Ирина Стародубровская

О пользе дискуссий. И метанарративов. 10 тезисов

DOI: http://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-1-323-335

Irina Starodubrovskaya

On the Benefits of Discussions and Metanarratives: Ten Theses

Irina Starodubrovskaya — Gaidar Institute for Economic Policy; Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russia). irinavstar@gmail.com

This article is a response to Vladimir Bobrovnikov's critical review of the issue of the journal State, Religion and Church in Russia and Worldwide devoted to the Islamic reformation. Discussion with the reviewer concentrates on two different issues. First is the organization of interdisciplinary dialogue, its goals, rules and conditions of success. The author of the article thinks that such dialogue should not lead to total agreement on some common concept but should consist of a regular exchange of ideas and a search for common ground while adhering to the ethics of communication and respect for opponents. Second is the possibility of research into the contemporary Islamic world using metanarratives in general and the modernization paradigm in particular. The article explains the difference between modernization theories in wide and narrow senses, clarifies the methodological value of early modernization theories and justifies the especially important role of the post-Soviet period in the disruption of traditional culture in the North Caucasus.

Keywords: interdisciplinary dialogue, Muslims, North Caucasus, metanarrative, modernization paradigm, traditional society.

Я ОЧЕНЬ благодарна Владимиру Олеговичу Бобровникову за то, что он внимательно изучил и отрецензировал номер журнала, где я являлась приглашенным редактором. Когда столь известный и уважаемый специалист высказы-

вает свои соображения и замечания, это всегда важно и полезно. И, кроме того, дает мне возможность уточнить некоторые позиции и раскрыть вопросы, которые остались «за кадром». Для удобства восприятия я сгруппировала комментарии Владимира Олеговича, выделив, с моей точки зрения, наиболее важное. В результате появились десять тезисов, на которых я хотела бы остановиться.

1. Отмечая всю сложность и важность организации междисциплинарного диалога, Владимир Олегович считает, что подобный диалог в рассматриваемом номере журнала не состоялся. «Междисциплинарного диалога достигнуть не удалось. Язык и концепция Стародубровской не нашли поддержки у большинства авторов выпуска».

Похоже, мы с господином Бобровниковым очень по-разному понимаем, что такое междисциплинарный диалог. Я совершенно не собиралась примерять на себя «амплуа теоретика и организатора современного исламоведения». Я лишь стремилась к тому, чтобы собрать интересных, творческих людей из разных областей гуманитарного знания и предложить им обсудить современные проблемы ислама и исламского мира с точки зрения не совсем привычного, хотя и не столь редкого в науке ракурса. Причем задача состояла не в том, чтобы все стройными рядами пошли в каком-то новом направлении, а в том, чтобы продемонстрировать как можно более разнообразную палитру методов, подходов, позиций, показать возможности и ограничения разных взглядов на проблему, обменяться мнениями по вопросам, представляющим общий интерес. И тем самым разбудить читательскую заинтересованность и читательскую мысль. Эмоциональная реакция Владимира Олеговича как раз является индикатором того, что эта задача вполне успешно решена.

Однако междисциплинарный диалог, с моей точки зрения, диктует свои правила. Для того, чтобы в полной мере проявить его потенциал, вряд ли уместно предписывать участникам, что и в каком порядке они должны делать, например, что «нужно сначала описать и проанализировать язык и способы самоописания современных мусульман», а потом уже решать другие задачи. Я исходила из того, что каждый с точки зрения логики своей дисциплины, принятых в ней методологических и содержательных подходов, собственных наработок видит свою «часть слона», и как раз их разнообразие позволяет в наибольшей мере прибли-

зиться к представлению о «слоне в целом», то есть посмотреть на проблему комплексно. Именно так строился данный выпуск.

2. Одним из индикаторов неудачи междисциплинарного диалога для Владимира Олеговича является то, что не удалось «разобраться с языком научного описания». По его мнению, «на практике у Стародубровской и ее единомышленников получилось лишь заимствовать из политологии набор терминов для обозначения негативных явлений в современном исламе… Термины, которые использует часть авторов и участники круглого стола, не отражают специфики ислама, не говоря про различия, имеющиеся между его локальными формами в разные эпохи и в разных регионах мира. Они неверно определяют предмет исследования, ведут к упрощенным бинарным схемам, к тому же политизированы, в большинстве своем принадлежат к колониальным фобиям и плохо вписываются в современный аналитический язык гуманитарных наук». В качестве примеров он приводит такие термины, как «исламизм (политический ислам)», «джихадизм», «салафизм», «исламский фундаментализм», «неофундаментализм», «традиционный ислам».

На самом деле было бы странно, если бы проблема терминов, не решенная в науке десятилетиями, вдруг волшебным образом разрешилась бы в этом выпуске журнала. Что касается конкретных претензий к используемой терминологии, то для меня вообще не очень понятно, что такое «правильные» или «неправильные» термины. Термины — это абстракции, которые мы используем для проведения научного анализа. И, в зависимости от специфики анализа, от его предмета (а не наоборот), одни и те же термины могут быть удачными или неудачными, «правильными» или «неправильными». Если наша цель — показать многообразие исламских взглядов, детально описать их особенности у различных групп мусульман — да, можно согласиться с тем, что предложенных терминов явно недостаточно. По крайней мере, они требуют дальнейшей серьезной детализации. Если же мы говорим, например, о внутриисламских конфликтах и нам важно сосредоточиться на его сторонах, требования к терминологии могут быть совершенно иными.

В то же время важное общее требование к терминам, особенно в условиях междисциплинарного диалога — их понятность для всех участников. И, хотя применительно к обсуждаемым категориям тоже не все до конца ясно, построить некоторое общее взаимопонимание на их основе можно. Когда говорят «салафит»,

в принципе понятно, что его взгляды основываются на Коране, Сунне и жизненном пути праведных предков. «Фундаментализм» — это возвращение к истокам и борьба с нововведениями. Владимир Олегович не излагает того подхода к терминологии, который, по его мнению, является правильным, но в тексте предпочитает пользоваться терминами «религиозные (мусульманские) диссиденты» и «радикалы». Например, утверждает, что «оценки исследователей говорят о том, что они составляют ничтожное меньшинство верующих». К кому относятся эти оценки? К тем, кто считает неприемлемыми суфийские религиозные практики? Кто хочет построить халифат? Кто берется за оружие? Выбранные термины, не имея общепризнанного содержания, оставляют меня в недоумении относительно того, что имеется в виду.

Мне также видится здесь противоречие с призывом отталкиваться от языка самоописания мусульман. Термин «религиозные диссиденты» — в чистом виде конструкт, созданный научным сообществом. В то же время салафы, салафиты, у более интеллектуальной части фундаменталисты — это как раз язык самоописания, а вовсе не «термины для обозначения негативных явлений в исламе». Впрочем, как и суфии или даже суфисты — в последнее время этот термин теряет свой пренебрежительный оттенок, который он первоначально имел. А то, что те или иные термины используются как жупелы — так это может произойти и с любым новым обозначением. Думаю, все помнят, как научное сообщество практически единодушно прекратило использовать термин «ваххабизм» по причине порождаемых им негативных ассоциаций, перейдя на термин «салафизм». И фактически сразу он стал столь же идеологизированным. Для решения этой проблемы скорее нужно объяснять, что в реальности происходит в исламских сообществах, чем бороться с терминами.

3. Все остальные замечания, собственно, касаются в первую очередь моего текста. И начать здесь следует с проблемы метанарративов. По мнению господина Бобровникова, попытки научного анализа на их основе несут угрозу столь тяжело завоеванной интеллектуальной свободе. Хотелось бы обратить внимание, что отсутствие метанарративов также не приводит к преодолению идеологизации науки и ограничений на интеллектуальную свободу. Обвинения в колониальном дискурсе и колониальных фобиях, в том числе и в рассматриваемой рецензии, служат тому лучшим подтверждением.

В то же время избегание метанарративов как бы снимает с ученых ответственность за объяснение реальности (можно сказать, перефразируя Ленина — материя исчезла, остались одни дискурсы). Это не так страшно, если реальность не ставит глобальных вопросов и не требует ответов на глобальные вызовы. Но мы живем в другое время. Причем вызовы современности во многом связаны именно с исламским миром, с массовой исламской миграцией на Запад. В обществе, и российском, и западном, есть запрос на объяснение происходящего. И в отсутствие альтернативных объяснительных моделей оно пользуется тем, что есть под рукой. В данном случае это концепция столкновения цивилизаций. Многочисленные чисто научные ее опровержения в общественном сознании не работают, потому как этот подход вполне созвучен складывающимся в обществе представлениям и фобиям. Аналогичные объяснительные модели воспринимаются политическим классом, на их основе начинают приниматься политические решения... Мне сложно согласиться с тем, что в этих условиях научное сообщество не несет никакой ответственности и может ограничиться изучением языка и способов самоописания современных мусульман.

Впрочем, не мне одной. Признаки исчерпания научного потенциала дискурсивных исследований частных проблем, запрос на новые модели объяснения реальности отмечается рядом ученых, в частности одним из авторов нашего выпуска Василием Кузнецовым[1]. Он использует термин «неомодерн» для обозначения нового этапа, приходящего на смену постмодерну. И хотя исследования в данном направлении только начинаются, сама фиксация неудовлетворенности дискурсами, приходящая на смену усталости от метанарративов, весьма показательна.

Надо сказать, что использование метанарративов не чуждо и самому Владимиру Олеговичу. Что такое полиюридизм, которым так плодотворно занимался он сам и исследование которого он так позитивно воспринял в нашем выпуске, как не метанарратив?

4. В основе идеи исламской реформации, анализируемой в моей статье, лежит модернизационная парадигма. В рецензии она не рассматривается в целом, критике подвергаются отдель-

1. См., например: *Кузнецов В.А.* После постмодерна: Ближневосточное измерение одного тренда // Восток (Orient). 2017. № 3. С. 25–37.

ные ее элементы. Но, чтобы было понятно дальнейшее, необходимо сказать несколько слов о сути данного подхода.

Можно выделить теории модернизации в широком и узком смысле слова. В узком смысле эти теории связаны с послевоенными Соединенными Штатами, где большая междисциплинарная группа ученых попыталась выработать рецепт развития, пригодный для постколониальных стран. Именно тогда и возник сам термин «модернизация». На какое-то время в 50-60-х годах XX века эта идея действительно стала в западном мире практически универсальным метанарративом. Последствия были катастрофическими. Попытка навязать освободившимся от колониализма странам единую жестко индоктринированную модель развития закончилась крахом, вызвала усиление конфликтности и социальные потрясения. На теоретиков модернизации также в определенной мере была возложена ответственность за войну во Вьетнаме[2]. После этого слово «модернизация» в западной науке стало восприниматься практически как неприличное. Однако это тот случай, когда, по моему мнению, вместе с водой выплеснули и ребенка, и ванну, и дом, где мыли.

Дело в том, что история модернизационных теорий по сути начинается намного раньше и продолжается намного дольше, чем теория модернизации в узком смысле этого слова. Собственно, с подобных теорий начиналась социология — Ф. Теннис, Э. Дюркгейм, Чикагская социологическая школа фактически анализировали превращение традиционного общества в современное, которое определялось в первую очередь появлением больших городов, по своему социальному смыслу принципиально отличавшихся от городов Средневековья. Крах модернизационной теории привел к дискредитации и этих ранних воззрений. Между тем в тот период модернизация рассматривалась скорее как проблема, чем как рецепт, и это предопределило совершенно другую оптику анализа. Которая, как мне представляется, во многом остается актуальной и поныне.

В то же время крах модернизации как рецепта не остановил развитие модернизационных теорий, но существенно изменил свойственные им подходы. Сама модерность стала рассматриваться критически, как нелинейное движение через тупики и кризисы. Было признано многообразие путей модернизации, ко-

2. Более подробно о теории модернизации см.: Gilman, N. (2003) *Mandarins of the Future. Modernization theory in Cold War America*. The Johns Hopkins University Press.

гда различные общества и движения по-разному осмысливают современность и адаптируются к ней, причем ресурсы для этого могут находить и в традиционной культуре[3]. Подобные подходы, с моей точки зрения, обладают определенной эвристической ценностью для изучения обществ, находящихся в стадии интенсивной трансформации.

5. Собственно, основные претензии Владимир Олегович выдвигает не к использованию модернизационной парадигмы в целом, а к понятию «традиционное общество». По его мнению, «сегодня «традиционное общество» — фикция». Для подтверждения устарелости данного понятийного аппарата он приводит несколько ссылок. Давайте на примере одной из них рассмотрим, как и за что критикуется этот термин. Автор Dean S. Tipps, статья 1973 года “Modernization theory and the comparative study of societies: A critical perspective”.

Начнем с того, что в статье рассматривается только понимание традиционного общества в теории модернизации в узком смысле слова. Ни более ранние, ни более поздние теории практически не упоминаются. Также полностью игнорируется тематика урбанизации — центральная для ранних социологических модернизационных теорий. Критика контраста традиционное — современное общество осуществляется на трех уровнях.

1. Идеологический уровень. Отождествление модернизации с вестернизацией, «культурный империализм», вытекающее из подобной теории, по мнению автора, оправдание асимметричных отношений западных стран с бывшими колониями — все это рассматривается как идеологически неприемлемый подход.
2. Эмпирический уровень. Здесь подчеркивается неадекватность определения традиционного общества как статичной и универсальной модели, основанной на антитезе модерну. Критикуется представление о неизбежности системного характера модернизации и о том, что традиция и модерн являются взаимоисключающими понятиями. При этом автор не отказывается от самого термина «традиционное обще-

3. См., например: Gaonkar, D.P. (2001) “On Alternative Modernities”, in D.P. Gaonkar (ed.) *Alternative Modernities*. Duke University Press; Eisenstadt, S.N. (2003) “Multiple Modernities”, in *Comparative Civilizations and Multiple Modernities. Part II*. Brill Leiden Boston; Wagner, P.A. (2003) *Sociology of Modernity: Liberty and Discipline*. Routledge.

ство», утверждая, например, недопустимость игнорирования разнообразия традиционных обществ[4].

3. Методологическая критика указывает на абстрактность и оторванность модернизационной теории от реалий, на подмену фактов концепциями, на разные трактовки категории «общество», когда речь идет о традиционном и о современном обществе.

Я не собираюсь спорить с этими, во многом верными соображениями. У меня вопросы совсем другого порядка. Как применить эту критику к ранним теориям модернизации, например, к знаменитой работе Ф. Тенниса «Общность и общество», где он исследует европейское общество (сложно обвинить в колониализме), формулирует вполне конкретные признаки традиционности (ничего общего с выведением характеристик из противопоставления модерности) и если и отличается некоторой идеологичностью, то скорее в пользу традиций? И что делать мне как полевому исследователю, если во множестве северокавказских сел (сейчас их изучено более 50) мне почти одними и теми же словами описывают некую существовавшую на памяти ныне живущих (иногда младшего, иногда среднего, иногда старшего поколения) модель коллективного контроля старших в селе над младшими (учитель поругает, дома еще добавят; если любой старший в селе пожалуется родителям — накажут), организованных родителями браков (я пришел / пришла домой, мать сказала — ты женишься / выходишь замуж), использования страха и стыда как «внешних» регуляторов поведения? Проигнорировать, потому что традиционное общество — фикция?

6. В то же время Владимир Олегович не отрицает, что мусульмане Северного Кавказа столкнулись с модернизацией (тогда что было ее исходным пунктом?). Однако он считает, что она пошла много раньше. «Разложение домодерного общества началось с проведения в третьей четверти XIX в. крестьянской и иных реформ. … Урбанизация региона во основном произошла во второй половине XX в.».

Никто не отрицает, что модернизация Северного Кавказа шла волнами. Однако традиционные структуры здесь продемонстрировали поразительную живучесть. Во многих местах они «переварили» и реформы Шамиля, и советскую систему. Применительно

4. См.: Tipps, D. (1973) “Modernization Theory and the Comparative Study of Societies: A critical perspective”, in *Comparative Studies of Society and History* 15(2): 213.

в первую очередь к Северо-Восточному Кавказу об этом писали многие известные специалисты. Так, Энвер Кисриев отмечал, что «коллективизация и раскулачивание, как это ни покажется парадоксальным, оказались шагом к укреплению традиционной джамаатской социальной структуры»[5]. Собственно, об этом говорил и сам господин Бобровников применительно к селам Цумадинского района Дагестана. «Важно отметить, что советские колхозные и прочие преобразования так и не смогли сломать традиционную систему крестьянского землевладения и общину-*джамаат* Хуштады»[6] — пишет он, и затем демонстрирует, что еще в большей мере это характерно для соседнего села — Кванада. Должна признаться, Владимир Олегович — я всерьез заинтересовалась проблемами традиционного общества на Северном Кавказе именно после того, как прочитала эту вашу статью. Заметим, что неоднозначное влияние советской системы вполне объяснимо исходя из концепции консервативной модернизации, демонстрирующей ограниченную способность этой системы обеспечивать трансформацию социальных отношений в целом, не только на Северном Кавказе.

Здесь, правда, надо сделать несколько замечаний. Во-первых, влияние советской системы было разным на различных территориях — где-то традиционные отношения были действительно размыты еще в 1960-х, где-то просуществовали до перестроечных времен, где-то в своей основе сохранились и поныне. Во-вторых, размывание традиционного общества происходило неравномерно — если тухумные / тейповые структуры как управляющие системы мало где сохранились, то поколенческие и гендерные иерархии оказались гораздо более устойчивыми. В-третьих, секуляризация далеко не всегда была эквивалентна модернизации, нередко она означала сохранение доминирования коллективного над индивидуальным и усиление роли адатов.

Что касается урбанизации, попытаемся дополнить качественные оценки некоторыми количественными данными. Попробуем оттолкнуться от широко используемого демографами индикатора урбанизации на Северном Кавказе — изменения этнического состава населения крупных городов (вспомним — нас интересуют именно крупные города), которое зависит от двух основных

5. *Кисриев Э.К.* Ислам и власть в Дагестане. М.: ОГИ, 2004. С. 39.

6. *Бобровников В.О.* Эволюция социальных и поземельных традиций Хуштадинского джамаата в XIX–XX веках // Дагестанское село Хуштада. М.: Институт востоковедения РАН, 1995.

параметров — сравнительных показателей рождаемости и иноэтничной миграции. Если сопоставить две региональные столицы — Нальчик (КБР) и Махачкалу (Дагестан) на основе данных всесоюзных и всероссийских переписей населения, видно, что в обоих городах этнические сдвиги оказались чрезвычайно масштабными. В Нальчике доля кабардинцев и балкарцев с 1959 по 2010 год выросла с 15,6% до 69,6%, доля русских снизилась с 67,1% до 22,5%. Ускоренный рост доли кабардинцев и балкарцев приходится на 1980-е–2000-е годы. Что касается Махачкалы, то с 1959 по 2010 г. доля автохтонных этносов в ней выросла с 44,6% до 96,3%, доля русских уменьшилась с 51,6% до 3,6%[7]. Наиболее быстрый рост автохтонных этносов характерен для двух периодов — действительно для 1960-х годов и для постсоветского времени, среднегодовой прирост данного показателя в эти периоды примерно одинаков.

Однако на этой основе было бы неправильно делать вывод, что темпы миграции также совпадали. В постсоветский период в обоих городах они были выше по следующим причинам:

- снижалась рождаемость автохтонных этносов в городах, соответственно, фактор миграции играл относительно более значимую роль;
- в этот период достаточно массово из кавказских городов выезжали не только русские, но и образованные представители других этносов, на место которых приходили мигранты, что приводило к преуменьшению оценок миграции, полученных на основе сдвигов этнической структуры населения;
- с ростом размера городов каждый процент сдвига этнической структуры означает больший масштаб миграции;
- специалисты признают, что несовершенство самих переписей способствовало недооценке масштабов миграции.

Еще один искажающий момент — изменение административных границ городов, что было характерно и для Нальчика, и для Махачкалы и влияло на результаты переписи 2010 года. Однако нужно понимать, что этот процесс во многом является отраже-

7. Подобное драматичное изменение доли русских среди махачкалинцев неправильно было бы объяснять только выездом. По имеющимся оценкам, с 2000-х годов город начинает бурно расти, и этот рост в первую очередь происходит за счет миграции (см.: *Стародубровская И.В., Зубаревич Н.В., Соколов Д.В., Интигринова Т.П., Миронова Н.И., Магомедов Х.Г.* Северный Кавказ — модернизационный вызов. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2011. С. 257).

нием реального расползания городской территории, которая частично заселяется мигрантами, а частично порождает своеобразный феномен «миграции наоборот», когда не человек переезжает в город, а город «переезжает» к человеку.

Таким образом, можно согласиться с тем, что миграции в город начались раньше 1990-х, однако представленные данные позволяют утверждать, что в постсоветский период они имел свою явно выраженную специфику. Результаты интервью подтверждают этот вывод — если в советское время «город переваривал село», то в 90-е пошел обратный процесс — село стало «переваривать» город, размывать городскую культуру и нормы поведения.

7. Владимир Олегович предполагает, что те черты «модерности», которые проявляются в интервью с мусульманами, могут быть не исламским, а советским наследием. «Добросовестный труд и здоровый образ жизни воспевали еще советские идеологи, в годы перестройки их не могли не слышать будущие салафиты». В качестве подтверждения этому он ссылается на ряд статей, опубликованных в обсуждаемом выпуске. Я не берусь фантазировать о том, что слышали и чего не слышали будущие салафиты в годы перестройки, особенно с учетом того, что многие из них вышли из полукриминальной среды. Могу только отметить, что, если исходить из языка самоописания, все они ссылались в этом отношении исключительно на исламские нормы.

Говоря об информации, содержащейся в статьях номера, хотелось бы обратить внимание на то, что Данис Гараев, например, демонстрирует: если старшее поколение джихадистов пользовалось языком российских интеллектуалов постсоветской формации, то ситуация у их более молодых последователей гораздо более неоднозначная и «может быть некоторым признаком постепенного перехода постсоветского русского джихадистского языка на более глобализированные его варианты — варианты, лишенные тех советских корней и постсоветской стилистики, формы и содержания...»[8].

8. По поводу использования арабизмов в цитатах. Надо сказать, что в разговоре со мной информанты достаточно редко использовали арабизмы. Думаю, причин тут несколько. Во-первых, меня воспринимали скорее как социолога, чем как исламове-

8. *Гараев Д.* Идеология русскоязычного джихадизма до ИГИЛ: рецепция советского как рождение постсоветского радикализма // Государство, религия, церковь. 2017. № 35(3). С. 197.

да, и, судя по всему, это влияло на стиль интервью. Во-вторых, по моим наблюдениям, склонность к неумеренному использованию арабизмов имеют две категории мусульман — неофиты и представители традиционного мусульманского духовенства. Так получилось, что у меня общение с обеими категориями было достаточно ограниченным. В-третьих, даже эти категории начинают изъясняться обычным разговорным языком, если они говорят не о «высоком», а рассказывают про свою жизнь, когда речь идет об их проблемах и проблемах их сообществ. Многие интервью были именно такими. В общем, у меня не было задачи «изничтожить» арабизмы, просто информанты в разговорах со мной употребляли их очень мало.

9. Мне представляется, что Владимир Олегович не очень аккуратно обращается с количественными оценками. Он, собственно, приводит их две. Одну я уже упоминала — что религиозные диссиденты составляют ничтожное меньшинство верующих. Вторая — что большинство «традиционалистов» не поддерживают муфтияты. Обе позиции достаточно принципиальны, требуют серьезного обоснования и вряд ли могут сочетаться с заявлением, что «их никто не считал толком».

10. Наконец, последнее, о чем хотелось бы сказать — это об этике ведения дискуссии. Возможно, на опубликованном в журнале круглом столе не был выработан общий методологический подход или единая терминология, но одно он продемонстрировал совершенно точно — уважение позиции оппонента, корректный стиль ведения дискуссии является необходимой предпосылкой плодотворности междисциплинарного диалога. На самом деле — любого диалога. Но междисциплинарного в особенности, поскольку подходы, выработанные в рамках другой научной дисциплины, могут казаться странными, чуждыми и даже неприемлемыми. Тем важнее признание в каждом участнике разговора члена научного сообщества, имеющего право на собственные взгляды. К сожалению, в некоторых местах рассматриваемой рецензии раздражение явно берет верх над уважением к оппоненту. Выражения «редактор номера невнимательно читала материалы его авторов», «у своих любимых „фундаменталистов“» ничего содержательного к разговору не добавляют. Я рассчитываю, что Владимир Олегович присоединится к дискуссии, которую мы начали, но, надеюсь, далеко не закончили обсуждаемым выпуском, и мы сможем более детально проговорить все возникающие расхождения и непонимания. Заинтересованно и уважительно. И в споре будет рождаться истина.

Библиография / References

Бобровников В.О. Эволюция социальных и поземельных традиций Хуштадинского джамаата в XIX–XX веках // Дагестанское село Хуштада. М.: Институт востоковедения РАН, 1995.

Гараев Д. Идеология русскоязычного джихадизма до ИГИЛ: рецепция советского как рождение постсоветского радикализма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 35(3). С. 170–201.

Кисриев Э.К. Ислам и власть в Дагестане. М.: ОГИ, 2004.

Кузнецов В.А. После постмодерна: Ближневосточное измерение одного тренда // Восток (Orient). 2017. № 3. С. 25–37.

Стародубровская И.В., Зубаревич Н.В., Соколов Д.В., Интигринова Т.П., Миронова Н.И., Магомедов Х.Г. Северный Кавказ — модернизационный вызов. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2011.

Bobrovnikov, V.O. (1995) “Evolutsiia sotsial’nikh i pozemel’nikh traditsii Khushtadinskogo dzhamaata v XIX–XX vekakh” [“Evolution of social and land tradition of the Khushtada jamaat in the 19th to 20th centuries”], in *Dagestanskoye selo* Khushtada. Moscow: Institute of Oriental Studies RAS.

Eisenstadt, S.N. (2003) “Multiple Modernities”, in *Comparative Civilizations and Multiple Modernities: Part II*. Leiden: Brill.

Gaonkar, D.P. (2001) “On Alternative Modernities”, in *Alternative Modernities*, ed. D.P. Gaonkar. Durham, NC: Duke University Press.

Garaev, D. (2017) “Ideologiia russkoiazychnogo dzhikhadizma do IGIL: retseptsiia sovetskogo kak rozhdeniie postsovetskogo radikalizma” [“The ideology of Russian-language jihadism before ISIS: The reception of Soviet as the origin of post-Soviet radicalism”], in *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 35(3): 170–201.

Gilman, N. (2003) *Mandarins of the Future: Modernization Theory in Cold War America*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.

Kisriev, E.K. (2004) *Islam i vlast’ v Dagestane* [Islam and power in Dagestan]. Moscow: OGI.

Kuznetsov, V.A. (2017) “Posle postmoderna: Blizhnevostochnoe izmerenie odnogo trenda” [“After postmodernism: The Near Eastern dimension of a trend”], *Vostok* (*Orient*) 3: 25–37.

Starodubrovskaya, I.V., Zubarevich, N.V., Sokolov, D.V., Intigrinova, T.P., Mironova, N.I., Magomedov, Kh.G. (2011) *Severnyi Kavkaz — modernizatsionnyi vyzov* [*The North Caucasus — A modernization challenge*]. Moscow: Izdatelskii dom “Delo”, RANEPA.

Tipps, D. (1973) “Modernization Theory and the Comparative Study of Societies: A Critical Perspective”, *Comparative Studies of Society and History* 15(2): 199–226.

Wagner, P.A. (2003) *Sociology of Modernity: Liberty and Discipline*. New York: Routledge.