

Российская академия наук
Институт восточных рукописей

Розенберговский сборник
Востоковедные исследования и материалы

Санкт-Петербург
2014

Печатается по решению Учёного совета ИВР РАН

Рецензенты:

доктор филологических наук И.В. Кульганек
доктор культурологии, проф. О. И. Даниленко

ББК 86.39
Р64

Р64 Розенберговский сборник: востоковедные исследования и материалы / Ред.-сост. Т.В. Ермакова; Институт восточных рукописей РАН. — СПб.: Издательство А. Голода, 2014. — 524 с. ISBN 978-5-94974-066-8

Сборник состоит из четырёх разделов: «Буддологические исследования», «Традиционные идеологии Востока», «Дискурс о Востоке и востоковедах: персоналии, подходы, проблематика», «История востоковедения». Статьи, размещённые в первых трёх разделах, отражают промежуточные итоги и результаты исследований письменных памятников. В последнем разделе представлены комментированные публикации материалов из Архива востоковедов ИВР РАН и статьи об истории коллекций Азиатского музея — Института восточных рукописей РАН.

ISBN 978-5-94974-066-8

© Институт восточных рукописей РАН, 2014
© Авторы публикаций, 2014

Содержание

Введение. Письменные памятники и дискурс о Востоке в зеркале современных российских исследований	10
--	----

Буддологические исследования

Е.П.Островская. С.Ф. Ольденбург — организатор и методолог отечественной буддологической школы	22
Письма Высокоумудрого Рэннэ (первая тетрадь, письма первое — седьмое). Перевод с японского языка, комментарий, предисловие В. Ю. Климова	39
Письма Высокоумудрого Рэннэ (первая тетрадь, письма восьмое— пятнадцатое). Перевод с японского языка, комментарий В.Ю. Климова	76
А. В. Зорин. Антишиваитские мотивы в апологетических буддийских гимнах	104
П.Д. Ленков. О буддийском влиянии на даосскую мысль в позднесредневековом Китае: концепция «двух видов препятствий» в тексте «Лун мэнь синь фа»	118
П. Д. Ленков. Традиционные буддийские и даосские психофизические практики в Китае: перспективы антропологического подхода	131
С. Ю. Рыженков. Письменные памятники из Дуньхуана: буддийский канон	138
Е.А. Кий. Основные источники для изучения редкой иконографической формы Манджушри	144
И.С. Гуревич. Роль письменных буддийских источников для исследований в области исторической грамматики	155
Е. Ю. Харькова. Монастыри как часть буддийского сакрального ландшафта	168
Е.Ю.Харькова. Сакральный ландшафт в буддийской агиографии и «повествованиях о святых местах»	174

Традиционные идеологии Востока

- С.Л.Бурмистров.** Структура аргументации в первой части
Upadeśa-sāhasrī Шанкары 182
- С.Л. Бурмистров.** Религиозное сознание и понятие границы
в философии Рамануджи и Мадхвы 194
- Е.В.Столярова.** Титулы эпического Вишну
(анализ имён и практики их рецитации) 211
- Трактат «Шаттримшаттаттва-сандоха» Амритананды
с «Вивараной» Раджанакананды. Перевод с санскрита,
исследование, комментарии **В.П. Иванова** 219
- С.Х. Шомахмадов.** Эпитет аджита («Непобедимый»)
в индийской религиозной традиции 240
- М.Ю. Ульянов.** Структура «комментирующего комплекса»
Чуньцю Цзочжуань («Комментарий Цзо к Чуньцю»):
соотношение «исторического» и «каноноведческого» 248
- Г.С. Попова.** Шуцзин («Канон [исторических] документов»)
в I тыс. до н.э.: запись, передача и канонизации 271
- М.С. Целуйко.** «Пояснительные сочинения» как жанр памятников
общественной мысли периода Чжаньго (453–221 гг. до н.э.):
о сопоставлении формы текстов эпиграфического
сочинения Хэ Лу и фрагмента традиционного памятника
антологического характера Го юй («Речи царств») 287
- А.С. Рысаков.** Ритуал совершеннолетия согласно
каноническому тексту И ли «Церемонии и ритуалы» 297
- Е.А. Островская, А.Ф. Горбачева.** Ислам как традиционная
религиозная идеология 313

Дискурс о Востоке и востоковедах: персоналии, подходы, проблематика

- Д.В. Возчиков.** Религии Индии и Юго-Восточной Азии
в отчёте венецианского путешественника Никколо Конти 336
- Д.В. Возчиков.** Философы или жрецы? Брахманы в описании
венецианского путешественника Никколо Конти 347

Л.Б. Четырова. Имение князей Тюменей в межкультурном ландшафте (по материалам письменных источников)	353
С.Д. Серебряный. О.О. Розенберг и судьбы российских японистов его поколения	365
А.С. Колесников, Ю.Н. Стрижак. Проблемы власти и политики в воззрениях кн. Э.Э. Ухтомского	377
П.И. Рысакова. Глобальное и локальное в восточно-азиатской социологии образования	395
Е.А. Островская. Россия и Китай в Центральной Азии: в поисках консенсуса	410

История востоковедения

С.Л. Бурмистров. Востоковедное наследие Генри Томаса Колбрука ...	416
В.П. и А.П. Шнейдер. Воспоминания о Минаеве Иване Павловиче. Предисловие, примечания, подготовка к публикации Т.В. Ермаковой	431
А.В. Зорин. М.И. Тубянский и Тибетский фонд Азиатского музея — Института востоковедения АН СССР	450
Архивные материалы к биографии и деятельности М.И. Тубянского. Предисловие, примечания, подготовка к публикации М.Н. Кожевниковой	457
М.И. Воробьева-Десятовская. Языки и типы письма как аспект изучения буддийской коллекции индийского фонда ИВР РАН	491
Е.П. Островская. Буддийское рукописное историко-документальное наследие северной и северо-западной Индии в составе индийского фонда ИВР РАН	509
Об авторах	522

Е.А. Островская, А.Ф. Горбачева

Ислам как традиционная религиозная идеология

Статья посвящена социологическому анализу ислама с использованием теории институционализации традиционных религиозных идеологий. Применение указанной теории предполагает рассмотрение ключевых компонентов исламской картины мира — категории «деятельность» и системы её ценностно-нормативного регулирования. В фокусе внимания — знакомство с исламом как традиционной религиозной идеологией, располагающей собственной универсальной моделью общества. Социологическая реконструкция исламской модели общества нацелена на выявление базовых институциональных оснований социокультурного самовоспроизведения ислама, способа легитимации политической власти и социально-экономической стратификации.

Ключевые слова: ислам, модель общества, социологический анализ, исламские институты.

Категории социальной деятельности и взаимодействия в исламской картине мира

Ислам институционализировался в статусе политической и государственной идеологии и в эндемичной зоне возникновения, и на Ближнем и Среднем Востоке. Повсюду он заявлял о себе как о мировой религии, охватывающей своей рефлексией и регламентацией все сферы жизнедеятельности общества. Социологическое отнесение ислама к разряду мировой религии обусловлено следующими его характеристиками:

- письменно зафиксированный источник доктринального знания;
- способ институционального и организационного самовоспроизведения, исторически зафиксированный в социокультурной практике исламских обществ;
- концепция метаистории;
- модель общества.

В XX веке началось распространение и закрепление ислама на Западе, но уже не в качестве господствующей государственной идеологии, а в форме одной из религиозных традиций современного общества. Социологическое изучение ислама, направленное на выявление специфики его функционирования в качестве традиционной идеологии, должно быть сфокусировано на анализе исламской модели общества, её институциональной структуры и особенностей воспроизведения этой модели в современных условиях. Анализ современных форм институционализации ислама в западных постхристианских обществах выводит на передний план рассмотрение исламской картины мира и прежде всего таких её компонентов, как категория деятельности и её ценностно-нормативные основания.

Социологический анализ исламской ценностно-нормативной системы с необходимостью предполагает рассмотрение той части доктрины, которая содержит исламскую антропологию. В качестве источников здесь будут выступать тексты Корана и Сунны, содержащие в себе основы «божественного закона». Соблюдение «божественного закона» и воспроизведение его содержания и требований в повседневности составляет смысл деятельности каждого члена уммы. Нарушение предписаний ценностно-нормативной системы трактуется как путь к греху (Журавский, 2002, с. 117–127). Наряду с Кораном и Сунной необходимо привлекать в социологический анализ и тексты авторитетных исламских теологов и правоведов. Кроме того, необходимо обращение к шариатским указателям¹, которые содержат в себе осмысление нормативных оснований системы мусульманского права и выступают универсальным кодексом регулирования социальной деятельности и взаимодействия членов исламской общности.

В исламе категория «деятельность» («амал») является одной из составляющих религиозного служения, воплощения базовой ценности единобожия. Амал включает в себя два вида деятельности: собственно религиозную, реализуемую в практике «пяти столпов ислама», и деятельность, нацеленную на реализацию в повседневности тезисов Сунны Пророка и принципов, по которым живет умма.

В исламе не проводится жёсткого различия деятельности на религиозную и секулярную. Именно поэтому ислам не признаёт духовенства в качестве самостоятельной социорелигиозной страты. Реализация жизненного предназначения мусульманина осуществляется в социальной деятельности. Полнота реализации жизненного предназначения обеспечивает мирянину высокий социальный статус внутри уммы. Само продвижение по статусной вертикали обусловлено неукоснительным соблюдением предписанной нормативной религиозной деятельности, а также реализацией обязательств профессиональной деятельности.

В исламе деятельность религиозная и деятельность профессиональная считаются равноценными в аспекте исполнения религиозного предназначения мусульманина. Исламская доктрина не одобряет поведение индивидов, ориентированных исключительно на религиозную практику, не реализующих свой трудовой потенциал и живущих за счёт общины (Максуд, 1998, с. 199–200).

Религиозная деятельность мусульманина нацелена на ежедневное укрепление собственной успешности путём реализации трех базовых ценностей — единого Бога, успешного пути и уммы. Эти ценности реализуются через усердную практику «пяти столпов» ислама — свидетельства веры, молитвы, обязательной уплаты налога, поста и паломничества. Все «пять столпов» есть не что иное, как пять видов предписываемой исламом ценностно-ориентированной социорелигиозной деятельности.

¹ Термин, используемый известным отечественным исламоведом Л.Р.Сюкияйненем. См., например: Сюкияйнен Л. Р. О соотношении шариата и фикха // Минарет. Российский журнал исламской доктрины. 2009. №3–4 (21–22).

Нормативная регламентация всей полноты социальной деятельности мирян закреплена в шариате. Классификация типов этой деятельности производится через дихотомию дозволенное («халал») и запретное («харам») с божественной точки зрения.

Дозволенной социальной деятельностью считается в исламе только та, которая разъяснена в соответствующих священных источниках. Нормативное ограничение распространяется на пищу, брачно-семейные отношения, взаимоотношение полов, ношение одежды и драгоценностей, взаимодействия в рамках торгово-посреднической и производственно-хозяйственной деятельности, взаимодействия с представителями немусульманского социума.

Исламская картина мира содержит детальную проработку категории деятельности, на основании которой может быть произведена и градация последователей, то есть выстроена социорелигиозная иерархия внутри коллектива религиозных профессионалов и коллектива мирян. Так, Шариат толкует три типа дозволенной деятельности: «предписанная» (фард), «рекомендуемая» (мандуб) и «дозволенная» (джаиз). Первый тип охватывает всю религиозную деятельность, нацеленную на укрепление в вере, воспроизводство идентичности мусульманина и принадлежности к умме.

Второй тип — рекомендуемая — это деятельность, свидетельствующая о добродетельности мусульманина, его устремлённости к достижению конечной религиозной цели. Примерами здесь выступают посвящение себя неурочной молитве, принятие дополнительных постов, гостеприимство, сдержанность в эмоциональных проявлениях, заучивание и переписывание Корана и проч.

Третий тип — разрешённые действия, охватывающие всё разнообразие повседневной деятельности, выстраиваемой с учётом исламской ценностно-нормативной регламентации.

К запретной деятельности в Коране отнесены самые разные виды деятельности, сопряжённые с нарушением нормативных ограничений. К таковым причисляются, например, следующие: воровство, супружеская измена, нарушение договора, убийство правоверного, насильственное обращение в ислам, употребление в пищу запрещённых продуктов и др. Иными словами, недопустимыми являются все те виды деятельности, которые наносят ущерб вере, умме, семье как части уммы, обеспечивающей воспроизведение ценностных образцов в поколениях, и т.д.

Принадлежность к умме трактуется как базовая ценность, поскольку выступает деятельностным выражением веры мусульманина. В силу этого грехом в исламе считается осознанное оскорбление или предательство общины, наказанием за которое может быть смертная казнь. Умма создана и руководима Богом, отказ от неё квалифицируется как вероотступничество.

Нормативное регулирование социальной деятельности базируется в исламе на жёсткой системе негативных санкций, применяемых к совершившему греховные действия. Эти санкции подразделяются на два вида: наказание при жизни

или «предписанное наказание» («худуд») и плохое посмертие (ад после смерти). Примерами предписанного наказания являются: отсечение руки за воровство (Коран 5:38), сотня ударов плетью за прелюбодеяние, совершённое кем-либо из супругов (Коран 24:2), смертная казнь за предумышленное убийство (Коран 5:45) и др. Подробное рассмотрение всего многообразия социальной деятельности, допускаемой и запрещаемой с точки зрения исламской картины мира, содержится в шариате. Кроме того, социологический анализ, нацеленный на изучение современной исламской повседневности, форм и способов взаимодействия внутри мусульманского сообщества, семьи, соседей, коллег, супругов, родителей и детей, а также отношений с иноверцами, должен учитывать трактовки авторитетных исламских теологов.

Исламская модель общества и четыре образующих её института

Концептуальный аппарат теории традиционных религиозных идеологий предусматривает выделение четырёх основных институтов, представляющих генерализацию ценностно-нормативных оснований исламской модели общества. Именно смыслы, транслируемые этими четырьмя базовыми институтами, и воспроизводятся в интерактивном и организационном взаимодействии коллективов. К числу этих институтов относятся следующие: религиозные профессионалы, миряне, религиозное образование и религиозный реципрок (Островская, 2005, с. 70).

Институты мирян и религиозных профессионалов — это институты взаимоотношений. Они содержат основания консенсуса относительно образцов социальной деятельности. Институт религиозного образования выполняет функцию внедрения и воспроизведения религиозного ценностно-нормативного стандарта. Институт религиозного реципрока обеспечивает интеграцию институтов взаимоотношений и регулятивных институтов, поскольку определяет образцы ценностной ориентации и легитимирует ролевые ожидания и нормы (Островская, 2005, с. 302—303). Рассмотрим теперь, как представлены указанные институты в исламской модели общества, каковы их особенности.

Институт мирян в исламе представлен всеми членами мусульманской уммы, которая является одновременно и религиозной общностью, и формой социальной организации мирян. Все члены мусульманской уммы как социальной организации имеют равный религиозный статус в качестве последователей единого Бога (Аллаха), его служителей, действующих в рамках «божественного закона».

Членство в умме имеет добровольный характер. Принятие ислама, согласно традиции, — это не выбор индивида, а его избранность Богом. Принятие членства опосредовано обрядом инициации, ядром которого является произнесение формулы «шахада» в присутствии трёх свидетелей (Игнатенко, 2010, с. 16). Исламская инициационная формула воспроизводит в своём содержании

смыслообразующий принцип «таухида» (единобожия или монотеизма): «Я свидетельствую, что нет божества, кроме Аллаха, и Мухаммад — Его Посланник». Возглашение формулы «шахада» устанавливает «единство» индивида с трансцендентной инстанцией. Обретённое единство накладывает на мусульманина личную ответственность перед Богом за свою деятельность и социальное взаимодействие.

Равенство мирян усиливается закреплением за индивидом права выбора праведного пути. Выбор праведного пути — это индивидуальный волевой акт, выражающийся в принятии решения следовать божественному предписанию. Индивид обладает свободой выбора следовать или не следовать божественному предписанию, идти по пути к богу, стать успешным на пути к нему или «обречь себя на поражение» (Максуд, 1998, с. 57, 60–61, 176).

Членство в умме обеспечивает стабильность, а также гарантии правовой защиты на основе божественного закона, имеющего императивный характер для всех, следующих по пути ислама. Эталонной такой общины для мусульман является первая мусульманская община, созданная и руководимая Пророком Мухаммадом в Медине. Конституция Мединской общины на организационном уровне закрепляла единство власти, права и веры, а также установление императивности решения социально-политических и экономических вопросов в соответствии с Кораном и суждениями Пророка.

В исламской модели общества вторым генерализированным институтом взаимоотношений выступает **институт религиозных профессионалов**. Большинство отечественных и западных исследователей по исламу подчёркивает, что ислам не признаёт рукополагаемого священничества и монашества, характерных для христианства. В исламе также отсутствует такая организационная структура, как церковь. Однако, с социологической точки зрения, здесь следует говорить об институте религиозных профессионалов, деятельность которых нацелена на воспроизведение базовых ценностей ислама и отслеживание нормативной регуляции социальной деятельности уммы.

В умме существует целый ряд социорелигиозных статусов, повседневная профессиональная деятельность которых сопряжена с управлением мусульманской общиной, трактовкой религиозной доктрины, отправлением религиозных ритуалов, вынесением суждений о ценностно-нормативном соответствии деятельности мирян постулатам доктрины ислама, правовым курсом и т.д.

На организационном уровне исламской модели общества к религиозным профессионалам могут быть отнесены следующие: улемы, имамы, муллы, кадии, муфтии.

Обеспечение правоприменительной практики божественного закона, толкование его норм закреплены за исламскими правоведами — улемами и факихами (аль-Газали, 2007, с. 106-107, 109, 113). «Улемы» (Денни, 1978, с. 59, 234, 286, 305–323) — это собирательное понятие, в переводе с арабского языка означающее «знающие», «учёные». Социорелигиозный статус улема принадле-

жит авторитетным знатокам идеологии ислама, способным дать экспертную оценку практической применимости норм божественного закона в конкретных ситуациях повседневной жизни уммы. В современных мусульманских сообществах используется разнообразие терминов для обозначения статуса улема. Однако по сути их профессиональная деятельность имеет теологический характер, то есть нацелена на дискурсивное осмысление текстов Корана и Сунны с целью трактовки изменяющейся социальной реальности в её религиозном, социально-экономическом и правовом измерениях.

Особую группу религиозных профессионалов составляют имамы, выделяющиеся среди прочих своими особыми заслугами. Имамов избирают на общей молитве из членов локальной уммы. Согласно доктрине, имамом может стать любой праведный мусульманин, хорошо знающий Коран, способный вести молитву, пользующийся уважением в общине единоверцев (Максуд, 1998, с. 77). Однако организационная практика исламской системы показывает, что обретение статуса имама всё же опосредовано критерием знания догматики и обрядности, соответствием нормативным требованиям. Более того, многие мечети имеют постоянного имама.

Функция имама заключается в руководстве, «предстоянии» при совершении молитвенных действий членами уммы. Как правило, имамы имеют духовное образование, полученное в Медресе. Помимо руководства молитвенными действиями на имамов возлагается обязанность принимать активное участие в управлении мусульманским сообществом и заботиться о мечети как культовом объекте. Аналогичным статусом в иерархии религиозных профессионалов обладает мулла — настоятель мечети (Бакиева, 2007, с. 166—171).

Если имамы и муллы обретают статус благодаря мирским заслугам, то есть в результате полноты реализации своего предназначения на пути к Богу, то кадии («шариатские судьи») и муфтии (Родионов, 2001, с. 141—143) обязаны иметь духовное образование.

Профессиональная деятельность кадиев и муфтиев предполагает толкование Корана и Сунны; им надлежит управлять жизнью исламского сообщества в пределах города, области, региона; выносить судебные решения в шариатских судах. Высшим духовным авторитетом у мусульман наделён муфтий. Социорелигиозный статус муфтия как религиозного профессионала обусловлен реализацией им функций по принятию решений на основе прецедентной практики; управлению мусульманской общиной; разъяснению и вынесению суждений по религиозно-юридическим вопросам. Выносимое муфтием суждение (решение) именуется фетвой, обладающей для мусульман императивным характером.

Представленная иерархия религиозных профессионалов являет собой иерархию социорелигиозных статусов, выстраиваемую в зависимости от полноты реализации жизненного предназначения, наличия религиозного образования, а также социальных функций, связанных с правоприменительной практикой и разъяснением норм божественного закона.

Регулирование соотносительности институтов взаимоотношений осуществляется **институтом религиозного образования**. Применительно к исламской модели общества в качестве института религиозного образования следует трактовать умму.

В исламе образование — это способ открытия и возвращения истинной антропологической природы человека. Цель обучения заключается в освоении исламской картины мира, то есть совокупности представлений о природе человека, его месте и роли в общности, цели жизни и прочее. Освоение исламской картины мира производится посредством изучения текстов Корана и Сунны и т.д. Учителями, потенциальными наставниками выступают все члены уммы, начиная от родителей и вплоть до религиозных профессионалов.

Религиозная общность — «умма» в исламе — единый избранный Богом народ, которому дарован божественный закон, ведущий к спасению (Крымский, 2003, с. 369—370). Именно на умму возложена ответственность по воспроизведению религиозной доктрины, или божественного закона, его трансляции в рамках коммуникативного обмена между поколениями.

Принадлежность к умме составляет основу самосознания мусульманина, его самоидентификации. В состав уммы как религиозной общности входят все последователи ислама. Для каждого мусульманина умма выступает референтной группой, мнение и оценка которой имеют принципиальную значимость. Получение высокой оценки со стороны уммы достигается за счёт коммуникативного обмена между мирянами и религиозными профессионалами, а также между мирянами и их ближайшим социальным окружением.

Обретение начальных знаний по религиозной доктрине ислама осуществляется внутри семьи. Родителям как членам уммы предписано контролировать процесс заучивания детьми коранического текста. Они обязаны наставлять своих детей в практике применения отдельных норм, служить примером реализации «божественной правоприменительной практики» на бытовом уровне (Мухаммад, 2006, с. 100—101).

В семье прививают первичные навыки изучения Корана и Сунны, заучивания текстов Корана наизусть (там же, С. 56—57, 76—78). Кропотливое прививание потребности изучать сакральные тексты нацелено на формирование внутренней установки верующего на обретение успешности как конечной религиозной цели (Денни, 1978, с. 53—54). В процессе заучивания сам индивид становится носителем божественного закона и в качестве такового должен применять нормы, предписываемые религиозной доктриной, в своей повседневной практике (Основы вероучения, 2006, с. 62).

Согласно исламской модели общества, путь успеха связан с необходимостью овладения знанием божественного закона во всей его полноте. Полнота знания предполагает не только заучивание коранических текстов, но и умение их толковать. Этим умением можно овладеть, лишь поступив на обучение в образовательное учреждение, создаваемое уммой, — медресе.

Развитие системы мусульманских образовательных учреждений было продиктовано потребностью в пополнении группы религиозных профессионалов, главной задачей которых является воспроизведение внутри уммы как религиозной общности ценностно-нормативного комплекса ислама, его поддержания и трансляции в неэндемичные зоны в целях расширения границ «территории ислама» (дар-ал-ислам) (там же).

Определение **четвёртого института исламской модели** общества основано на трактовке института **религиозного реципрока** в качестве интегративного. Этот институт обеспечивает интеграцию институтов взаимоотношений и регулятивных, то есть институтов мирянства, религиозных профессионалов и религиозного образования.

В исламской модели общества институт религиозного реципрока представлен принципом «таухид». Данный принцип императивно закрепляет не только монотеизм, но и единство индивида и общности. Рассмотрим принцип «таухид» подробнее.

В исламе принцип монотеизма («таухид») противопоставлен политеизму («ширку»), осуждаемому в качестве злейшего еретического заблуждения ввиду несоответствия многобожия Откровению пророка Мухаммада.

Институциональная роль «таухида» связана со вторым его значением — «единство». Принцип «таухид» распространяется в исламе на религиозную интерпретацию социальной деятельности последователей. «Таухид» скрепляет единство «уммы» как социорелигиозного сообщества равных в вере вне зависимости от расового, этнического, половозрастного, хозяйственно-экономического и иных факторов. Согласно идеологии ислама, единство должно воспроизводиться на трёх уровнях социальной деятельности: индивидуальном, семейном, или локальном (по месту проживания), и мировом, то есть в пределах всей уммы.

Реализация принципа «таухид» на индивидуальном уровне достижима путём инициации в ислам, рецитации текстов Корана, во время которого чтец обретает божественное присутствие. Сюда же следует причислять и религиозную деятельность мусульманина, и следование нормам божественного закона, закреплённого в Коране и Сунне.

Второй уровень социального воплощения единства — это обеспечение материального благополучия членов семьи, а также попечение о членах локальной уммы. Мусульманину надлежит заботиться о благополучии не только супруги и детей, но также и иных родственников — родителей, братьев и сестёр, родственников второй и третьей степени родства. Он обязан протянуть им руку помощи и в случае отсутствия у них возможности получения материальных ресурсов дозволенным способом, например, при утрате трудоспособности. Принцип «таухид» реализуется в наставлениях семьи в божественном законе, в нравственном образе жизни.

Забота о членах локальной уммы имеет конкретное социально-экономическое измерение. Это выполнение обязательств по уплате налогов, передача в дар

общине «вакуфного» имущества. Общественную казну уммы формируют налоговые отчисления и приносимое в дар имущество. Средства, полученные от мирян, могут быть использованы только в интересах общины, в целях миссионерской деятельности, образования, обеспечения безопасности, а также для поддержания тех, кто совершает паломничество («хадж»). Уплата налога («закята») (Аляутдинов, 2009, с. 411–414; аль-Хашими, 2007, с. 22–23), обязательного для любого исповедующего ислам, входит в число пяти столпов ислама и является реализацией акта поклонения, религиозной обязанностью, «фардом».

К разновидностям социальной реализации принципа единства на уровне локальной уммы следует также отнести оказание финансовой помощи соседям (в том числе тайное дарение), совместную трудовую деятельность в интересах соседа, являющегося единоверцем и, следовательно, членом религиозной семьи.

В «таухиде» как исламском институте религиозного реципрока можно отчётливо проследить основу интеграции других институтов. Именно «таухид» воплощает трансцендентное измерение взаимодействия мирян и религиозных профессионалов. Осуществление этого реципрока выстроено по схеме отношений «дар—отдарок». Так, на уровне индивидуального повседневного действия мирянин приносит в дар своё религиозное подвижничество, заботу о родных, близких, соседях и бедных членах локальной уммы. Неустанное соблюдение доктринальных предписаний позволяет получить в качестве реципрокального отдарка сопричастность божественному правлению, то есть в перспективе повысить свой социорелигиозный статус. В этом обмене мирянин также обретает «успешность» на пути к Богу — становится достойным рая (Коран 9: 111, 112).

На уровне локальной и мировой уммы мусульманин, действующий в полном соответствии с религиозными нормами, в качестве «отдарка» получает гарантию правовой защиты его личных интересов, а также финансовой поддержки через систему перераспределения.

Реципрокальный характер принципа «таухид» может быть выражен в следующей зависимости. Индивид действует в соответствии с религиозными предписаниями, что обеспечивает ему единство с Богом и уммой и последующее вознаграждение. В качестве вознаграждения выступают как трансцендентные «отдарки» — единение с Богом, спасение души и обретение рая после смерти, так и вполне практические посюсторонние «дары». К таковым относятся: обретение доступа к вертикальной мобильности, гарантия безопасности, материальной и финансовой поддержки со стороны уммы.

Концепция политической власти с точки зрения исламской модели общества

Рассмотренный выше принцип «таухид» не только постулирует монотеизм («единобожие»), но и безграничную и абсолютную власть трансцендентной инстанции, определяемую как «божественность правления»: «Нет божества,

кроме Аллаха, вечно живого, самодовлеющего, властвующего над всеми творениями. Не подвержен Он ни дремоте, ни сну. Принадлежит ему то, что на небесах, и то, что на земле. Кто же смеет заступиться перед Ним, если не будет на то соизволения Его? Ведомо Ему то, что было с людьми раньше и что станет после. Люди же постигают из знания Его лишь то, что пожелает Он [ниспослать им]. Подвластны Ему небеса и земля, не в тягость Ему обережение их. Всевышний, Он, Превеликий» (Коран 2:255).

Политическая власть имеет божественную природу происхождения, идеологически легитимирована нормами шариата. Политическая доктрина государства и деятельность властных органов подлежат санкционированию с позиций исламской идеологии. Отсутствие доктринального одобрения влечёт за собой нелегитимность власти, то есть власть становится незаконной.

В исламе за органами управления и должностными лицами закреплены только функции по исполнению, администрированию, вынесению судебных решений. Законотворческая деятельность не в компетенции органов государственной власти ввиду божественного происхождения закона. Аллах (трансцендентная инстанция) — творец закона, дарованного людям и переданного им через Пророка Мухаммада. Это обуславливает неукоснительность соблюдения доктринальных предписаний, невозможность их изменения и дополнения. Глава государства, правитель, выступает «заместителем пророка Божьего», призванного руководить общиной, обеспечивать ценностно-нормативную регуляцию социального взаимодействия мирян (Вайсс, 2008, с. 269).

Историческим образцом религиозной общины, имеющей легитимную социально-политическую организацию, является Мединская община. Ею руководил «выразитель божественной воли» — Пророк Мухаммад, а действовала она в соответствии с положениями конституции — «Мединским соглашением».

В коранических положениях и хадисах Пророка Мухаммада зафиксированы основные принципы политической власти: справедливость, совещательная форма управления (принцип «шура»), а также выборность «правителя». Образованные представители уммы, знатоки исламской традиции, наделены сакральным правом совещаться и избирать правителя. Правителем может стать только праведный мусульманин, имеющий особые заслуги перед уммой. Перечисленные принципиальные основания исключают передачу власти по наследству.

Однако в среде мусульманских теологов существует и другая точка зрения, в соответствии с которой исламское учение о власти закрепляет теократию, то есть форму правления, при которой государственная власть находится в руках религиозных профессионалов. В подтверждение приводится аят Корана: «О вы, которые уверовали! Повинуйтесь Аллаху и повинуйтесь Посланнику Его и обладателям власти среди вас...» (Коран, 4:59), а также следующий хадис Пророка Мухаммада: «Кто повинуется мне, тот повинуется Аллаху, тот, кто не подчиняется мне, тот не подчиняется и Аллаху». При толковании данного хадиса исследователи обращают внимание на то, что «провозвестнику ислама»

были «...ниспосланы откровения, знание божественной истины и вверена миссия по направлению людей на правильный, т.е. прямой, путь к истине в словах, делах и в вере» (Барковская, 2009, с. 155).

Несмотря на представленное обоснование, позиция о «доктринальном господстве» теократии не может быть определена в качестве корректной. На это указывал ещё в своих трудах В.В. Бартольд (1860—1930 гг.): «...К числу наиболее упорных предрассудков... принадлежит взгляд, по которому в мусульманском государстве безраздельно господствует теократический принцип, не допускающий рядом с собой никакой другой формы правления, ни бюрократической монархии, ни аристократии, ни демократии» (Бартольд, 1966, с. 303—317).

Заложенные в доктрине принципы выборности правителя, совещательности и коллегиальности в управлении государством, не позволяют говорить и о позиционировании в исламе монархической формы правления, при которой власть передаётся по наследству, а монарх обладает исключительными правами и привилегиями, статусом неприкосновенности. Однако монархия всё же присутствует в истории исламских государств.

Впервые появление монархической формы правления в исламских государствах произошло уже через тридцать лет после смерти Пророка Мухаммада (в период правления Омейядов и Аббасидов). Правители государства, хотя и назывались халифами, по своей сути являлись абсолютными монархами («султанами»), передававшими свою власть по наследству. Они игнорировали сакральный принцип совещательности и опирались лишь на собственное толкование «божественного закона» (Бехруз, 2012, с. 16). Это породило недовольство в среде части мусульман, толковавших монархию как отход от эталонного правления четырёх «Праведных халифов». Оппозиционные настроения части мусульманской уммы имели своим следствием формирование различных сект.

Полнота рассмотрения концепции политической власти в исламской модели общества требует обращения к характеристике двух трактовок классической концепции политической власти. Эти трактовки нашли своё отражение в рамках суннизма и шиизма.

Само разделение на суннитов и шиитов обусловлено наличием двух толкований концепции политической власти в аспекте её происхождения, легитимации правления, способов доктринального обоснования:

- учения о халифате, имамате, правопреемственности власти;
- признания законности власти четырёх «праведных халифов»;
- признания святости Сунны — устных высказываний Пророка Мухаммада («хадисов»), зафиксированных в шести сборниках, представляющих собой комментарии к кораническим положениям.

И для шиитов, и для суннитов тексты Сунны священны. Различия между ними пролегают в определении «священности» отдельных частей Сунны. В суннизме признаётся непреложная святость шести сборников хадисов. Все хадисы

для суннитов являются обязательными, что обусловило и наименование данного направления в исламе: мусульмане, следующие положениям Сунны, идут по пути пророка — сунниты.

Шииты (букв. «присоединившиеся») не признают в Сунне предания, составленные противниками Али ибн Абу Талиба, отвергающими его «сакральные» права на халифат («правление»). И это напрямую связано с принятой в шиизме трактовкой способов легитимации политической власти правителя.

В исламской концепции политической власти халиф — это «заместитель», имам — «предводитель». Первоначально обе функции исполнялись самим Пророком Мухаммадом, который выполнял и функции халифа, и функцию имама. Это во многом обусловило последующую синонимичность в восприятии суннитами таких терминов, как «халифат» и «имамат». Потребность в защите исламской идеологии и первой мусульманской общины определила закрепление за руководителем государства также и функции «предводителя военных сил» («эмира»). Как пишет В.В. Бартольд: «Халифы были не только имамами, т.е. религиозными руководителями общины, но и эмирами, предводителями военных сил, хотя лично редко принимали участие в походах: в отличие от других военачальников, также называвшихся эмирами, халиф носил титул «эмира правоверных» (Бартольд, 1966, с. 303–317).

Для суннитов Пророк Мухаммад являет собой высший божественный символ. Сунниты считают, что Пророк Мухаммад специально оставил открытым вопрос о назначении своего преемника. Тем самым он предоставил членам уммы возможность самостоятельно определить «самого достойного», а также процедуры наделения его властными полномочиями. С социологической точки зрения, для суннитов правитель не является носителем личной харизмы, или особых внеповседневных качеств. Здесь следует говорить о харизме должности, то есть внеповседневными качествами наделялась должность правителя, в функции которого входило администрирование, вынесение судебных решений на основе божественного закона и фетв улемов. В основу легитимации халифата как формы политической власти был положен принцип поручительства уммы, которая делегирует свою сакральную власть, идущую от Бога, его заместителю — халифу. Необходимо отметить, что управление халиф осуществляет не единолично, а при посредстве консультативного совета (шуры).

Наиболее полно концепция власти халифа была представлена в работе «Законы власти и религиозное правление» средневекового суннитского теолога Абу-аль-Хасан аль-Маварди (974–1058 гг.). Согласно аль-Маварди, правитель обладает только исполнительной и судебной компетенцией. Одной из главных целей правления является «охранение», трансляция и применение религиозного закона. Реализация всех властных полномочий не может быть осуществлена одним лицом, что предусматривает наличие «помощников», привлекаемых правителем к выполнению различных функций по управлению государством (Якубенко, 2008, с. 15).

В основу легитимации шиитской трактовки политической власти положен тезис о наследственной харизме правителя. Имам — личность, наделённая божественной благодатью, идущей непосредственно от Аллаха и передаваемой через потомков Пророка Мухаммада. Это предполагает, что политическая власть обретаема лишь путём наследования по праву крови. С позиций шиизма, наследник божественной благодати не способен совершить греховное деяние и располагает сверхзнаниями. Именно в силу наследственной харизмы, постулирующей «безгрешность» её преемника, только потомки Пророка Мухаммада по мужской линии олицетворяют и религиозную, и политическую власть (Вайсс, 2008, с. 276).

Шииты считают, что правильное толкование смысла Корана возможно исключительно избранными, близкими к Пророку людьми, являющимися носителями знаний, переданных Пророком Мухаммадом. Такими избранными считались его зять и двоюродный брат Али ибн Абу Талиб и последующие за ним одиннадцать потомков-мужчин. В связи с этим шииты рассматривают Али ибн Абу Талиба в качестве «Первого имама», положившего отсчёт 12 праведным имамам. Шииты признают выборность должности правителя. Однако избрание должно производиться лицами, наделёнными «сакральной компетенцией». Иными словами, обоснованием политической власти выступает право преемника, то есть правителем может стать лишь тот, кто имеет доказательства родственной связи с Али ибн Абу Талибом, а также одобрение со стороны выборщиков, наделённых «сакральной компетенцией».

Следует отметить, что именно в шиизме, располагающем различными направлениями мысли, сформировалось учение о «сокрытом имаме». Это учение было сформулировано теологами одного из основных направлений шиитской мысли — имамами. Они уверены, что божественный свет Пророка Мухаммада после его кончины обретал новое воплощение в телах 12 последующих имамов. Последним имамом был Мухаммад ибн аль-Хасан аль-Махди — малолетний сын 11-го имама Хасана аль-Аскари, исчезнувший при таинственных обстоятельствах. Имамита полагают, что он незримо присутствует в повседневности и в надлежащий день явит себя миру как «владыка времени». Сокрытый имам предстанет пред людьми в образе мессии, откроет им истинный смысл Корана, установит царство справедливости (Степанова, 2008, с. 130–131). До пришествия «сокрытого имама» руководство общиной осуществляется улемами, ведущими за собой мирян по «праведному пути». Шиизмом закрепляется особая значимость социорелигиозного статуса «улема»/«факиха» как религиозного авторитета, который в отсутствие имама обладает наибольшим объёмом власти. Примером этому является система правления в современном Иране.

Итак, сходство трактовок политической власти, обнаруживаемых в суннизме и шиизме, состоит в наделении трансцендентной инстанции наивысшей верховной властью. В обоих случаях признаётся, что правителю отведена функция исполнения, администрирования мирской деятельности. Ключевое отличие состоит

в решение вопроса о способах обретения власти и её легитимации. В случае шиитской трактовки власть обретается путём наследования харизмы по праву кровнородственных отношений. Сунниты исходят из того, что представителем трансцендентной инстанции выступает умма, которая вправе делегировать властные полномочия законно избранному правителю.

В исламской концепции политической власти значительное место отведено трактовке носителя власти. Подобно всем членам уммы правитель обязан подчинять свою деятельность исламскому нормативному регулированию, или установлениям божественного закона. Принципиально важно в этой связи учитывать, что легитимность или нелегитимность власти правителя определяется не только способом прихода к власти. Другим не менее важным критерием выступает его соответствие каноническому образцу правителя.

В отечественном исламоведении наибольшая заслуга по изучению и реконструкции текстов Шариата принадлежит Г.М. Керимову, много сделавшему для разъяснения исламской социально-политической концепции. Так, он отмечает, что глава государства квалифицируется как «справедливый и богобоязненный правитель» только в случае строгого соблюдения норм божественного закона. Если правитель не следует доктринальным предписаниям, то его власть считается нелегитимной, и народ вправе ему не подчиняться (Керимов, 2008, с. 336–338.).

Исламская концепция политической власти подробно освещает тему содержания власти, включающей в себя следующие аспекты деятельности правителя:

- обеспечение социального единства;
- повышение уровня обороноспособности в целях защиты от вмешательства извне;
- забота о «чистоте ислама», или противодействие порицаемым доктриной социальным явлениям, оцениваемым в качестве угрозы нравственным ценностям мусульманского социума;
- служить образцом нравственности в повседневной жизни. Эта обязанность власть предержащего обусловлена доктринальным осуждением лицемерия. Только тот, кто сам неукоснительно соблюдает нормы законодательства, имеет право требовать от остальных членов уммы исполнения законов и властных распоряжений. Повседневная деятельность правителя, не соответствующая образцу нравственного поведения, в пределе формирует ситуацию «двойных стандартов» социальной деятельности и взаимодействия, что недопустимо с позиций исламской идеологии;
- соблюдение принципа справедливости и равенства перед законом. Представители органов власти не имеют права ни отдавать кому-либо предпочтения, ни вводить в заблуждение умму в угоду собственным интересам либо интересам своих приближённых;
- следование принципу совещательности и коллегиальности в принятии решения. Приоритет указанного принципа продиктован потенциальным риском принятия необоснованного решения, так как один человек не способен в полной

мере учесть всю совокупность факторов, формирующих событие, и предугадать все возможные следствия;

— обеспечение социально-экономического благополучия уммы. Средствами достижения подобного благополучия выступают приумножение государственной казны, контроль за расходованием бюджетных средств; материальная и финансовая поддержка неимущих и др.

В данном случае следует отметить, что, несмотря на важность аспекта пополнения государственной казны, доктриной ислама установлен запрет на необоснованное повышение налоговых ставок, ведущее к понижению платежеспособности мирян. В частности, это подтверждается высказыванием Аль-Макризи: «Первым, кто в исламское время взыскал харадж с Египта, был Амр ибн аль-Ас. Сбор его составлял 12 млн. динаров, по норме 2 динара с каждого мужчины. После него Абдаллах ибн. Садг ибн Абу Сарх взыскал с Египта 14 млн. динаров. Усман ибн Аффан (поэтому) сказал Амру ибн Аль-Асу: «Абу-Абдаллах, верблюдица даёт больше молока, чем до этого». Амр на это ответил: «Но вы изнуряете её верблюжонка» (там же, с. 253—254);

— регламентация деятельности членов уммы и принуждение их к исполнению принятых решений. Подтверждение правомерности принуждения зафиксировано в Коране: «Правь же ими по тому, что низвел Аллах, и не следуй за их страстями в сторону от истины, которая пришла к тебе» (Коран, 5:48); а также в следующем хадисе: «...Благородный посланник сказал: «Мусульманин обязан слушать и повиноваться тому, что ему нравится и что не нравится, если только не будет ему велено совершить что-нибудь греховное, а если велят ему совершить грех, то не следует ни слушаться, ни повиноваться» (Мухаммад, 2006, с. 192).

Как уже говорилось выше, в концепции власти, содержащейся в исламской модели общества, умма включает и правителя и его подданных. В соответствии с этим трактовка содержания политической власти предполагает рассмотрение прав и обязанностей подданных. Таким образом, политическая власть отправляется совместными усилиями правителя и его подданных. Рассмотрим теперь властные полномочия подданных. К их числу относятся следующие:

— выбор главы государства на основе принципа соответствия личности правителя и его советников нравственным требованиям шариата, их способности обеспечить социально-экономическую и политическую стабильность уммы;

— повиновение избранному правителю и оказание ему содействия;

— неукоснительное исполнение норм шариата и положений документов, издаваемых органами власти;

— своевременное исполнение налоговых обязательств. Деятельность, нацеленная на исполнение налоговых обязательств, имеет сакральное измерение. Выше отмечалось, что обязательным религиозным налогом является «закят» — один из пяти столпов ислама.

Денежные средства, полученные в результате закятных отчислений, идут на решение экономических, социальных или религиозных потребностей уммы

(например, строительство мечетей, оплата профессионального религиозного обучения и т.д.). Закятные средства направляются в первую очередь на поддержку малообеспеченных семей и неимущих. Осуществляемое общиной перераспределение средств рассматривается как один из вариантов реализации принципа справедливости;

— право на защиту от расового притеснения, религиозной нетерпимости и иных видов дискриминации, а также получение финансовой поддержки в случае невозможности осуществления трудовой деятельности.

Проанализированная выше концепция политической власти, как она представлена в религиозной модели общества, имеет разнообразные толкования в различных направлениях ислама, продолжает модифицировать с течением времени и в связи с социальными трансформациями. Однако знание её базовых компонентов в их классической трактовке выступает неизменным условием для понимания её современных трактовок.

Регламентация экономической деятельности и взаимодействия в исламе

Ещё одним базовым компонентом любой религиозной модели общества, и исламской также, выступает трактовка экономической и трудовой деятельности. Анализ этой доктринально установленной трактовки весьма важен для социологического анализа исламских обществ, поскольку может быть положен в основу трактовки критериев социально-экономической стратификации, вертикальной мобильности, типов экономической деятельности и проч.

В исламе деятельность, направленная на получение материальных благ и средств существования, регламентируется четырьмя нормами: (1) честный труд, (2) добросовестность в соблюдении обязательств, (3) неприкосновенность частной собственности, (4) выплата налогов.

Норма «честный труд» регламентирует экономически ориентированную социальную деятельность в аспекте её соответствия религиозным ценностям ислама. В шариате труд трактуется в качестве базовой ценности социальной деятельности. Этот вид деятельности есть способ реализации неотъемлемого права каждого мусульманина на приобретение материальных благ и средств существования. Трудовая деятельность в соответствии со специализацией, избранной в области религиозно-одобряемых профессиональных занятий, квалифицируется как добродетель истинного мусульманина. Кроме того, она имеет сакральное измерение в том случае, если её результаты пойдут во благо исламской общины.

С точки зрения исламской доктрины, добродетельной будет лишь та экономически ориентированная деятельность (Беккин, 2007, с. 79–89), которая регламентирована нормой «честный труд». В качестве честного квалифицируется труд, который соответствует трём критериям:

— по специализации, выбранной из перечня религиозно одобряемых профессиональных занятий;

- высококвалифицированный;
- учитывающий интересы исламской общины.

Иными словами, честный труженик-мусульманин — это актер, разворачивающий свою хозяйственно-экономическую активность и занимающий позицию в сфере общественного разделения труда только в тех нишах экономической деятельности, которые приемлемы с точки зрения исламской идеологии. Он должен располагать высокой профессиональной квалификацией, быть компетентным в понимании экономических интересов мировой уммы и, соответственно, развивать свою трудовую деятельность без ущерба для её интересов. Это, в свою очередь, означает, что подобный актер реализует в своей профессиональной деятельности ценностно-нормативные предписания мирского социорелигиозного статуса члена уммы.

Частое обращение к теме честного труда в коранических текстах нацеливает мусульман на активность в сфере профессиональных занятий. Религиозная норма «честный труд» регламентирует повседневную экономическую активность и описывает её трансцендентное измерение. Так, религиозно-нравственный смысл труда как формы повседневной деятельности состоит в обретении материального ресурса земного существования члена уммы. Трансцендентное измерение раскрывается в интерпретации честного труда в качестве одного из обязательных условий достижения предельной цели жизни праведного мусульманина — благого посмертия, или вступления в рай.

Честный труженик-мусульманин, деятельность которого оказывается экономически эффективной, получит вознаграждение и в земной жизни, и в посмертии. В повседневной реальности он обретает крепкий материальный ресурс и уважение членов исламской общины. Умножая собственную религиозную добродетель путём экономически эффективного честного труда, он прокладывает своей душе путь в рай. Кроме того, богатеет и локальная община за счёт возрастания той налогооблагаемой базы, которая создается благодаря честному труду её членов.

Вторая обязательная норма праведной трудовой деятельности мусульманина — это «добросовестность в соблюдении обязательств». Данная норма соотнесена с определёнными способами получения материальных благ и средств существования. К разряду религиозно одобряемых способов ведения экономической эффективной деятельности в шариате причислены следующие: наёмный труд, производство (промышленная и ручная переработка сырья), торгово-финансовые операции, земледелие (в том числе возделывание целинных и возрождение бесхозных залежных земель), добыча полезных ископаемых, извлечение кладов, ведение охоты и рыболовства с соблюдением природоохранных мер, исключаящих хищническое истребление фауны (Карадави, 2004, с. 58, 62–63, 65, 121–123).

Недобросовестное исполнение обязательств трактуется в шариате как несправедливое социальное взаимодействие, опосредованное нарушением норм. Нарушая договорённость, мусульманин совершает два религиозных прегреше-

ния — обман и лицемерие. Тяжесть наказания, налагаемого исламским судом за обман и лицемерие в трудовой и предпринимательской деятельности, зависит от деструктивности последствий этих прегрешений. Обман и лицемерие порождают недоверие и подозрительность партнёров по хозяйственно-экономической деятельности и разрушают солидарность членов исламской уммы. В пределе недобросовестное соблюдение обязательств влечёт за собой расшатывание единства мусульманской общины, презентирующей принцип монотеизма.

Отдельное внимание в аспекте нормативного регулирования экономической деятельности уделяется в исламской традиции трактовке торговли и посредничества в торговле. Исламская интерпретация этого вида хозяйственно-экономической деятельности осуществляется также сквозь призму нормы «добросовестное соблюдение обязательств» (аль-Хашими, 2007, с. 147–150).

Исламская регламентация торговли признаёт легитимность посреднических операций только в том случае, если без услуг посредника товар не может быть доставлен к месту его продажи, а, следовательно, становится недоступным потребителю. Во всех прочих случаях производители сами должны реализовать товар, поскольку необоснованное привлечение посредников трактуется как обман потребителей, то есть понуждение оплачивать операцию, нелегитимную с религиозной точки зрения.

В шариате содержатся конкретные предписания относительно противодействия «нечестной торговле» (недобросовестному предпринимательству) и получению дополнительной прибыли за счёт преднамеренного создания товарного дефицита. Производителям и участникам торгово-посреднических взаимодействий надлежит устанавливать сроки реализации товара, профилируя тем самым обман потребителей за счёт безосновательного роста цен на мнимо дефицитный товар.

В исламских доктринальных источниках выделены религиозно порицаемые и запрещённые виды предпринимательства, методы ведения бизнеса. Их перечень включает в себя ростовщичество; неопределённые сделки с повышенным риском (опционы и фьючерсы); сделки, связанные с неопределённостью (гарар); разновидности предпринимательской деятельности, поощряющей греховные наклонности и провоцирующей совершение религиозных прегрешений (игорный бизнес, лотереи, содержание публичных домов); традиционное коммерческое страхование; производство и продажа товаров, запрещённых шариатом к потреблению (алкогольных напитков, наркотиков, табачных изделий, разновидностей порнопродукции); установление монополии; нерациональное использование природных ресурсов или препятствование их восстановлению; коррупция; коммерческий, финансовый и промышленный шпионаж, обман и дезинформация, разглашение тайн; мошенничество, выпуск фальшивых денег, воровство (Журавлев, 2004, с. 5-37).

Категорически осуждая ростовщичество и практику ссудного процента, шариат поощряет частную беспроцентную ссуду финансовых средств и

материальных ценностей. Такая ссуда необходима в целях последующего прямого инвестирования в развитие предприятия и производителя без привлечения финансово-кредитных учреждений (Беккин, 2002, с. 90). Практика приватной беспроцентной ссуды регламентирована религиозной нормой «добросовестного соблюдения обязательств» — наложением обязательства о пропорциональном разделе доходов, полученных от прямых инвестиций.

Третий нормативный принцип исламской регламентации экономической деятельности — это «неприкосновенность частной собственности». Приобретённые законным путём материальные ресурсы являются частной собственностью её владельца, частная собственность священна, права владельца защищены нормами шариата (Жданов, 1991, с. 291, 293, 295–296). Посягательство на частную собственность отдельного индивида квалифицировано в качестве деятельности в ущерб всем членам уммы, благополучие которой зависит от благополучия каждого её члена (Керимов, 2008, с. 197-201).

Четвёртая составляющая нормативного исламского регулирования хозяйственно-экономической деятельности — «выплата налогов» — имеет конкретное социально-экономическое измерение. В исламских странах арабского мира она трактуется как неукоснительное соблюдение налогового законодательства и формирование бюджета в целях экономической стабильности государства.

Анализ доктринальных источников ислама показывает, что в качестве законно приобретённых материальных ресурсов определяются лишь те, которые сопровождаются обязательной уплатой налогов, являющихся источником развития экономики, обеспечивающей социальную стабильность государства, а также способом справедливого перераспределения материальных ресурсов (Хамидуллах, 2008, с. 107-108).

Обязательным государственным налогом вплоть до XX в. являлся «закят» (Керимов, с. 244–245, 247, 260, 262), исчисляемый в размере 2,5% от величины полученного дохода за вычетом расходов, понесённых в ходе торговой, производственной и иной деятельности. В настоящее время «закят» и иные виды мусульманских налогов продолжают взиматься на регулярной основе в мусульманских странах, применяющих шариат в качестве нормативной основы регулирования государственной системы (Беккин, 2007, с. 42-47).

Ценностное измерение закята, одной из основных разновидностей нормы «выплата налогов», раскрыто в религиозных текстах, трактующих это экономическое действие как «очищение». Принципиально важно, что такого рода очищение затрагивает и личность мусульманина, и его имущество (Родионов, 2001, с. 89). Кроме того, закят есть материальное измерение преданности Аллаху и полноты исполнения личных обязательств перед ним.

Полученные закятные средства перераспределяются между «бедными и нищими», должниками и чужестранцами. В категорию «нищие» включены все те, которые не могут обеспечить себе пропитание в течение одного года. В категорию должников попадают те, кто уже не в состоянии самостоятельно

покрыть своих долгов. Среди чужестранцев помощь оказывают тем, кто оказался «на чужбине» без средств к существованию. Часть закятных средств уходит на религиозные нужды: строительство и содержание религиозных сооружений, заведений, училищ и проч. Одним из регулярных адресатов закята выступает государство. Денежные средства, полученные в результате уплаты закята, также направляют на осуществление мероприятий по продвижению идеологии ислама.

Наряду с закятом разновидностями нормы «выплата налогов» выступают добровольная милостыня и благотворительность. Средства, полученные в результате добровольных отчислений, как правило, способствуют продвижению социально значимых проектов. Добровольные пожертвования квалифицируются в исламе как акции искупления за греховное поведение и имеют обязательный характер. Мусульманин, производя добровольные отчисления, принимает участие в материальном обеспечении и поддержании благополучия уммы. Данный вид участия в жизни общины рассматривается как один из наиболее одобряемых Аллахом. Высокая степень одобрения связана с отнесением актов милостыни и благотворительности к «действиям повиновения», направленным на увеличение «дополнительных богоугодных деяний». «Те, кто тратит имущество своё во имя Аллаха, подобны зерну, из которого выросло семь колосьев, а в каждом колосе — сто зёрен: ведь воздаёт Творец сторицей, кому пожелает. Всеведущий Он, Всезнающий» (Коран 2:261).

Литература

Аль-Газали Абу Хамид Мухаммад Ат-Туси. Ихйа Улум Ад-Дин (Возрождение религиозных наук). Т. I. Первая четверть о видах поклонения. Ч. I / Абу Хамид Мухаммад аль-Газали Ат-Туси; пер. с араб. И.Р. Насыров, А.С. Ацаев. М., ИД «Нуруль Иршад», 2007. (Суфийская классика).

аль-Хашими Мухаммад Али. Личность мусульманина в том виде, который стремится придать ей ислам с помощью Корана и Сунны / пер. с араб. Абдулла Нирша. М., УММАН, 2007.

Аляутдинов Ш.Р. Мусульманское право: Первый и второй уровни: религ. учеб. изд. / канонич. ред. И. Аляутдинов. 2-е изд., доп. СПб., ДИЛЯ, 2009.

Бакиева Г.Т. Приходское духовенство у сибирских татар в XVIII — начале XX в. / Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2007. Вып. 7.

Барковская Е. Концепция власти в исламе (современные подходы к наследию раннеисламской государственности) // Власть. 2009. № 9.

Бартольд В.В. Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве // Сочинения, том VI. Работы по истории ислама и Арабского халифата. М., 1966.

Батунский М.А. Ислам как тотальная система регуляции // Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия / под ред. Б.С. Ерасова. М., Аспект Пресс, 1998.

Беккин Р.И. Некоторые элементы исламской экономики // Проблемы современной экономики. 2002. № 1.

Беккин Р.И. Исламская экономическая модель в мусульманском мире: некоторые исторические факты // Проблемы современной экономики. 2004. № 4.

Бехруз Х. Формирование классической концепции государства и её современная интерпретация // Юридичний Вісник, 2012/1.

Вайсс Б.Дж. Дух мусульманского права / Пер. с англ. СПб., ДИЛЯ, 2008.

Денни Ф.М. Ислам и мусульманская община / пер. с англ. В.В. Федорина // Религиозные традиции мира. в 2-х томах. Т. 2. Ч. 6. М., КРОН-ПРЕСС, 1996.

Жданов Н.В. Исламская концепция миропорядка. М., Международные отношения, 1991.

Журавлев А.Ю. Концептуальные начала исламской экономики // Исламские финансы в современном мире / Под ред. Р. И. Беккина. М., 2004.

Журавский А.В. Представление о человеке в Коране и Новом Завете // Труды по культурной антропологии: памяти Г.А. Ткаченко / сост. В.В. Глебкин. М., Вост. лит.; Муравей, 2002.

Иордаев М.В., Кузеев Р.Г., Червонная С.М. Ислам в Евразии: современные этические и эстетические концепции суннитского ислама, их трансформация в массовом сознании и выражение в искусстве мусульманских народов России. М., Прогресс-Традиция, 2001.

Карадави Ю. Дозволенное и запретное в исламе. Пер. с арабск. М. Саятхетдинова. М., Андалус, 2004.

Керимов Г.М. Шариат: Закон жизни мусульман. Ответы Шариата на проблемы современности. СПб., ДИЛЯ, 2008.

Кирабаев Н.С. Социальная философия мусульманского Востока (эпоха средневековья). М., 1987.

Крымский А.Е. История мусульманства / А.Е. Крымский; вступ. ст. Р.Ж. Баязитов., О.Л. Кузнецова, В.И. Шеремет. 3-е изд., перераб. и доп. М., Жуковский, Кучково поле, 2003.

Коран. Перевод с арабского и комментарий М.-Н.О. Османова. СПб., ДИЛЯ, 2012.

Максуд Р. Ислам / пер. с англ. В. Новикова. М., Фаир-Пресс, 1998.

Музаффар М.Р. Вопросы идеологии с точки зрения шиизма. Кум, Всемирная ассоциация «Ахль-аль-бейт», 1998.

Мухаметшин Р.М. Система образования // Мухаметшин Р.М. Татары и Ислам в XX веке (Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана). Казань: ФАН.

Мухаммад Ф.Р. Исламская культура. М., ИПЦ Андалус, 2006.

Наср С.Х. Молодой мусульманин в современном мире / пер. с перс. Д. Бибаева. М., Исток, 2010.

Набиев Р.А. Ислам и государство. Казань, 2002.

Основы вероучения Абу Хамида аль-Газали. Комментированный перевод с арабского С.М. Прозорова // Письменные памятники Востока. 2006. № 2 (5). С. 57–80.

Островская-мл. Е.А. Религиозная модель общества: Социологические аспекты институционализации традиционных религиозных идеологий. СПб., Издательство СПбГУ, 2005.

Резван Е.А. Умма // Ислам: Энциклопедический словарь. М., Наука, 1991.

Родионов М.А. Ислам классический. СПб., Петербургское Востоковедение, 2001.

Роузентал Ф. Торжество знания: концепция знания в средневековом исламе. М., Наука, 1978.

Сикоев Р.Р. Панисламизм. Истоки и современность. Джамалуддин Афгани и его религиозно-политические последователи XX — начала XXI века. М., Аспект Пресс, 2010.

Степанова Н.В. Межконфессиональный и межэтнический конфликты в Ираке // Конфликты на Востоке: Этнические и конфессиональные. Учебное пособие для студентов вузов / под ред. А.Д. Воскресенского. М., Аспект Пресс, 2008.

Сюкияйнен Л.Р. Концепция халифата и современное государственно-правовое развитие зарубежного Востока // Ислам: проблемы идеологии, права, политики и экономики. М., 1985.

Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право в правовых системах стран Арабского Востока // Государство и право в развивающихся странах. М., Наука, 1976.

Сюкияйнен Л.Р. Концепция халифата и сравнительное государствоведение в странах Арабского Востока // Право и политика в развивающихся странах. М., 1991.

Сюкияйнен Л.Р. Шариат и мусульманско-правовая культура. М., 1997.

Сюкияйнен Л.Р. О соотношении шариата и фикха // Минарет. Российский журнал исламской доктрины. 2009. № 3–4 (21–22).

Туманян Т.Г. Религия и власть в социально-философской мысли ислама (эпоха средневековья) // автореф. дис... доктора философ. наук. СПбГУ, 2009.

Хамидуллах М. Ислам. Перевод с турецкого Азат Урманов, Салават Муталов. М., Издательская группа «Сад», 2008.

Хрестоматия по исламу / сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. М., Наука, 1994.

Якубенко К.Ю. Вопросы формирования арабо-исламской политической идеологии (VIII–IX вв.) // Сибирский юридический вестник. 2008. № 4(43).

Summary

E.A. Ostrovskaya, A.Th. Gorbacheva

Islam as a Traditional Religious Ideology

The article deals with the sociological analysis of Islam. In accordance with the theory of institutionalization of traditional religious ideologies the authors reveal the key components of the Islamic worldview — the category of «activity» and its system of values, and normative regulation. The research focuses on Islam as traditional religious ideology that has its own universal model of society. Sociological reconstruction of Islamic society model is aimed at identifying the basic institutional foundations of socio-cultural self-reproduction of Islam, a method of legitimizing political power and socio-economic stratification.

Key words: Islam, model of society, sociological research, Muslim institutes.