Владимир Бобровников

Парадоксы изучения современного ислама в России

DOI: http://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-1-310-322

Vladimir Bobrovnikov

Paradoxes in the Study of Contemporary Islam in Russia

Vladimir Bobrovnikov — National Research University Higher School of Economics in St. Petersburg; Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences. vbobrovnikov@hse.ru, vladimir_bobrovn@mail.ru

This paper is the critical comment of a Russian Islamicist on the recent issue of the journal State, Religion and Church in Russia and Worldwide *devoted to the interdisciplinary study of contemporary Islam in Russia and abroad. Based on his rich experience of archival and fieldwork among the Muslims in Russia's North Caucasus, the author discusses the strengths and weaknesses of contemporary scholarship on Islamic reformation. He focuses on current academic narratives and languages of analytical description, which he argues exaggerate the topics of resistance, modernization and the reformation of Muslim societies. These themes do not exhaust the diversity of problems related to Islam in the modern context. Moreover, they were approached using misleading conceptions dating back to the colonial and Cold War periods. The author argues that the narrative of Islamic reformation proposed by Irina Starodubrovskaya is inappropriate to the study of contemporary Muslim societies. It failed to establish interdisciplinary dialogue and was rejected by most experts.*

This work was supported by the Netherlands Institute for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences (NIAS).

Бобровников В. Парадоксы изучения современного ислама в России // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 1. С. 310–322.

Bobrovnikov, Vladimir (2018) "Paradoxes in the Study of Contemporary Islam in Russia", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 36(1): 310–322.

Instead, he suggests seeking alternative and less essentialist explanatory models that pay more attention to Muslims as active actors in the globalized modern world, as well as their religious discourses, practices, and social networks.

Keywords: post-colonial studies, Islamic studies, Muslims, interdisciplinary approach, narratives, languages of research description, modernity, modernization.

Один из последних номеров журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом» (2017. № 3) посвящен изучению мусульманских обществ в современном мире, преимущественно на российском Кавказе. Его подборка как нельзя лучше отвечает установке издания на налаживание диалога между представителями разных гуманитарных и социальных наук. Среди авторов выпуска — политологи, социологи, социальные антропологи, историки-востоковеды, философ и даже журналист. Приглашенный редактор номера — экономист и политолог Ирина Стародубровская, больше известная работами по постсоветской экономике и обществу на Северном Кавказе, выступает здесь в новом амплуа теоретика и организатора современного исламоведения. Она проделала огромную работу: собрала портфель, обсудила проблематику номера на круглом столе с участием лучших российских специалистов по современному Северному Кавказу и Ближнему Востоку, записала интервью с мусульманскими интеллектуалами (Тауфиком Ибрагимом и сыном Гейдара Джемаля Орханом). Ирина имела смелость поставить перед авторами выпуска амбициозную задачу поиска общего аналитического языка и концептуальной рамки для эпохи перемен, которую переживают мусульмане России и их зарубежные единоверцы, более того, сама предложила новый метанарратив ее толкования.

Более четверти века занимаясь мусульманами Северного Кавказа на стыке востоковедения, российской истории и этнографии права, я хорошо понимаю, как сложно было подготовить такой выпуск. Не говоря о том, что представители смежных гуманитарных и социальных дисциплин не всегда понимают, а порой и переносят друг друга, нелегко найти площадку для обсуждения столь необычного и глобального проекта. Редактор выпуска справедливо отметила характерную для наших гуманитариев боязнь универсальных метанарративов. Но и их можно понять. Я застал позднюю совет-

скую эпоху с ее марксистским каноном, когда шагу нельзя было ступить без ссылок на Маркса и Ленина в их ортодоксальной советской версии. Попытки ревизии советского исторического метанарратива в медиевистике и востоковедении ни к чему путному не привели, но попортили ученым много крови[1]. Постсоветская эпоха была тяжелой для жизни и творчества, но она дала гуманитариям невиданную в СССР интеллектуальную свободу, которой надо дорожить. Не хотелось бы, чтобы Макс Вебер[2], перед работами которого по социологии религии я преклоняюсь не меньше Ирины Стародубровской, послужил основой для нового метанарратива и объектом научной канонизации. (Отмечу в скобках, что нарратив Вебера к тому же весьма устарел[3].) Конечно, единомыслия в современной России уже не установить. Вместе с тем, как показывают материалы номера, мы часто остаемся заложниками старых метанарративов времен колониализма и «холодной войны».

Не стоит и драматизировать ситуацию. Вопреки утверждению редактора выпуска[4], ориентализм давно не в моде. Еще 40 лет назад критика в постколониальных исследованиях лишила его значения научного мейнстрима, хотя некоторые его постулаты еще популярны среди отдельных политологов, например, у известно-

1. Пытаясь вырваться из тисков канонизированной при Сталине «пятичленки», в конце 1950-х–1970-х годах советские востоковеды и этнографы развернули дискуссию об «азиатском способе производства» по Марксу. Тогда же московский медиевист А.Я. Гуревич предложил пересмотреть некоторые положения советской модели феодализма. С ужесточением научной цензуры в «застойное время» дискуссии были свернуты, а Гуревича даже уволили с работы. При этом попытки ревизии марксистского метанарратива не помогли советским гуманитариям выйти за пределы анахроничного позитивистского языка марксизма, а на Западе в период «холодной войны» метанарратив азиатского способа производства был использован в ориенталистских построениях советологов. См.: Wittfogel, K.A. (1957) *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*. New Haven, London: Yale University Press; Общее и особенное в историческом развитии стран Востока. Материалы дискуссии об общественных формациях на Востоке (азиатский способ производства) / Под ред. Г.Ф. Кима. М.: Наука, 1966; *Гуревич А.Я.* Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. Учебное пособие. М.: Высшая школа, 1970; *Никифоров В.Н.* Восток и всемирная история. М.: Наука, 1977.
2. Речь идет про классический труд Вебера, положенный в основу концепции Стародубровской. См. его последнее русское издание: *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма. М.: Директ-медиа, 2011.
3. См. современную критику модели Вебера в обзоре Рагозиной: *Рагозина С.* «Исламская реформация»: позитивный проект или искусственный концепт // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 3. С. 72–73.
4. *Стародубровская И., Агаджанян А.* От редакции // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 3. С. 7.

го оппонента Э. Саида Б. Льюиса[5]. Западное востоковедение еще в конце XX в. освободилось от ориенталистского метанарратива, но профессиональных исламоведов, адекватно представляющих современные реалии ислама, — единицы. Голос их часто не слышен, а порой не понятен более широкой, в том числе академической публике. Нестабильность в мусульманских регионах бывшего колониального и советского Востока, рост массовых миграций из них подогревают исламофобию. Эти тенденции верно отмечены в номере. Стародубровская справедливо критикует еще распространенный взгляд на ислам как чуждое для России «иностранное исповедание», понять приверженцев которого можно обратившись к неизменным образцам «классического ислама» на арабском Ближнем Востоке. Довольно убедительно она развенчивает страхи перед мусульманскими диссидентами (известными под кличками ваххабитов, салафитов и проч.), которые призывают единоверцев вернуться к чистоте первоначального ислама. По ее мнению, их обращенный в прошлое религиозный идеал не грозит ввергнуть Россию в средневековье.

Собранные в номере материалы показывают, что проблемы, связанные с исламом, имеют сегодня в мире скорее социальные и политические, чем религиозные мотивы. Так, французский политолог Оливье Руа доказывает, что мусульманская идентичность иммигрантов Западной Европы основывается уже на светских ценностях принимающего западного общества. Данис Гараев обнаруживает, что еще лет 10 тому назад базовое понятие исламского политического дискурса — джихад — на постсоветском Северном Кавказе определялось русскоязычным советским, а не общеисламским культурным контекстом.

Нельзя не согласиться с утверждением Ирины Стародубровской о том, что ислам как модерное социальное явление в России недостаточно изучен[6]. От себя добавлю, что с интеллектуальной историей ислама в мусульманских регионах страны дело обстоит лучше, но и здесь есть серьезные пробелы, касающиеся толкования и применения исламского права (*ал-фикх*), межрегиональных суфийских и образовательных сетей, связей мусульманской историографии и академической ориенталистики. Для изучения ислама

5. Lewis, B. (2002) *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*. Oxford: Oxford University Press.

6. *Стародубровская И.* Исламская реформация: эвристическая ценность подхода // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 3. С. 18, 31.

мало выбрать общий ракурс и определить тематический репертуар исследований, надо еще и разобраться с языком научного описания. Эти задачи в журнале поставлены, но ответ на них в большинстве случаев пока не найден. Даже заявленное название выпуска не точно отражает его содержание. Речь в журнале идет не об исламе, а о мусульманах, и не во всем мире, а только в Дагестане, отчасти в Поволжье и на Ближнем Востоке, часто даже не о них, а о модерности регионов. Современные исламские реалии в России разбираются всего в 3 статьях из 9: у Шамиля Шихалиева и Альфрида Бустанова с Дарьей Дородных о модернистах-джадидах и в работе Гараева о джихаде. В действительности исламский тематический репертуар сегодня много шире. В него входят споры вокруг основ исламской догматики (*‘акида*) и этики (*адаб*), обрядовые и правовые практики шариата, отклики правоведов и простых мусульман на вызовы модерности и многое другое.

Но стоит ли уделять так много внимания понятным лишь узкому кругу «посвященных» арабским понятиям из исламского дискурса российских и зарубежных мусульман? Конечно, как востоковеда, меня привлекают перспективы эмического анализа исламской социальной проблематики изнутри мусульманского общества, в последнее время приобретающего все больше популярности даже среди историков[7]. Но я не преувеличиваю его возможностей. Я согласен и с замечанием Дмитрия Узланера о том, что исследователям ислама давно перейти от языка самоописания мусульманских обществ к языку их научного анализа[8]. Однако для этого нужно сначала описать и проанализировать язык и способы самоописания современных мусульман. Между тем, за исключением упомянутых выше работ о джадидах и джихаде в остальных статьях и материалах выпуска язык самоописания мусульман не затронут. Более того, даже в статьях, вроде бы основанных на опросах, голоса живых мусульман пропадают. Так, выдержки из интервью в статье Ирины Стародубровской совершенно лишены конкретики: ни одного исходного исламского понятия (а их, я по опыту знаю, мусульмане Дагестана очень любят, уснащая речь массой арабизмов), ни одного имени, ни одной ссылки на конкретные сочинения кроме Корана и хадисов, при этом без единой цитаты и даже назва-

7. См.: *Sartori, P.* (2016) *Visions of Justice. Shari'a and Cultural Change in Russian Central Asia*. Leiden; Boston: Brill.

8. Круглый стол: «Что происходит в современном исламском мире: попытка концептуализации» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 3. С. 285–286, 298–299.

ния суры или айата, ни в арабском оригинале, ни в русском переводе[9]. Не хватает описания современных исламских реалий и в статье Стародубровской и Варшавера.

Что много хуже, поиск общего языка для междисциплинарного анализа и диалога только декларирован[10], но на практике у Стародубровской и ее единомышленников получилось лишь заимствовать из политологии набор терминов для обозначения негативных явлений в современном исламе. Их словарь исключительно беден и выражает общие понятия вне времени и пространства: «исламизм (политический ислам)», «джихадизм», «салафизм», «исламский фундаментализм», «неофундаментализм», «традиционный ислам»... Все термины, кроме традиционализма, изначально носили пейоративный характер, типологически близкий к кличкам «суфист» и «ваххабист» в Дагестане. Характерно, что понятие «фундаментализм» было введено для маргинальных протестантских общин в США начала XX в., известных отрицанием либеральных ценностей и склонностью к радикальным методам борьбы с идейными противниками, и лишь во второй половине XX в. было отнесено к современным радикальным течениям в других церквях и конфессиях. Оно столь же мало отражает исламские религиозные и социальные реалии, как и полюбившееся редактору выпуска понятие «исламской реформации», придуманное по аналогии с протестантской Реформацией в Западной Европе XVI в. В интерпретации Стародубровской часть терминов (салафизм, фундаментализм) поменяли оценку с отрицательной на положительную и из врагов модернизации превратились в ее носителей.

Выбор понятийного аппарата оказался неудачен. Термины, которые использует часть авторов и участники круглого стола, не отражают специфики ислама, не говоря про различия, имеющиеся

9. *Стародубровская И.* Исламская реформация: эвристическая ценность подхода. С. 35–44, 46. Только в отрывке из интервью об учебниках по арабскому языку для одной начальной мусульманской школы в Махачкале упомянуты лингафонный Оксфордский курс для детей и серия из 8 книжек для учителя под названием «Арабский в твоих руках» (*Ал-Фаузан ʻА., Ат-Тахир Хусайн М., Мухаммад Фазил М.ʻА.* Ал-ʻАрабийа байна йадайк. 2е изд. Кн. 1–4. Эр-Рияд: Ал-ʻАрабийа ли-л-джами‘, 2014.). Однако автор нигде не объяснила, что речь идет о начальном курсе разговорного литературного арабского языка для иностранцев, составленном по современной западной методике и не несущем религиозного содержания. Библиографического описания книги не приведено, даже ошибки в ее названии и переводе, допущенные информатором, не отмечены. К сожалению, цитируемым в статьях Стародубровской и Евгения Варшавера источникам в целом не хватает грамотного комментария и анализа с учетом местного контекста.

10. *Стародубровская И., Агаджанян А.* От редакции. С. 7.

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. Обо всем этом уже не раз писалось в литературе. Подробный разбор критики метанарратива модернизации мусульманского мира читатель найдет в удачном обзоре, который написала для этого номера Софья Рагозина[11]. Междисциплинарного диалога достигнуть не удалось. Язык и концепция Стародубровской не нашли поддержки у большинства авторов выпуска. Характерно, что ни один из историков принципиально не пользуется понятиями (политический ислам, салафизм, фундаментализм, традиционализм), о которых горячо спорили на круглом столе политологи и социологи. Концепцию исламской реформации как источника модернизации не приняли ни социальные антропологи (Ахмет Ярлыкапов, Эмиль Паин), ни политологи (Рагозина). Кузнецов отметил неопределенность термина «фундаментализм», к которому можно отнести как религиозных диссидентов (салафитов), так и сторонников «традиционного ислама»[12].

Последнее понятие — «традиционный ислам» — представляет собой некритично принятый нарратив, не менее оторванный от реальной жизни мусульманских обществ, чем фундаментализм, политический ислам или исламская реформация. На самом деле сегодня «традиционное общество» — фикция. С одной стороны, в науке деление обществ на традиционные и современные давно отвергнуто[13]. С другой, мусульмане Северного Кавказа не только что столкнулись с модернизацией, как считает Стародубровская, но уже давно переживают ее. Разложение домодерного общества началось с проведения в третьей четверти XIX в. крестьянской и иных реформ. Сконструированная российскими законодателями пореформенная сельская община послужила основой коллективизации. Урба-

11. *Рагозина С.* «Исламская реформация»: позитивный проект или искусственный концепт. С. 51–76.

12. Там же. С. 73–74; Круглый стол: «Что происходит в современном исламском мире: попытка концептуализации». С. 285, 287, 270.

13. См., например: Tipps D. (1973) “Modernization Theory and the Comparative Study of Societies: A Critical Perspective”, *Comparative Studies of Society and History* 15(2): 199–226; Latour, B. (2006) *Nous n’avons jamais été modernes. Essai d’anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte; *Абашин С.* Советский кишлак: Между колониализмом и модернизацией. М.: Новое литературное обозрение, 2015. С. 10–27.

низация региона в основном произошла во второй половине XX в. Не в 1990-е, а с 1950-х годов началось массовое переселение горцев Дагестана на равнину, а с 1960-х — их массовые миграции в города и другие республики СССР, прежде всего в южную и центральную Россию. Сходные переселения произошли на Северо-Западном Кавказе почти на сто лет раньше, еще в последней трети XIX в. В ходе советской модернизации уничтожить религию не удалось, но она изменилась, а общество секуляризировалось[14]. Сегодня как мусульмане-«традиционалисты», так и их противники давно утратили домодерную исламскую традицию. Лагерь традиционалистов не един.

Редактор номера невнимательно читала материалы его авторов, в частности удачные работы Руа, Бустанова и Дородных, Гараева. Они показывают, что нарративы об исламе и даже в исламе не всегда имеют исламские основания и могут быть гибридными. Модернизационные и антимодернизационные ценности, которые Стародубровская находит у своих любимых «фундаменталистов» (салафитов)[15], — не исламского, а советского происхождения. Добросовестный труд и здоровый образ жизни воспевали еще советские идеологи, в годы перестройки их не могли не слышать будущие салафиты. Советская власть развернула широкую кампанию по эмансипации женщины Востока, в том числе и на Кавказе, и переложила на ее плечи часть прежних мужских работ. В СССР всегда был культ знания. В антирелигиозной пропаганде одним из веских аргументов было абсурдное утверждение о несоответствии веры в Бога данным точных и естественных наук. Советский атеизм даже прозвали «научным», а чиновники советских муфтиятов салафитствовали, обличая верующих в приверженности неисламским традициям (культ святых), невежестве, нарушении элементарных норм гигиены[16]. «Темную сторону» мо-

14. Подробнее об этом см.: Bobrovnikov, V. (2014) “Withering Heights. The Re-Islamization of a Kolkhoz Village in Dagestan: a Micro-History”, in S.A. Dudoignon, C. Noack (eds.) *Allah’s Kolkhozes. Migration, De-Stalinisation, Privatisation, and the New Muslim Congregations in the Soviet Realm (1950s–2000s)*, pp. 367–397. Berlin: Klaus Schwarz Verlag; Shikhaliev, Sh. (2014) “Downward mobility and spiritual life: The Development of Sufism in the context of migrations in Dagestan, 1940s–2000s”, ibid., pp. 398–420.

15. *Стародубровская И.* Исламская реформация: эвристическая ценность подхода. С. 38–40, 43–44.

16. См.: Bobrovnikov, V. (2011) “The Contribution of Oriental Scholarship to the Soviet Anti-Islamic Discourse: From the Militant Godless to the Knowledge Society”, in M. Kemper, S. Conermann (eds.) *The Heritage of Soviet Oriental Studies*, pp. 66–85. London; New York: Routledge.

дерна[17] — террор и репрессии, порабощение личности властью, религиозную нетерпимость, надругательство над святынями, уничтожение памятников культуры — первым продемонстрировало не ИГИЛ, а СССР и другие тоталитарные государства XX в.

Предложенная в номере проблематика отношений модерности и религиозных протестных движений не исчерпывает проблематики современных мусульманских сообществ. Ислам всегда был и остается намного более сложным социальным явлением, чем его нередко представляют. Нельзя сводить его историю к вооруженному сопротивлению мусульман продвижению царской и советской России на Восток и борьбе джадидов за социальный и национальный прогресс на восточных окраинах страны. Два этих эссенциализированных метанарратива преобладали в историографии мусульман страны до конца советской эпохи. Во многом узость тематического репертуара исследований определялась политизированностью науки и недоступностью первоисточников во времена «холодной войны». В СССР изучение религии находилось под негласным запретом, если только оно не было подчинено задачам борьбы с ней атеистического государства. Западные советологи были не менее ангажированы политически. Перенося за недоступностью первоисточников нарративы колониальных историков ислама в современность, они видели в страхах перед исламской угрозой реальность, которая должна подорвать советскую систему. Распад СССР привел к открытию для историков государственных и частных архивов, а для социальных антропологов и социологов — «поля». За прошедшие с тех пор более чем четверть столетия в изучении ислама в России сделан настоящий прорыв[18].

Вместе с тем, как свидетельствует подборка Стародубровской, остаются проблемы, связанные с осмыслением собранных и отчасти опубликованных первоисточников, а также с поиском новых свидетельств. Сам выпуск ставит больше вопросов, чем может дать на них ответов. Насколько полно жизнь мусульман страны отражается в бюрократической документации царского, советского и современного времени, можно ли услышать в россий-

17. *Стародубровская И.* Исламская реформация: эвристическая ценность подхода. С. 26, 29–30, 46.

18. См. об том: Bobrovnikov, V. (1999) “Islamic studies in post-Soviet Russia: in search of new approaches”, *ISIM Newsletter* 4: 32; *Бобровников В.О.* Российский ислам в гуманитарных исследованиях: подходы и проблемы // Мусульмане в новой имперской истории / Сост. В.О. Бобровников, И.В. Герасимов, С.В. Глебов, А.П. Каплуновский, М.Б. Могильнер, А.М. Семёнов. М.: Садра, 2017. С. 8–22.

ских архивах живой голос мусульманина? Не преувеличиваем ли мы значения муфтиятов в интеллектуальной и социальной истории мусульманских сообществ?[19] В Российской империи были области вне их юрисдикции (тот же Северный Кавказ), в послевоенном СССР подведомственные им «приходы» включали лишь небольшую часть практикующих верующих. Сегодня даже такие влиятельные муфтияты, как ДУМД в Дагестане, не контролируют и половины религиозных общин своих республик, большинство «традиционалистов» их не поддерживают. Крупнейшие труды мусульманских ученых царской и советской России были созданы не по заказу муфтиятов. Не преувеличиваем ли мы также значения религиозных диссидентов и радикалов современности? Их никто не считал толком, но оценки исследователей говорят о том, что они составляют ничтожное меньшинство верующих[20]. Это во многом маргиналы, к тому же многие из них за последние годы выехали из Дагестана в Центральную Россию и Западную Сибирь, а часть отправилась воевать в ИГИЛ[21]. Не искажает ли оптику исследования анахроничный региональный подход? Не пора ли сменить ракурс изучения ислама и нарратив его аналитического описания?

К последнему выводу приходят в своей статье Бустанов и Дородных. Они предлагают отталкиваться не от имперского знания и сценариев власти, в которые вписывались либо не вписывались ислам и мусульмане, но сконцентрироваться на изучении субъектности мусульманских общин, их интерпретации событий и оценках окружающего немусульманского общества[22]. Похоже, как для историков, так и для социологов и антропологов это более перспективное направление, чем исследования, ориентированные на модернизацию, секуляризацию и интеграцию мусульман в российское государство, представляющие их как пассивный объект государственной политики. Разобранный Бустановым и Дородных кейс джадида Габдуллы Буби обнаруживает еще не реа-

19. Bustanov, A.R., Kemper, M. (2017) Russia's Islam and Orthodoxy beyond the Institutions: Languages of Conversion, Competition and Convergence, *Islam and Christian-Muslim Relations* 28(2): 129–131.

20. Ср.: *Макаров Д.* Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. М.: Центр стратегических и политических исследований, 2000. С. 13.

21. *Ярлыкапов А.А.* Российский ислам в контексте ситуации на Ближнем Востоке. Валдайские записки. 2016. № 48. С. 7–8.

22. *Бустанов А., Дородных Д.* Джадидизм как парадигма в изучении ислама в Российской империи // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 3. С. 114.

лизованные возможности фокуса на транснациональных связях мусульман и ограничения оптики исследования, вызванные привычным региональным подходом к изучению ислама. Какие подходы методы могут гарантировать осуществления этих сложных задач? Во-первых, как справедливо отметил на кругом столе Ярлыкапов, еще не использованы все возможности дискурсивного анализа. Для изучения новых форм социальных практик мусульман в виртуальном пространстве можно прибегнуть к сетевому анализу. Следует прислушаться и к методике исследований правового плюрализма, которую использовал в своей статье о социальных практиках гибридного правосудия с использованием элементов шариата и адата лингвист и социолог Константин Казенин.

Именно на этом пути, на условии применения современных методик исследования, выработанных в разных смежных социальных и гуманитарных дисциплинах, не обязательно связанных с изучением ислама и мусульманских сообществ, мне кажется, нас ожидают новые открытия и, главное, более полное и адекватное понимание того, что происходит с исламом в России и мире.

Библиография / References

Абашин С. Советский кишлак: Между колониализмом и модернизацией. М.: Новое литературное обозрение, 2015.

Бобровников В.О. Российский ислам в гуманитарных исследованиях: подходы и проблемы // Мусульмане в новой имперской истории / Сост. В.О. Бобровников, И.В. Герасимов, С.В. Глебов, А.П. Каплуновский, М.Б. Могильнер, А.М. Семёнов. М.: Садра, 2017. С. 8–22.

Бустанов А., Дородных Д. Джадидизм как парадигма в изучении ислама в Российской империи // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 3. С. 112–133.

Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. М.: Директ-медиа, 2011.

Гуревич А.Я. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. Учебное пособие. М.: Высшая школа, 1970.

Макаров Д. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. М.: Центр стратегических и политических исследований, 2000.

Никифоров В.Н. Восток и всемирная история. М.: Наука, 1977.

Общее и особенное в историческом развитии стран Востока. Материалы дискуссии об общественных формациях на Востоке (азиатский способ производства) / Под ред. Г.Ф. Кима. М.: Наука, 1966.

Рагозина С. «Исламская реформация»: позитивный проект или искусственный концепт // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 3. С. 51–76.

Стародубровская И. Исламская реформация: эвристическая ценность подхода // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 3. С. 11–50.

Стародубровская И., Агаджанян А. От редакции // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 3. С. 7–10.

Стародубровская И., Джемаль О., Паин Э., Кузнецов В., Узланер Д., Ярлыкапов А. Круглый стол: «Что происходит в современном исламском мире: попытка концептуализации» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 3. С. 265–299.

Ал-Фаузан ʻА., Ат-Тахир Хусайн М., Мухаммад Фазил М.ʻА. Ал-ʻАрабийа байн йадайк (Арабский в твоих руках). 2-е изд. Кн. 1–4. Эр-Рияд: Ал-ʻАрабийа ли-л-джамиʻ, 2014.

Ярлыкапов А.А. Российский ислам в контексте ситуации на Ближнем Востоке. Валдайские записки. № 48. М.: Валдай, 2016.

Abashin, S. (2015) *Sovetskii kishlak: mezhdu kolonializmom i modernizatsiei* [The Soviet kishlak between colonialism and modernity]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.

Bobrovnikov, V. (1999) "Islamic Studies in Post-Soviet Russia: In Search of New Approaches", *ISIM Newsletter* 4: 32.

Bobrovnikov, V. (2011) "The Contribution of Oriental Scholarship to the Soviet Anti-Islamic Discourse: From the Militant Godless to the Knowledge Society", in *The Heritage of Soviet Oriental Studies*, ed. M. Kemper and S. Conermann, pp. 66–85. New York: Routledge.

Bobrovnikov, V. (2014) "Withering Heights: The Re-Islamization of a Kolkhoz Village in Dagestan; A Micro-History", in *Allah's Kolkhozes: Migration, De-Stalinisation, Privatisation, and the New Muslim Congregations in the Soviet Realm (1950s–2000s)*, ed. S.A. Dudoignon and C. Noack, pp. 367–97. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

Bobrovnikov, V. (2017) "Rossiiskii islam v gumanitarnykh issledovaniiakh: podkhody i problem" [Russia's Islam in humanities research: Approaches and problems], in *Musul'mane v novoi imperskoi istorii*, ed. V.O. Bobrovnikov et al., pp. 8–22. Moscow: Sadra.

Bustanov, Alfrid, and Daria Dorodnykh (2017) "Jadidism as a Paradigm for Studying Islam in the Russian Empire", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 35(3): 112–33.

Al-Fawzan, ʻA., M. Al-Tahir Husayn, and M.ʻA. Muhammad Fadil (2014) *Al-ʻArabiyyah bayna yaday-k* [Arabic in your hands. Teacher books]. 2nd ed. Books 1–4. Riyadh: Al-ʻArabiyyah li-l-jamiʻ.

Gurevich, A.Ia. (1970) *Problemy genezisa feodalizma v Zapadnoi Evrope. Uchebnoe posobie* [Problems of the genesis of feudalism in Western Europe: Textbook]. Moscow: Vysshaia shkola.

Kim, G.F. (1966) (ed.) *Obschee i osobennoe v istoricheskom razvitii stran Vostoka. Materialy diskussii ob obschestvennykh formatsiiakh na Vostoke* [The universal and the particular in the historical evolution of the countries of the East: Materials of the discussions on social and economic structures in the East]. Moscow: Nauka.

Latour, B. (2006) *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique* [We have never been modern: Essays on symmetric anthropology]. Paris: La Découverte.

Lewis, B. (2002) *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*. Oxford: Oxford University Press.

Makarov, D.V. (2000) *Offitsial'nyi i neoffitsial'nyi islam v Dagestane* [Official and non-official Islam in Dagestan]. Moscow: Tsentr strategicheskikh i politicheskikh issledovanii.

Nikiforov, V.N. (1977) *Vostok i vsemirnaia istoriia* [The Orient and world history]. Moscow: Nauka.

Ragozina, Sofya (2017) "'Islamic Reformation': Positive Project or Artificial Concept?", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 35(3): 51–76.

Sartori, P. (2016) *Visions of Justice: Shari'a and Cultural Change in Russian Central Asia*. Leiden: Brill.

Shikhaliev, Sh. (2014) "Downward Mobility and Spiritual Life: The Development of Sufism in the Context of Migrations in Dagestan, 1940s–2000s", in *Allah's Kolkhozes. Migration, De-Stalinisation, Privatisation, and the New Muslim Congregations in the Soviet Realm (1950s–2000s)*, ed. S.A. Dudoignon and C. Noack, pp. 398–420. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

Starodubrovskaya, Irina (2017) "Islamskaia reformatsiia: evristicheskaia tsennost' podhoda" [Islamic Reformation: The Heuristic Value of the Approach], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 35(3): 11–50.

Starodubrovskaya, Irina, and Aleksander Agadzhanian (2017) "Ot redaktsii" [Editorial], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 35(3): 7–10.

Starodubrovskaya, Irina, Orkhan Jemal, Emil Pain, Vasily Kuznetsov, Dmitry Uzlaner, Akhmet Yarlykapov (2017) "Kruglyi stol. Chto proiskhodit v sovremennom islamskom mire: popytka kontseptualizatsii" [Roundtable: What Is Happening in the Islamic World? An Attempt at a Conceptualization], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 35(3): 265–99.

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

Weber, M. (2011) *Protestantskaia etika i dukh kapitalizma* [The Protestant ethic and the spirit of capitalism]. Moscow: Direkt-media.

Wittfogel, K.A. (1957) *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*. New Haven: Yale University Press.

Yarlykapov, A. (2016) *Rossiiskii islam v kontekste situatsii na Blizhnem Vostoke* [Russia's Islam in the context of the current situation in the Middle East]. Valdaiskie zapiski. No 48. Moscow: Valdai.