экстремистские организации являются студенты институтов с технической или естественнонаучной специализацией. То есть исламизм не препятствует, а ускоряет модернизацию и адаптацию населения к современным идеям. Даже шариат, по мнению представителей «Братьев мусульман», должен быть принят как законодательный акт выборным органом, а не шариатским судом и т. д.

ислама и теории повседневности, господствующим в антропологии ислама дюжину лет. Он говорит, что современный феномен «культурного ислама» (т. е. наследственного, этнического, номинального) это не отход от религии, так как он основывается на тех же исламских принципах – «справедливости и разума», «делания добра» [2, с. 51–52]. По его мнению, это продолжение исламской традиции, а не отказ от неё в виде «пост-ислама».

Схожей точки зрения придерживается и С. Рагозина, которая констатирует, что научное изучение ислама России редуцируется в направлении борьбы с радикализмом и терроризмом. Интересным является то, что она выделяет антропологию права и её исламское измерение [3, с. 173]. Она замечает редукцию западного внимания к исламской проблематике через наблюдение Абу-Люгод⁶ о существовании постоянных «зон теоретизирования» для европейских антропологов ислама – «дихотомий» человеческого и духовного, «гендера» и специфик «большого» и «малого» ислама [3, с. 175–176]. Но замечает ли она дихотомию западных «интерлокуторов» (исследователей и их объектов изучения)? Она намеренно затушевывает этот конфликт. Это заметно по набору идей и формулировок. Используется ключевая для антропологического дискурса работа Н. Фазыл и Н. Фернандес [11], но только для обозначения позиции, которую эта работа опровергает: «возвращение мусульман в мир простых людей» [3, с. 169], или для выделения её собственной идеи о том, что теория С. Махмуд⁷ и Т. Асада вызвала всплеск интереса к теме «повседневности» в западной антропологии ислама [3, с. 178]. Рагозина цитирует опровергаемые исследователями вещи, не приводя своё собственное мнение. Получается, что она согласна со сторонниками повседневного светского ислама [3, с. 180]. Ее обзор большинства историографических работ очень поверхностен (такое ощущение, что автор статьи читала «Введение», анонсы либо мнение других авторов о них). Например, недостатком работы Гирца «Ислам наблюдаемый» [13] она называет опору только на случайных персонажей в истории Индонезии и Марокко, почти полностью игнорируя концептуальный контекст [3, с. 169–170].

Описывая теорию Талала Асада, С. Рагозина делает упор на практике, связывая ортодоксию с властью, тем самым уже прокладывая себе путь к «повседневному». Она приводит критику Люкенс-Булл⁸ об отсутствии связи исламской общности с немусульманами [3, с. 176], искажает идею Марранчи⁹, переводя «чувствовать себя, как мусульманин» как «чувствовать себя мусульманином» [3, с. 178]. Сама проблема, которую поднимает Н. Фадыл, упрощается – увидеть за повседневностью идеологию [3, с. 178]. Рагозина приводит мнение Бангстада¹⁰, который критиковал Т. Асада за излишнее внимание к «секулярному», что редуцировало саму исламскую традицию [3, с. 178]. (Эта критика похожа на другого секулярного критика Талала Асада С. Шилке¹¹, который утверждал, что в антропологии ислама «слишком много ислама»). Но это лишь «побочные эффекты» выдвинутой Асадом теории – его целью была не исламская традиция как таковая, а приспособление её к современной жизни. Выход из

⁶ *Abu-Lughod L. Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World // Annual Review of Anthropology. 1989. Vol. 18. – Pp. 267–306.*

⁷ *Mahmud S. Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject. – Princeton, Princeton University Press, 2005. – P. 249.*

⁸ *Lukens-Bull R.A. Between Text and Practice: Considerations in the Anthropological Study of Islam // Marburg Journal of Religion. 1999. Vol. 4, no. 2. – Pp. 1–21.*

⁹ *Marranci G. Anthropology of Islam. – N. Y.: Berg, 2008. – 182 p.*

¹⁰ *Bangstad S. Contesting Secularism: Secularism and Islam in the Work of Talal Asad // Anthropological Theory. 2009. Vol. 9, no. 2. – Pp. 188–208.*

¹¹ *Schielke S. Second Thoughts about the Anthropology of Islam, or How to Make Sense of Grand Schemes in Everyday Life // ZMO Working Papers. 2010. No. 2.*

«дихотомии» автор видит в возвращении этнографичности, к наблюдению и интерпретации (тексту и контексту), так как накоплен большой опыт [3, с. 181].

Со стороны отечественных мусульманских исследователей мы нашли только «Кораническую антропологию», то есть, во-первых, апологетические основания идеального образа человека, а во-вторых, некое бессмысленное описание анатомических особенностей (сердца, груди и т. д.) в священных текстах. Показательное противопоставление антропологии ислама трансгуманизму¹².

Антропология ислама. Мусульманский взгляд последних лет

По публикациям создаётся впечатление, что серьёзные дискуссии западных антропологов и методологов заканчиваются в 2012–2013 гг. После этого времени не встречается обобщающих методологических монографий по антропологии ислама. Это наталкивает на мысль, что западная научная общественность вполне довольна последними достижениями в лице Дж. Боуэна [8]. Но антропологическая мысль, на наш взгляд, всё больше привлекает самих мусульман. Сегодня взгляд мусульман довольно хорошо представлен на страницах научной периодики. Западные же «общечеловеческие» концепции как будто менее динамичны. Есть три взгляда мусульман на «Антропологию» – европоцентристский (саудовская версия), радикально мусульманский (близкий к «исламской антропологии») и смежный (реформированные концепции Т. Асада). Попробуем привести конкретные примеры.

О секуляризме в положительном смысле писал Т. Асад. В книге «Формирование секулярного» [5] он утверждает, что секулярное – это демократизированное религиозное. То есть концепция «секулярного» не только противопоставляется «религиозному», но и порождается им [12, с. 16]. Таким образом, секулярная форма понимания человеческого существования характеризуется теми же чертами, которые олицетворяло собой традиционное общество (насилие, вера, субъективность и т. д.).

Преподаватель Университета Топлива и Минералов имени короля Фахда (КСА) Суманто ал-Куртуби [4] оппонирует Т. Асаду, считая, что не все мусульмане знают свою традицию. Также несуществующей объявляется группа, обладающая правом на «традицию». Он опирается на вышеупомянутый труд Дж. Боуэна, который говорит, что мусульманин может сам создать свой образ ислама [4, с. 148–149]. Также он обвиняет Асада в том, что тот, как и основатель «исламской антропологии» Акбар Ахмад¹³, не принимает во внимание культурные различия [4, с. 151]. Но это неверно. Куртуби считает Боуэна и Роберта Хефнера¹⁴ признанными специалистами [4, с. 152] (о последнем см. далее). Даже Гирц и Геллнер, по его мнению, хотели пестроту мусульман подчинить ортодоксальным, урбанизированным мусульманам [4, с. 153]. Саудовский исследователь пишет, что все тексты понимаются по-разному (в чём разница у мусульман Гайо, которых изучал К. Гирц, в понимании текста в изложении Боуэна, – так и остается непонятным). Одна мысль артикулирована чётко – нельзя всё сводить к пониманию Корана и Сунны [4, с. 153]. Данная позиция, на наш взгляд, не единична. Неспроста он уважительно отзывается о Боуэне, который говорит то же о мнении самих мусульман, но только об индивидуальном, конкретном мнении. Мы сразу сталкиваемся с вопросом достаточности знаний. Интерпретация самими мусульманами своих

¹² Поломошнов А.Ф., Поломошнов П.А. Ислам и трансгуманизм: противоположность гуманистического потенциала антропологических концепций // Исламоведение. 2019. Т. 10, № 4. – С.138–147.

¹³ Ahmed A.S. Toward and Islamic anthropology: Definition, dogma and directions. – Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1986.

¹⁴ Robert W. Hefner. Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia. – Princeton: Princeton University Press, 2000. – 286 p.

действий не означает их фундированность на нормах, обозначенных в Священных текстах. Это возвращение к этнографическим описаниям ориенталистов. Этот недостаток, зачастую пропускаемый мусульманскими исследователями, подмечает исследователь из Румынии (Бухарест) Лоредана Корнелия Бошча [7]. Хотя она является сторонником секулярной повседневности, частью которой должны быть мусульмане, она пишет, что к личному пониманию отдельного мусульманина необходимо инкорпорировать «практики и особенности глобальной исламской традиции» [7, с. 49]. Но возникает вопрос о том, существует ли такая глобальная исламская традиция, и если существует, то не является ли она такой же индивидуалистичной и буквалистской по своей натуре, символом которой является Куртуби?

Мусульманские антропологи вводят понимание «социального представительства» (agency) или «социальной субъектности». В последнее время антропология вышла из тупика «этическое/секулярное» популяризацией направления «повседневный ислам». Однако само это понятие как бы говорит о реальном положении дел в противоположность безвременным (устаревшим) истинам. Это отмечает бельгийская исследовательница Надия Фадыл, практикующие и благочестивые мусульмане здесь вновь выступают как некое «исключение» [11, с. 61]. Она пишет, что в 80–90-е гг. «антропология ислама» носила характер возврата к исламу. Многие ученые, включая Д. Эйкельмана¹⁵, писали на тему сложностей модернизации, которая может идти параллельно с возвратом к традициям. То есть модернизация способствовала росту тенденций исламского ревайвизма [11, с. 62]. Она продолжает линию Т. Асада. Основываясь на С. Махмуд [11, с. 8] и Ч. Хирчкинда¹⁶, она утверждает, что нет противоречия между повседневностью и благочестием или Священным текстом и индивидуальной религиозной практикой. Фадыл пишет, что идея исследователей мусульманской повседневности об отделении этики от религии несостоятельна. С. Махмуд и Ч. Хирчкинд считают, что этику нужно рассматривать в широком контексте, контексте хороших дел и саморазвития (самотрансформации). Они не обязательно будут нести явные религиозные черты, но будут обозначать некую этическую субъектность, которую многие мусульмане хотят в себе культивировать. Эта идея напоминает «асадовскую» эволюцию, которая просматривается у следующего исследователя Н. Кайлани, – стремление к социальной субъектности.

В другой своей статье¹⁷ Фадыл говорит, что превалирующая в обществе успешно модернизированных мусульман «бесхиджабность», – это тоже диспозиция, социальная субъектность, а не естественный способ существования [11, с. 64]. Дальше она разбирает появление идеи «повседневного» в социальных науках. Проблематизация «повседневности» связана с Б. Малиновским¹⁸, который сближал её с этнографией. Последующие «повседневцы» стали обозначать её выход на политическую или более широкую идеологическую арену. Наконец, одни из самых последних исследований изучали повседневность для демонстрации неких необщепринятых вещей, которые выходят за рамки социальной нормы. То есть это всегда некая «декларация», заявление. Это заявление не обязательно обозначает выход на общечеловеческое (биологическое). Н. Фадыл выступает против понимания повседневности (постоянства) как категории «отдыха от религии», ситуации *status quo*, нормы «для меня». Это о Европе. Понятно, что повседневность в мусульманском регионе будет другой. В данном случае исследуются некие ухищрения, которые будут разрывать эту повседневность,

¹⁵ Eickelman Dale and James Piscatori. Muslim politics. – Princeton, N. Y.: Princeton University Press, 1996.

¹⁶ Hirschkind Ch. The Ethical soundscape: cassette sermons and Islamic counterpublics. – N. Y.: Columbia University Press, 2006. – 270 p.

¹⁷ Fadil Nadia. On not/unveiling as an ethical practice // Feminist Review. 2011. No. 98. – Pp. 83–109.

¹⁸ Malinowski Bronislaw. Argonauts of the Western Pacific. – London: Routledge, 1922.

демонстрируя стремление к этой «общечеловеческой» норме. Здесь религиозное оценивается как абстрактное, тогда как повседневное – как реальное и конкретное [11, с. 69]. Учёные Марсден¹⁹, Дебевеч²⁰, Шилке²¹ выводят разницу между тем, что мусульманин говорит, и тем, что «реально» делает, т. е. уводят в ещё большую «ориенталистскую» яму, чем Геллнер и его ученики, противопоставляя «малую» и «большую» версию ислама. Если между ними ещё была некая связь, то между повседневностью и нормативностью у последующих учёных связь обрывается – они противопоставлены друг другу. Эти социологи создают некую новую религию, более реальную, чем в священных текстах. Иногда связь всё же сохраняют. Так, невыполняющих или искажающих предписания мусульман могут всё же оценить, как «незнающих», ignorantов («джахилей»), хотя в классическом исламском богословии нет большой разницы между осознанным (сознательным) невыполнением или по незнанию – за незнание всё равно предусмотрена ответственность. Шилке даже не пытается проанализировать внутреннюю борьбу этих мусульман, примирение в их сознании разрешённого и запретного. Фадил считает, что данные исследователи не видят человека и его латентный (регулярный) выбор, а отмечают только взаимодействие естественного стремления к свободе со стесняющими эту свободу обстоятельствами, «притеснением».

Оселла и Суарес²² вводят понятие «ислам этого мира» (Islam mondain). Они говорят об «онтологическом повороте» в изучении ислама. Реальность (повседневность) же они олицетворяют с сомнением, любопытством, саморефлексией, противоположностями, скептицизмом, несовершенством [11, с. 75]. Салафиты живут в Средневековье, одновременно присутствуя в современности. Они в целом представляются как некая «аберрация». Идея о мусульманах как о «Европейской аберрации» (Europe's Other) прослеживается и в другой статье Н. Фадыл [10]. Репрезентация мусульман в Европе носит характер отчуждения. Историки пишут, что само название «мусульмане» стало употребляться в Европе только с XVI в. [10, с. 119]. До недавнего времени их не рассматривали как некое единое сообщество, а только по отдельности (турки, мавры, сарацины и т. д.). Во время колонизации появилась оппозиция «анти-Европа» / перевоспитываемая Европа».

Со времени выхода книги С. Махмуд большое внимание стало уделяться внутренней диспозиции – «внутреннему джихаду», что стало альтернативой оппозиции «подчинение/сопротивление» [10, с. 125–126]. Часто внутримусульманские межличностные отношения стали сопровождаться идеями о джиннах, ангелах, Всевышнем, а также выходом из ортодоксальности в виде перехода из суннизма в шиизм или другими подобными процессами [10, с. 126]. Эти варианты встраивают мусульман в обычность. К этому результату пришло ретроспективное отчуждение ислама в трудах местных историков. Замкнутость и функциональность исламских практик с так называемым «удовлетворительным результатом» (felicity conditions) постоянно подвергается критике и остракизму в европейском социуме. Данный

¹⁹ Marsden Magnus. *Living Islam: Muslim religious experience in Pakistan's north west frontier*. – Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

²⁰ Debevec Liza. "Postponing piety in urban Burkina Faso: Discussing ideas on when to start acting as a pious Muslim." In *Ordinary lives and grand schemes: An anthropology of everyday religion*. Vol. 18. EASA Series. – N. Y.: Berghahn Books, 2012.

²¹ Schielke Samuli. *Being good in Ramadan: Ambivalence, fragmentation, and the moral self in the lives of young Egyptians* // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 2009. No. 15 (S1). – Pp. 24–40.

²² Osella Filippo and Benjamin Soares. *Islam, politics, anthropology* / Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland; edited by Benjamin Soares and Filippo Osella, 1–22. – Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

пессимизм или сужение возможных рамок особенно заметен у Фадыл, которая в статье [12] писала об исламской субъектности как части европейской гражданственности.

Социолог из Индонезии Наджиб Кейлани [15] предлагает развитие понимания дихотомии «исламского–неисламского», которое появилось с Т. Асадом. В качестве примера С. Аль-Куртуби ссылается на Р. Хефнера, который ввёл термин «творческие конфликты» между двумя группами (мистической и текстовой). Боуэн также размыкает схему Асада, говоря, что исламские нормы понимаются и интерпретируются различными группами мусульман по-разному [15, с. 270–271]. По мнению Кейлани, исламская революция в Иране не только сделала популярной идею исламской государственности и шариата, но и выдвинула на передний план индивидуальное отношение личности мусульманина к модернизации. Лара Диб²³ считает, что современность уже не имела чёткой связи с Западом. Талал Асад также говорит, что вместо понимания уммы лучше сосредоточить внимание «на религиозной субъектности и религиозной активности» [15, с. 272]. Как правило, представительство противопоставляется структуралистскому подходу. Индивид имеет самостоятельность в принятии решений – он всегда имеет сознательное намерение, волю к намеренности. Однако марксизм говорит, что субъект всегда зависим от материальных условий [15, с. 273]. Но те, кто изучает «субъектность», не понимают, что такое «религиозная субъектность», ограничивая ее значение до намерения и выбора. Автор оппонирует ещё одному тексту Дж. Боуэна²⁴, который показал, что «религиозная субъектность» противопоставляется «современной субъектности» в виде рациональности, ответственности и опоре на органы чувств. «Религиозность», как считается, не может примириться со временем. Асад пишет, что «дискурс» помогает мусульманам понять, «кто они есть», он разделяет «субъектность» и «идентичность». Последнее нужно современному государству для контроля и определения общей линии. Секулярный для Асада – это некий концепт (модель), который позволяет объединять определённые поведение, знания и чувства в современное время. Через это можно понять и современную мусульманскую субъектность²⁵. В заключение, автор пишет, что «исламскость» человека состоит из его этики и формы поклонения.

Идеи Т. Асада продолжили С. Махмуд (ритуалы как вид представительства в эпоху секулярности) и Ч. Хирчкинд (через термин *контр-публичность*), которые ввели ещё одно понимание «секулярного» – разделение религиозного и нерелигиозного в публичной жизни. Хирчкинд говорит, что исламский активизм – это не только построение исламского государства, но и благотворительность, забота о здоровье единоверцев, постройка мечетей и т. д., то есть некое действие комьюнити по публичному благочестию. Это не только элемент благочестия, но и политический акт, так как публичная сфера – это элемент секулярности и администрирования. Одни включают немусульман для понимания мусульманской субъектности (Шилке), другие не включают (Махмуд, Асад, Хирчкинд). Некоторые считают, что необходимо «локализовать» ислам, поставить его «традицию» в ряд других религиозных традиций, чтобы избежать «неизменности миров мусульманского происхождения». Однако более популярной стала идея «внутреннего мира» в условиях поликультурного окружения.

Итак, модернизация повлияла на мусульман, но как? Можно сказать, что обстоятельства вынудили европейцев «услышать» голос мусульман. Бошча отмечает

²³ Deeb Lara. An enchanted modern: Gender and public piety in Shi'i Lebanon. – Princeton, N. Y.: Princeton University Press, 2006.

²⁴ Bowen John R. Modern Intentions: Reshaping Subjectivities in an Indonesian Muslim Society // Hefner and Patricia Horvatic eds. Islam in an Era of Nation-State: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia / Robert W. – Honolulu: Hawai'i University Press, 1997. – Pp. 157–181.

²⁵ Asad Talal. Thinking about the Secular Body, Pain and Liberal Politics // Cultural Anthropology 26. 2011. No. 4. – Pp. 657–675.

Брайана Морриса²⁶, который в отдельной главе, посвящённой антропологии ислама, заявляет, что он пытается определить реальные цели, а не те, которые выделяются мусульманами как исламские. То есть не существует «примитивного благочестивого человека», так как время «модерна» уже его видоизменило [7, с. 54]. С заявлением всеохватной сущности «модерна» (глобализации) с ним согласился Акбар Ахмад²⁷. Мусульмане по-разному отреагировали на этот вызов. Городские сообщества Индии в зависимости от контекста проявились как мистическая (Аджмер), традиционно-консервативная (Деобанд) или либеральная (Алигарх)²⁸ [7, с. 55]. Бошча ссылается на ещё одного интересного исследователя Кристофера Хоустона²⁹. В своей провокационной статье «Ислам антропологии...» Хоустон заявляет об отсутствии противостояния Запада и Востока. О фантоме единого «исламского мира» говорит факт наличия разных территорий со своим обсуждением идентичных проблем. Поэтому он принимает только локальную форму исламского сообщества, в данном случае основанную на политэкономии [7, с. 57].

Ещё одним вариантом может быть изучение мусульман в беседе с исламом. Это Йохан Расанаягам «Антропология в беседе с исламской традицией: Эмануэль Левинас и практика критики»³⁰. Это не «Антропология ислама», а «антропология с исламом» (использует методологию Эмануэля Левинаса). Но не нужно пренебрегать и собственной (исследовательской) спонтанностью. Не ограничиваться теориями в познании «бесконечного Другого», не делать мусульман своим «объектом изучения».

Итак, мы показали некий диалог мусульманских и немусульманских теоретиков, которые уже повернулись лицом друг к другу. Здесь были представлены разные реакции мусульман, живущих в разных местностях. Но что можно сказать о сближении взглядов на смешанных территориях, например, в Европе и Америке? Тут не обойтись без представления о времени и внутренней рефлексии.

От «пространства» ко «времени»

П. Бурдьё³¹ одним из первых связывает теорию и практику повседневности с категорией «времени»: время науки отличается от времени практики («Наука пытается уничтожить практику, навязывая вневременное время науки») [7, с. 58]. Он продолжает западную точку зрения и задаётся вопросом: быть мусульманином это наблюдаемое исчисляемое поведение в повседневности или просто диспозиция мусульман? [7, с. 58]. Этим вопросом он объявляет себя сторонником первого. Аарон Хьюз³² приходит к этому же выводу об отсутствии единой временной шкалы у мусульман, что сказалось в несформулированности общего понятия «ислам» и неважности феномена идентичности отдельного мусульманина. Все концепции ислама – продукт недавнего времени [7, с. 60]. По Хьюзу, мусульманская идентичность – это конструкт, ответ на де-факто имеющийся социальный порядок.

²⁶ *Morris B. Anthropology and Religion: A Critical Introduction. – N. Y.: Cambridge University Press, 2005.*

²⁷ *Ahmad Akbar S. Journey into Islam: The Crisis of Globalization. – Washington, D.C.: Brookings Institution Press, 2007. – 323 p.*

²⁸ *Marranci G. The Anthropology of Islam. – N. Y.: Berg, 2008.*

²⁹ *Houston C. The Islam of anthropology // The Australian Journal of Anthropology. 2009. No. 20. – Pp. 198–212.*

³⁰ *Rasanayagam J. Anthropology in conversation with an Islamic tradition: Emmanuel Levinas and the practice of critique // Journal of the Royal Anthropological Institute. 2017. Vol. 24, iss. 1. – Pp. 90–106.*

³¹ *Bourdieu P. The Logic of Practice. – Blackwell: Publishers, 1992.*

³² *Hughes A.W. Muslim Identities: An Introduction to Islam. – N. Y.: Columbia University Press, 2013.*

Однако есть и «мусульманское» понимание темпоральности. В своей последней автобиографичной статье³³ даже Т. Асад уделяет внимание «темпоральности». Ислам – это самораскрывающаяся традиция, а «реальность» не всегда так проста, как кажется. Более подробно эту категорию в мусульманском смысле разбирает Дэниэл Бирчок [6]. Он приводит довольно простую историю о преподавателе, который выбирает малоперспективную должность преподавателя ислама для достижения довольства Всевышнего. Темпоральность связана как с жизненными стратегиями личностей (субъектностью), так и с этикой и повседневностью. С помощью неё мусульманин выбирает подходящий для себя вариант. Он пытается примирить нормативный ислам и повседневность. Вариант получается продолжением Т. Асада – он внутриличностный и теоретичный, но связанный с личным будущим. На примере провинции Аче в Индонезии Бирчок говорит о сравнении с «последними днями» до Судного дня как неким частым аргументом в повседневном социальном выборе [6, с. 271]. Таким образом, он выделяет два способа темпоральности – прогрессистское стремление к этическому идеалу и время поиска опоры в божественном плане относительно личной судьбы. Это тоже соотнесение себя с историческим событием (мы это называем «предопределением», что очень распространено среди мусульман). Эти инструменты автор выдвигает как альтернативу строгой нормативности, противопоставляемой повседневности. У жителей Аче из-за особенностей политических и природных особенностей особенно развито «религиозное воображение» относительно быстротечности жизни и внезапности смерти. Итак, мнение Бирчока уравнивает «исламское» и «биологическое» в повседневности и вновь примиряет личностные мировоззренческие позиции учёных.

Интересная критика «этического поворота» Т. Асада прозвучала из уст Амина ал-Юсфи [9]. Он сказал, что это этическое понимание исламского поведения повлияло на исламскую онтологию – отношения верующего с Богом. Он ставит вопрос так: насколько сама теория Т. Асада исламская? Её вдохновителями были М. Фуко и А. Макинтайр³⁴. Последний основывался на учении Аристотеля об этике, в выражениях С. Махмуд представляющий собой всегда локальный и особенный, претендующий к специфичному набор процедур. Здесь нет необходимой причины – только абстрактная. Данные действия формируют индивида, а не являются некими показателями (с результатами или теологическими целями). А. ал-Юсфи использует концепцию современного марроканского философа Таха Абдуррахмана. Действия, по мнению последнего, не связаны с внутренним разумом. У Т. Абдуррахмана внутреннее и внешнее взаимосвязаны и влияют друг на друга. Но у продолжателей Т. Асада влияние однонаправленно. Ал-Юсфи пишет, что это «открытие внутреннего» может разрешить дилемму «повседневность/этика» в «антропологии ислама». Проблема возникает только если связать повседневность с очевидными телесными движениями. «Вещный» мир – это «аманат» Аллаха миру человека. То есть отношения между человеком и материальным миром опосредует признание Творца. Люди имеют разной степени правильные представления об истине. Но они развиваются, меняются. Аллах в мире представлен через символы сотворения и символы оценки. То есть ум (причина, акль) и религия – одно и то же. Наконец, все люди могут прийти к «фитре», которая всегда одна и та же. Принцип «джамия» – это единство поклонения и управления. Нет отличия между «этикой» и «повседневностью». По мнению Ал-Юсфи, Л. Диб тоже не снимает выявленное противоречие. Выводы же Т. Асада ал-Юсфи не опровергает, считая, что это – индивидуальное позиционирование мусульманина в соответствии с Кораном и

³³ Asad T. Autobiographical Reflections on Anthropology and Religion // Religion and Society. Vol. 11, no. 1. September 2020. – Pp. 1–7.

³⁴ Макинтайр А. После добродетели: исследования теории морали / пер. с англ. В.В. Целищева. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. – 384 с.

Сунной. Итак, ал-Юсфи “выбивает” «соотнесенность со временем» и любую зацепку к этому миру у Т. Асада. Антропология ислама вновь становится теоретичной (абстрактной). Надо сказать, что даже «асадовский» дискурс многими, наоборот, оценивается как далёкий от практики.

Мнения западных социологов сильно напоминают взгляды советских (и даже современных мусульман-реформаторов) мусульман на свою собственную религию. Например, можно не читать намаз на рабочем месте (Исаев³⁵) или прочитать утренний намаз после окончательного пробуждения, вне зависимости от времени. Это приспособление религии под социально-политические обстоятельства началось, по-видимому, уже в джадидизме.

Есть и радикальное неприятие мусульманами всех дискуссий среди антропологов. Например, у представительницы Ирана Фатимы Хоррамдуст [16] и др. Это противоположная сторона. Она принимает только анализ мусульман на основе священных текстов, и только представителей исламской антропологии (Вин Дэвис, Ахмед, Ба-Юнус). Даже ал-Зейн и Т. Асад игнорируются. Но упоминается, что «аутсайдеры» могут дать свежий взгляд. В исламской антропологии немусульмане не замечаются. В 2021 г. Джуд ал-Корани³⁶ также задаётся вопросом: нормально ли человеку изучать своё родное общество <...> Или это надо всячески скрывать? В любом случае взгляд мусульманских антропологов повлиял на понимание антропологии в целом. Например, важное место стало уделяться «этическому повороту» под влиянием Сабы Махмуд [11, с. 61]. Однако этот «ответ» был только тематическим (не содержательным). Содержание этих материалов было неким возвратом к «биологии», «человеческой природе». Можно сказать, что мусульманин находится в постоянном диалоге с Всевышним, Он видит знаки, по которым направляет верующего по правильному пути. Часто верующему достаточно не сопротивляться траекториям судьбы.

Заключение

Понимание антропологии мусульманами напоминает основы исламской теологии, причём в её «ханафитском» варианте – вера не изменяется (раз принявший ислам всегда является её носителем), действия (практика) не являются обязательными и главная интрига всей жизни (индивидуальной и коллективной) заключается в соотнесённости жизни с определёнными элементами (по уникальной шкале приоритетов) религии. Проявление этой «бурной» внутренней жизни в повседневности в виде личностных характеристик (то, что Ермишина подмечает как слабость антропологических акцентов) не является важным, но может и присутствовать (если возникает ситуативная потребность).

Можно ли считать «ответ» сторонников исламского подхода соразмерным, обоснованным и достаточным? Для понимания этого нужно выделить несколько качеств описанных работ. Во-первых, сторонники далеки от единства – в мусульманском мире наличествует большое разнообразие мнений. Даже самой рациональной её части приходится тяжело в условиях сложившихся социальных институтов времени модерна и постмодерна. Во-вторых, попытка найти в природе или в повседневности человека диспозиционные наклонности выразилась в обращении к истории антропологии, а не к логическим концепциям (как Т. Асад), т. е. создать некий анклав (даже духовный) в европейском окружении очень проблематично. В-третьих,

³⁵ См.: Бустанов А. Коран для советских граждан: риторика прогресса в богословских трудах Габделбари Исаева // Антропологический форум. 2018. № 37. – С. 93–110.

³⁶ <https://readingmuslims.ca/article/reading-muslim-anthropologists/>

мусульмане выбрали путь поиска «субъектности» через психологическую привязку отношений человека в «вещном мире» к мистическому провидению.

Вопрос заключается в том, что считать «константой» а что «мифом». Если говорить в терминологии НЛП, то «территория» всегда будет некой проблемой, которую можно исправить с помощью «карты» (чем и занимается большинство психотерапевтов). Поэтому важно иметь собственный взгляд на реальность, понимать суть социальных и межличностных проблем, действовать ситуативно, иметь эффективные образы и прошлые истории для исправления недостатков локальной культуры.

Литература

1. *Ермишина К.Б.* Религиозная антропология: учебное пособие. – М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2015. – 323 с.
2. *Насыров И.* Пост-ислам или культурный ислам? // *Философская антропология*. 2018. Т. 4, № 1. – С. 46–54.
3. *Рагозина С.А.* От «наблюдаемого ислама» к «дискурсивной традиции»: о ключевых концепциях западной антропологии ислама // *Этнографическое обозрение*. 2020. № 4. – С. 167–185.
4. *Al-Qurtuby S.* Islam, Muslim and Anthropology // *International Journal of Islamic Thought*. 2021. Vol. 20. – Pp. 138–155.
5. *Asad T.* Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. – Stanford: Stanford University Press, 2003. – 269 p.
6. *Birchok D.A.* Teungku Sum's dilemma: Ethical time, reflexivity, and the Islamic everyday // *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. 2019. No. 9 (2). – Pp. 269–283.
7. *Bosca Loredana Cornelia.* Islam as an object of study of anthropology – incongruences and difficulties // *Cogito – Multidisciplinary research journal*. 2016. No. 4. – Pp. 47–64.
8. *Bowen J.R.* A new anthropology of Islam. – Cambridge: Cambridge University Press, 2012. – 219 p.
9. *El-Yousfi Amin.* The Anthropology of Islam in Light of the Trusteeship Paradigm // *Islamic Ethics and the Trusteeship Paradigm: Taha Abderrahmane's Philosophy in Comparative Perspectives* / edited by Mutaz al-Khatib and Mohamed Hashas. – Boston and Leiden: Brill, 2020. – Pp. 197–217.
10. *Fadil N.* The anthropology of Islam in Europe: A double epistemological impasse // *Annual Review of Anthropology*. 2019. No. 48 (1). – Pp. 117–132.
11. *Fadil N., Fernando M.* Rediscovering the "Everyday" Muslim: Notes on an Anthropological Divide // *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. 2015. Vol. 5, no. 2. – Pp. 59–88.
12. *Fadil N.* "We should be walking Qurans": The making of an Islamic Political Subject in Amiraux V.; Jonker G. (eds.) // *The Politics of Visibility: Young Muslims in European Public Spaces*. – Bielefeld: Transcript Verlag, 2006. – Pp. 53–78.
13. *Geertz C.* Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia. – New Haven: Yale University Press, 1968. – 136 p.
14. *Hughes Geoffrey F.* Being bad during Ramadan: Temporality, historicity and the refusal of coevalness in the anthropology of Islam // *History and Anthropology*. 2023. – Эл. журнал. Сайт: <https://www.tandfonline.com/doi/epdf/10.1080/02757206.2023.2216709?needAccess=true&role=button> (дата обращения: 24.08.2023).
15. *Kailani N.* Articulations of Islam and Muslim Subjectivity Fundamental Debates in the Anthropology of Islam // *Commerce, Knowledge, and Faith: Islamization of the Modern Indonesian and Han-speaking Muslim Ummahs*. – Tainan: Taiwan, 2020. – Pp. 265–283.

16. *Khorramdust F. Anthropologists: Islamic and western perspective // Arabian Journal of Business and Management Review (Nigerian Chapter). 2014. Vol. 2, no. 7. – Pp. 54–160.*

17. *Salvatore A. The Sociology of Islam: Precedents and Perspectives // Sociology of Islam. 2013. No. 1/1–2. – 7–13 p.*

References

1. Ermishina K. Religioznaja antropologija: uchebnoe posobie. – Moscow: Izdatel'stvo Pravoslavnyj Svjato-Tihonovskij gumanitarnyj universitet, 2015. – 323 s.

2. Nasyrov I. Post-islam ili kul'turnyj islam? // Filosofskaja antropologija. 2018. T. 4, № 1. – S. 46–54.

3. Ragozina S.A. Ot “nabljudaeomogo islama” k “diskursivnoj tradicii”: o ključevykh koncepcijah zapadnoj antropologii islama // Jetnograficheskoe obozrenie. 2020. № 4. – S. 167–185.

4. Al-Qurtuby S. Islam, Muslim and Anthropology // International Journal of Islamic Thought. 2021. Vol. 20. – Pp. 138–155.

5. Asad T. Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. – Stanford: Stanford University Press, 2003. – 269 p.

6. Birchok D.A. Teungku Sum's dilemma: Ethical time, reflexivity, and the Islamic everyday // HAU: Journal of Ethnographic Theory. 2019. No. 9 (2). – Pp. 269–283.

7. Bosca Loredana Cornelia. Islam as an object of study of anthropology – incongruences and difficulties // Cogito – Multidisciplinary research journal. 2016. No. 4. – Pp. 47–64.

8. Bowen J.R. A new anthropology of Islam. – Cambridge: Cambridge University Press, 2012. – 219 p.

9. El-Yousfi Amin. The Anthropology of Islam in Light of the Trusteeship Paradigm // Islamic Ethics and the Trusteeship Paradigm: Taha Abderrahmane's Philosophy in Comparative Perspectives, edited by Mutaz al-Khatib and Mohamed Hashas. – Boston and Leiden: Brill, 2020. – Pp. 197–217.

10. Fadil N. The anthropology of Islam in Europe: A double epistemological impasse // Annual Review of Anthropology. 2019. No. 48 (1). – Pp. 117–132.

11. Fadil N., Fernando M. Rediscovering the "Everyday" Muslim: Notes on an Anthropological Divide // HAU: Journal of Ethnographic Theory. 2015. Vol. 5, no. 2. – Pp. 59–88.

12. Fadil N. “We should be walking Qurans”: The making of an Islamic political subject. In Amiraux V., Jonker G. (eds.) // The Politics of Visibility: Young Muslims in European Public Spaces. – Bielefeld: Transcript Verlag, 2006. – Pp. 53–78.

13. Geertz C. Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia. – New Haven: Yale University Press, 1968. – 136 p.

14. Hughes Geoffrey F. Being bad during Ramadan: Temporality, historicity and the refusal of coevalness in the anthropology of Islam // History and Anthropology. 2023. – Jel.

zhurnal. Sajt: <https://www.tandfonline.com/doi/epdf/10.1080/02757206.2023.2216709?needAccess=true&role=button> (data dostupa: 24.08.2023).

15. Kailani N. Articulations of Islam and Muslim Subjectivity Fundamental Debates in the Anthropology of Islam. In: Commerce, Knowledge, and Faith: Islamization of the Modern Indonesian and Han-speaking Muslim Ummahs. – Tainan: Taiwan, 2020. – Pp. 265–283.

16. Khorramdust F. Anthropologists: Islamic and western perspective// Arabian Journal of Business and Management Review (Nigerian Chapter). 2014. Vol. 2, no. 7. – Pp. 154–160.

17. Salvatore A. The Sociology of Islam: Precedents and Perspectives // Sociology of Islam. 2013. No. 1/1–2. – Pp. 7–13.