## Классика современного исламоведения



### GLOBALIZED ISLAM: THE SEARCH FOR A NEW UMMAH

**Olivier Roy** 

### **Olivier Roy**

Professor, Chair in Mediterranean Studies, Joint Chair RSCAS, European University Institute in Florence

This text is a translation of the first chapter of **Globalised Islam¹**, a book by Olivier Roy, one of the most distinguished scholars and commentators on political Islam. Roy argues that Islamic revival, or 're-Islamisation', results from the efforts of westernised Muslims to assert their identity in a non-Muslim context. One-third of the world's Muslims now live as members of a minority. At the heart of this development are the voluntary settlement of Muslims in Western societies and the pervasiveness and influence of Western cultural models and social norms. The revival of Islam among Muslim populations is often wrongly seen as a backlash against westernisation rather than as one of its consquences.

A schism has emerged between mainstream Islamist movements in the Muslim world and the uprooted militants who strive to establish an imaginary ummah, or Muslim community. Roy provides a detailed comparison of these transnational movements, whether peaceful like Tablighi Jama'at and the Islamic brotherhoods, or violent like al-Qaeda. He shows how neofundamentalism acknowledges without nostalgia the loss of pristine cultures, constructing instead a universal religious identity that transcends the very notion of culture. Thus contemporary Islamic fundamentalism is not a simple reaction against westernisation but a product and an agent of the complex forces of globalisation.

<sup>1.</sup> L'Islam mondialisé, 2002 © Editions du Seuil

# ГЛОБАЛИЗИРОВАННЫЙ ИСЛАМ: В ПОИСКАХ НОВОЙ УММЫ

Оливье Руа

DOI: http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.07.1.01

Книга Оливье Руа «Глобализированный ислам» (L'Islam mondialisé) была впервые опубликована на французском языке в 2002 году, переработанный вариант на английском языке (Roy, 2004) вышел в 2004 году. Выдержки из книги переведены и печатаются в журнале Islamology с любезного разрешения издательства Editions du Seuil и самого автора. Книга на русском языке планируется к публикации Фондом Марджани в 2018 году.

### Крах политического ислама: что дальше?

та книга — продолжение моей работы «Крах политического ислама» (Roy, 1995²), где я утверждал, что концептуальная система взглядов исламистских партий оказалась неспособна выработать эффективный проект исламского государства. Я пришел к выводу, что исламистские движения выдыхаются как революционная сила и стоят на распутье: они могут выбрать путь политической нормализации в рамках национального государства модерна, а могут эволюционировать в сторону того, что я назвал неофундаментализмом. Это закрытое, буквалистское и консервативное понимание ислама,

которое отвергает национальное и государственное измерение в пользу уммы — всемирного сообщества всех мусульман, основанного на шариате (исламском праве).

#### Оливье Руа

Известный исламовед, доктор политологии, заведующий кафедрой изучения Ближнего Востока Института Европейского университета во Флоренции, Италия.

На первый взгляд, неофундаментализм менее политизирован, чем исламистские движения, поскольку он более озабочен внедрением шариата, чем формулировкой идеала истинного исламского государства. Прошедшее десятилетие, кажется, подтвердило эту точку зрения. Весной 2001 года, через десять лет после сокрушительной победы на выборах в Алжире Исламского фронта спасения (Front islamique du Salut, или ФИС), новое народное восстание вывело сотни тысяч молодых демонстрантов на улицы столицы Алжира и бербероязычных городов Ка-

билии. Было заметно, что лозунги, призывающие к построению исламского государства, отсутствовали; вместо этого толпы требовали «свободы» и «демократии». Более того, с начала второй палестинской интифады осенью 2000 года стало все труднее отличать исламистских бойцов ХАМАС от предположительно светских членов движения Арафата ФАТХ. Такие партии, как алжирская ФИС, турецкая Партия благоденствия (Refah Partisi), тунисская Нахда, а также иранские либералы проделали эволюцию в направлении если не демократических, то, по крайней мере, парламентаристских движений. Они поддерживают выборы, политические коалиции, демократию и защиту «граждан-

<sup>2.</sup> Впервые опубликована на французском в 1992 г., на английском — в 1994 г.

ского общества» от авторитарных светских режимов или консервативных религиозных лидеров. Это достаточно свидетельствует о том, что многие исламистские группы стали «нормальными» национальными партиями, и что главная помеха демократии — не исламисты сами по себе, а более или менее светские авторитарные режимы исламского мира, поддерживаемые Западом.

Несмотря на внутреннюю динамику, исламизм (идея построения исламского государства) малопривлекателен для многих мусульман, которые не хотят участвовать в этом проекте, поскольку являются вынужденными переселенцами, мигрантами и/или представителями меньшинства. Эти мусульмане переживают детерриториализацию ислама. Когда они обращаются к религии, их сильнее привлекают другие пути, включая неофундаментализм.

Неофундаментализм обрел почву среди лишенной корней мусульманской молодежи, в частности, среди второго и третьего поколений мигрантов на Западе. Ему привержено незначительное меньшинство мусульман, но этот феномен питает новые формы радикализации, в том числе поддержку Аль Каиды, а также новый сектантский коммунитарный дискурс, поддерживающий мультикультурализм как средство избегания интеграции в западное общество. Эти мусульмане не идентифицируются ни с каким национальным государством и больше озабочены распространением исламских норм среди мусульманских общин и меньшинств, а также борьбой за реконструкцию всемирного мусульманского сообщества, уммы. Поэтому они иногда обращаются к той разновидности направленного против Запада интернационалистского и джихадистского активизма, которая ранее была характерной чертой исламистов. Недавняя политическая радикализация консервативного ислама (воплощенная в Талибане) стирает границы между умеренными консерваторами и радикалами. Радикальный и воинствующий неофундаментализм распространялся параллельно двум нарастающим тенденциям: росту сетей более или менее частных медресе (религиозных школ) по всему мусульманскому миру с учебными планами на основе салафитских или ваххабитских доктрин, и детерриториализации значительной части мусульманского населения через миграцию. Стратегическое партнерство Муллы Омара и Усамы Бен Ладена — хороший пример подобной перегруппировки и стирания различий между современными образованными исламистами и традиционными улама.

Обе главные темы этой книги — постисламизм и глобализированный ислам — строятся вокруг концепции детерриториализации. Постисламистское общество — это общество, в котором исламистская интермедия (в значении временного эксперимента) глубоко изменила отношения между исламом и политикой, отдав политическому превосходство над религиозным во имя самой религии. Чрезмерная политизация религии исламистами привела к парадоксальному результату: мусульманские религиозные чувства стали искать автономное пространство и способы самовыражения либо за пределами политики, либо в ее тени. Тем самым они подпитывают противоречивые, но все более популярные формы религиозности — от призывов к распространению шариата до возрождения суфизма. В этом смысле неофундаментализм — лишь одна из многих форм религиозного возрождения, хотя и находится в центре нашего исследования.

Современное исламское религиозное возрождение нацелено скорее на общество, чем на государство, и обращается к духовным потребностям отдельного человека. Это приводит к многообразию проявлений религиозной практики и дискурса, связанных

как с общественными движениями, так и с групповыми и индивидуальными стратегиями. Исламистский миф говорил об унификации религиозного и политического; в постисламизме эти области автономны, независимо от желаний вовлеченных акторов (фундаменталистов и секуляристов)<sup>3</sup>. Постисламизм не сопровождается упадком религии, в нем, скорее, проявляется кризис отношений между религией и политикой, религией и государством, тенденция к фрагментации религиозной идентичности и авторитета, расцвет новых и различных форм религиозности, порой враждебных друг другу — и, как ни парадоксально, стирание границ между христианской и мусульманской религиозностью (но, разумеется, не догмами). Это идет в тандеме с увеличением роли «воображаемых идентичностей» — от религиозных общин до новоизобретенных неоэтнических или даже расовых деноминаций.

В Британии словом «азиат» называют южных азиатов, часто мусульман, а в США — людей с раскосыми глазами; «кавказец» в Москве — это человек с темной кожей, а caucasian в Вашингтоне — со светлой; во Франции словом beur (североафриканец) называется араб моложе тридцати лет из бедного района, в то время как живущий в Париже саудовский принц того же возраста — это просто саудовский принц.

Постисламизм не подразумевает появления секулярного общества как такового. В первую очередь он заново утверждает автономию политической деятельности, борьбы за власть, логики государственных и этнических интересов, приоритета политики над религией. Постисламизм означает, что даже в «исламском» государстве вроде Ирана роль и статус религии определяются политикой (Али Хаменеи носит титул великого аятоллы — высшего религиозного авторитета, вождя Исламской Республики — потому что его назначил политический орган, служащий высшим политическим авторитетом в стране, а не наоборот). Таким образом, постисламизм создает условия для секуляризации, но в данном случае — через стремление выделить автономную область для религии, опережая всепроникающую политизацию религиозной сферы. Даже самоочевидно «фундаменталистские» движения могут быть описаны в политических терминах: Талибан был по сути этническим пуштунским движением, а консерваторы в Иране — постреволюционная элита, мобилизующая национализм ради сохранения должностных привилегий.

В противоположность Европе, где секуляризация выросла из отрицания подавляющего идеологического господства религии, в мусульманском мире мы видим, как религия, которую почти все считают доминирующей, пытается противостоять своей де-факто политической маргинализации. Каждый политик вынужден демонстрировать показную преданность исламу, но это не делает ислам доминирующим политическим фактором. Существует стереотип о том, что в исламе нет различия между политикой (или государством,  $\partial aynam$ ) и религией ( $\partial uh$ ). Этим утверждением обосновывают то, что из-за трудности отделения государства от религии именно религия доминирует в политической и социальной сферах. Я же, напротив, утверждаю, что верно обратное: доминирует политика, в широком смысле. Современная волна реисламизации — это неосознанное стремление

<sup>3.</sup> На Западе секуляризация воспринимается как предпосылка демократизации, но на Ближнем Востоке она по большей части ассоциируется с диктаторами — от бывшего шаха Ирана до президента Туниса Бен Али. Внутреннее противоречие секуляристов во многих мусульманских странах заключается в том, что они выступают за государственный контроль над религией и часто игнорируют, а то и подавляют ее традиционные и популярные проявления — например, Кемаль Ататюрк запретил суфийские братства и учредил Управление по религиозным делам (Diyanet İşleri Başkanlığı); но такая политика укрепляет связь между государством и религией. Вообще говоря, в большинстве исламских стран секуляризация пришла в противоречие с демократизацией; лучший пример — отмена парламентских выборов в Алжире в 1992 г. под тем предлогом, что их бы выиграли исламисты (здесь и далее — примечания автора, если не указано иное).

к автономии религиозного в уже секуляризованном обществе. Мы задаемся вопросом, почему ислам не прошел через эпоху Просвещения, которая сформировала новые отношения между политикой и религией в Европе XVIII века. Но мы упускаем из виду тот способ, которым ислам адаптируется к современным формам западной религиозности.

Нет смысла надеяться, что мусульманские общества пройдут через тот же процесс секуляризации, что и христианские общества Запада, поскольку повседневное отношение между религией и политикой отличается. Разница не в том, что на политику мусульманских стран религия оказывает подавляющее влияние, а скорее в том, что в них преобладают политические (и социологические) факторы и акторы (не только государство), которые превратили религию в инструмент, и потому им удобна консервативная, замкнутая в себе и окостеневшая религия. Государственный секуляризм повсюду, от Алжира до Турции и Туниса, поддерживает не критическую и реформистскую форму религии, а консервативную и послушную. В этом отношении секулярные государства не отличаются от Саудовской Аравии: в них тоже запрещена критика с минбара (кафедры проповедника). Демократизация идет рука об руку с религиозной свободой, а не запретами на теологические диспуты и на разнообразие выражений религиозности.

Многообразные формы религиозного возрождения и экспрессии религиозных чувств в мусульманских обществах обходят стороной или игнорируют государство. То же имеет место, когда нет государства, за которое стоило бы бороться, и когда мусульмане находятся в меньшинстве, к тому же разделенном и лишенном сплоченности. Исламизация в этом случае сопровождается приватизацией веры — формированием замкнутых религиозных общин, конструированием псевдоэтнических или культурных меньшинств, а также идентификацией с западными формами религиозности. Другой выбор — новый тип радикального насилия, олицетворемый Аль-Каидой. Несомненно, есть связь между растущей детерриториализацией ислама (то есть ростом числа мусульман в западных немусульманских странах) и распространением специфичных форм религиозности, от радикального неофундаментализма до духовного обновления или продвижения ислама как системы ценностей и этики.

Однако я не собираюсь делать научный обзор новых форм религиозности среди мусульман. Я также не пишу книгу по религиозной антропологии. Попросту говоря, моя цель — открыть некоторые новые направления исследования. То, что мы называем «новыми формами религиозности», не означает (хотя и не исключает) «реформацию» ислама, подобную протестантской Реформации XVI века, поскольку «реисламизация» не влечет за собой пересмотра базовых религиозных догматов. Изучаемые нами новые формы религиозности больше похожи на ту трансформацию, которая произошла в христианстве в конце XX века, когда религиозность (индивидуальное формулирование и выражение личной веры) взяла верх над религией (согласованным корпусом верований и догм, которыми коллективно управляет организация легитимных хранителей учения).

В религиозности значение имеют догмы (как в христианских харизматических движениях), важность личных достижений, попытки реконструировать религиозную общину в светском окружении на основе личных убеждений верующего (отсюда расцвет сект), персональный поиск немедленно доступного знания вопреки признанным религиозным авторитетам, соседство фундаменталистского подхода к закону (повиновения Богу в каждой мелочи повседневной жизни) с синкретизмом и духовным странничеством,

успех множества гуру и самопровозглашенных религиозных лидеров, и т. д. Ислам не может ни избежать «нью-эйджа» религий, ни выбрать для себя отдельную форму модерна (modernity).

Как мы увидим, неофундаментализм и радикальное насилие связаны больше с вестернизацией, чем с возвратом к Корану. Словом, мы пытаемся взглянуть на ислам «поперек», со стороны, сравнивая его с западным миром, а не диахронически, вглядываясь в историю в поисках корней «мусульманской ярости».

Такой подход приводит нас к методологической проблеме: о каких мусульманах и о каком исламе мы говорим? Мы используем в этой книге много терминов, таких как исламизм, неофундаментализм, салафизм, гуманистический ислам, спиритуализм, секуляризм, глобализация и вестернизация. Как приступить к выделению и категоризации сложных и многоуровневых практик более чем миллиарда мусульман, живущих в самых разнообразных социальных, культурных и географических условиях? Как маркировать то или иное поведение в качестве «мусульманского» или «исламского»? Существует ли социологический базис и данные, которые подкрепляют нашу классификацию и, если посмотреть глубже, есть ли методы, при помощи которых мы можем выделять отдельные группы людей? Пока мы остаемся на почве политологии, мы можем возразить на эту критику: исламистские движения организованны; у них есть официальная идеология, программы, официальные публикации; они участвуют в политической жизни; их лидеры (те, что пишут и выступают) — известные публичные фигуры. Проводятся (иногда) выборы, опросы и демонстрации, производятся (чаще) аресты и проходят суды. Мы можем использовать статистику, биографии, тексты и интервью. Иными словами, у нас есть факты и данные. То же относится к сплоченным радикальным движениям, даже нелегальным, таким как Аль-Каида или пакистанские религиозные движения. Мы знаем биографии исполнителей теракта 11 сентября 2001 года, и Бен Ладен достаточно много выступал перед публикой, чтобы мы познакомились с его взглядами на мир. К тому же исламский радикализм в Западной Европе можно изучать по биографиям сотен активистов, которые были осуждены и лишены свободы (и иногда убиты). Нужно только с большой осторожностью использовать термины «террорист» и «радикал» в том смысле, в каком его используют СМИ и/ или власти<sup>5</sup>.

Когда мы заводим речь о поведении и верованиях, проблема становится более сложной. Да, у нас есть данные: книги, статьи, проповеди, интервью и огромный объем материала в интернете, включая личные сайты, чаты и случайные посты. Но авторам этих материалов сложно приписать специфические социальные категории и стратегии, а равно измерить их влияние на других мусульман. В какой мере эти блуждающие дискурсы открывают дорогу социальным и политическим движениям, а тем более формируют поведение и мышление заметного числа верующих? Авторы этих традиционных или электронных публикаций обычно происходят из «плавающих» социальных групп: студенты, имамысамоучки и участники исламских движений, которые обычно состоят из индивидов, чьи претензии на влиятельность трудно оценить достоверно. В нашей книге мы предпочли сосредоточиться на нескольких разных эмпирически релевантных источниках. Публикации салафитских шейхов Саудовской Аравии так часто цитируются, обсуждаются и передаются, что они не могут не быть релевантными нашей задаче. Аналогично книга, ставшая

<sup>4.</sup> Я отсылаю к работам Даниэль Эрвье-Лежер по христианству (Hervieu-Léger, 1993, 2000).

Случайный взрыв на химическом заводе во Франции Дэниел Пайпс поспешил приписать исламским смертникам (Тетгог, 2002).

бестселлером во многих мусульманских книжных магазинах в Париже, очевидно, важна, даже если нет никаких данных о ее покупателях и читателях. Сайт, на который ведут ссылки с сотен других сайтов и электронных писем, или выдаваемый в первых строках результатов поиска, тоже заслуживает изучения. Но что можно сказать о религиозности тунисского лавочника, продающего вино, бакалею и овощи поздно вечером на углу парижской улицы? Он не пишет об исламе, не имеет сайта, ходит в ту мечеть, куда ходят его близкие, и, возможно, жертвует деньги «фундаменталистским» организациям, потому что он «за ислам», даже когда продает вино. При этом он может голосовать за правую французскую партию, потому что его тревожит преступность, и дружески беседовать с гейактивистом — своим соседом и лучшим покупателем. Как я говорил, существует сильная потребность в религиозно-антропологическом исследовании таких вещей, но это не моя область квалификации, и множество ученых компетентны в ней гораздо больше, чтобы провести такого рода исследование.

Помимо научных ссылок, которые даны в книге, многое в моем подходе к теме сформировано личным опытом и даже интуицией в ходе исследования различных феноменов, имеющих отношение к теме книги. Я не только изучал французских мусульман и исламистские движения в целом, но и поддерживаю неформальные отношения с «западными» мусульманами, поскольку живу в маленьком французском городке, треть населения которого имеет мусульманское происхождение. Восемь лет преподавания философии в средней школе с большим числом учеников-«мусульман» помогли уточнить мои наблюдения. Я провел несколько лет с афганскими моджахедами, что также неплохо способствовало пониманию различий между религиозностью и религией. Я дважды читал лекции по моей книге «Крах политического ислама» в иранском священном городе Кум, что служило хорошей затравкой для интересной дискуссии с улама.

Другой спорный методологический вопрос — это то, как я перехожу от неофундаментализма и Талибана к либеральным спиритуалистским проповедникам, как будто они принадлежат к одной интеллектуальной семье. По большей части я буду говорить о неофундаментализме, поскольку он по определению находится в сердцевине конфликта между исламом и Западом. Но я также буду часто обращаться к более либеральным или спиритуальным проявлениям ислама, что может смутить некоторых читателей. Для этого есть два основания. Во-первых, я считаю, что в своих основах неофундаментализм, спиритуализм и либеральный ислам имеют много общего.

Главное соответствие заключается в смещении акцента с религии на религиозность — то есть индивидуализации религиозности и кризис социального авторитета религии — ведущем к реконструкции общины на чисто религиозных началах. Во-вторых, многие привычные нам формы ислама (либеральный, фундаменталистский, консервативный) — скорее конструкт, чем реальность, особенно если смотреть не на идеи, а на биографии конкретных людей. Человек может вести вполне секулярный образ жизни, потом испытать мистический кризис, затем присоединиться к фундаменталистской группе и, наконец, превратиться по мере взросления в «буржуа» и, возможно, стать лидером общины в каком-нибудь европейском районе. Мы говорим о трендах, полюсах притяжения, а не о сформировавшихся и структурированных школах мысли. Люди меняются и адаптируются.

<sup>6.</sup> См. классическую работу: Geertz (1968). Более новые работы: Bowen (1993, 2002). Не следует упускать из виду огромное количество социологических исследований иммигрантов, хотя я считаю, что взгляд на ислам на Западе сквозь призму иммиграции становится все менее релевантным.

Возможно, эта книга (которая писалась около десяти лет) опубликована преждевременно, и мне следовало бы ее отсрочить для сбора большего количества данных и увеличению количества полевых исследований. Но после 11 сентября 2001 года споры об исламе стали более запутанными, чем когда-либо, и, возможно даже, иногда отвратительными. Я не намерен высказывать позицию по каждому спорному вопросу. Но одно из полемических утверждений представляется мне настолько же популярным, насколько неуместным, при том что оно затрагивает струны общественного мнения с его чрезмерной любовью к шаблонной аналитике. Я говорю о культуралистском подходе, в котором утверждается: проблема — в самом исламе.

Удивительно, до какой степени споры о мусульманах вращаются вокруг одного вопроса: что есть ислам? Большинство событий, касающихся мусульман, описываются в связи с исламом как таковым: что ислам говорит о джихаде, террористах-смертниках, насилии, иудаизме, христианстве, демократии, секуляризации и так далее? Ислам рассматривается как единое целое, как самосогласованный и замкнутый набор верований, ценностей и антропологических паттернов, воплощенных в едином обществе, истории и территории. Это позволяет использовать термин «ислам» как концепцию, объясняющую почти все, что касается мусульман. Сэмюэла Хантингтона часто обвиняют в том, что он ввел концепт «столкновения цивилизаций», но это скорее симптом, чем причина. Культуралистский подход очень распространен среди традиционных востоковедов, таких, как Бернард Льюис (который и без Хантингтона может объяснить, что такое ислам), социологов (таких, как сам Хантингтон), политиков, ведущих журналистов, крайне произраильски настроенных ученых правых убеждений (таких, как Дэниел Пайпс) и также среди обычных людей. Но эту же позицию разделяют фундаменталисты и консервативные мусульмане, для которых все относящееся к исламу должно основываться на Коране.

Она также очень популярна среди борцов с исламофобией и умеренных мусульман. Однако фразы о том, что Коран никогда не пропагандировал джихад как войну или о толерантности Османской империи, не подходят для объяснения современных событий. Как и многие из моих коллег, я встревожен плоскими инсинуациями и шаблонными фразами (которые часто используют и сами фундаменталисты, например: «В исламе религия неотделима от политики»). Но точно так же раздражают апологетические и скучные конференции об исламе («Ислам: весть о мире», «Права человека в исламе»), где проповедуют только обращенным (и то не всем). И критики, и «защитники» ислама ограничены культуралистским подходом. Эта симметрия кристаллизует дискуссию и не позволяет увидеть то, что происходит у нас на глазах, но за пределами наших ментальных рамок.

Ислам как религию постоянно смешивают с «мусульманской культурой» (если это выражение имеет смысл, в чем я сомневаюсь). Ислам как религия включает в себя Коран, сунну и комментарии улама. Мусульманская или исламская культура включает литературу, традиции, науки, социальные отношения, кухню, исторические и политические парадигмы, городскую жизнь и так далее. Такую культуру трудно выделить среди культуру определенных исторических периодов или географических регионов. Мы пытаемся объяснить все проблемы современного мусульманского мира в терминах ислама. Статус женщины, терроризм и недемократичность анализируются в терминах «исламской культуры или религии». После 11 сентября Коран стал на Западе бестселлером. Что ислам говорит о том, о сем? Я не намерен вдаваться в бесплодные дебаты. Священная книга — не кодекс Наполеона и не страховой полис, где все расписано в недвусмысленных терминах. Она по определению неоднозначна и служит предметом споров и интерпретаций. Если

люди до сих пор спорят о том, что на самом деле говорит Коран, значит, на самом деле никто этого не знает. Или как минимум это значит, что люди, претендующие на знание, не согласны друг с другом — а это возвращает нас к первому пункту. Ключевой вопрос, на самом деле, не в том, о чем говорит Коран, а в том, что говорят мусульмане по поводу того, о чем говорится в Коране. Неудивительно, что они не согласны друг с другом, при этом все настаивают на том, что Коран совершенно ясен и недвусмыслен. Вопрос стоит не об исламе как теологическом корпусе текстов, а о дискурсах и практиках мусульман. То же верно и в отношении ислама как «культуры».

Мысль о том, что большинство характеристик мусульман (особенно их недостатки, провалы, безнадежно тупиковые пути, безвыходность, иллюзии и утраты иллюзий) могут быть релевантно объяснены через неизменную, основанную на религии культуру, является клише для многих областей, включая политику, экономику, гражданское общество и право.

Поразительно, что многие квалифицированные ученые (я не буду говорить о гонящихся за модой неспециалистах) повторяют те же клише безо всяких исследований, подкрепляющих их позицию. Культурализм — это по сути филологический подход, который восходит к Монтескье, но был доработан в XIX веке, когда Макс Вебер разобрал убедительный пример влияния религии на экономику. Но большинство интеллектуальных наследников Вебера, как часто бывает, взяли из его наследства худшее, а не лучшее. Культуралистский подход основан на одном принципе: культура существует сама по себе, передаваясь из поколения в поколение, и является исходной объяснительной моделью любого общества. Это напоминает мне одного из ближайших русских коллег, который сказал мне в начале 1990-х: «Маркс ошибался: не экономика определяет культуру, а культура экономику». Может быть и так, но мы до сих пор следуем той же линии целостного, каузалистского, имманентеистского и механически догматического мышления, прочерченной для нас культурализмом. Неудивительно, что многие бывшие марксисты стали культуралистами.

Этот спор частично затемнен постоянной путаницей между религией и культурой. Религия обычно входит в одну или несколько культур, но не может быть редуцирована к единственной. Стремление сформировать «чистую» религию вне времени и пространства является общим для всех фундаменталистских и реформистских движений. Можно, конечно, проследить некоторые корреляции между религией и набором социальных практик (веберовское отношение между протестантизмом и капитализмом), но между ними сложно установить причинно-следственную связь. Если протестантизм создал плодородную почву для капитализма, почему этот прорыв совершился именно в Северной Европе? Существует ли более ранний фактор, которым можно объяснить и протестантизм, и капитализм — скажем, тевтонский характер, выращивание овса или любовь к пиву? Если антропологический приоритет «чувства группы» (асабиййа) над лояльностью к государству связан с исламом, то почему эта модель преобладает на Сицилии, а не в южной Испании, где мусульмане правили гораздо дольше? Если эта модель связана с арабской культурой, то почему исламскую и арабскую культуру систематически смешивают в абсурдной концепции «арабо-мусульманских» обществ?

Арабские общества включают в себя арабоязычных христиан и иудеев, а большинство мусульман в мире — не арабы. Почему мусульманская Турция создала современную го-

Дэвид Лэндис — интересный пример экономиста, который поддерживает свободный рынок и индивидуализм, но воспроизводит марксистскую концепцию исторического развития (капитализм произошел от феодализма), попросту заменяя средства производства на культуры. (Landes, 1998).

сударственную систему? Только потому, что там живут турки, а не арабы? Если так, то значит, не ислам — главная причина политической отсталости арабского мира, а арабская культура? Но как отделить арабскую культуру от ислама? Просто соединить два слова, и готово объяснение! В попытках объяснить общество через религию мы проделали полный круг. Любопытно, что многие неарабские исламские реформисты (например, либеральный иранский мулла Мохсен Саидзаде) критикуют арабскую социальную среду времен Пророка за консервативное и ригидное воплощение коранического послания.

Культуралистский подход подкрепляется смешением Ближнего Востока с исламом. В частности, израильско-палестинский конфликт зачастую влияет на споры об исламе в США. Мусульман и арабов постоянно смешивают. Большинство примеров, на которых демонстрируют проблемы ислама с модернизацией, относятся к арабскому Ближнему Востоку, а не Малайзии и Турции. Книги вроде «Что пошло не так?» Бернарда Льюиса, предположительно направленные на объяснение проблем ислама, описывают исключительно Ближний Восток.

Ностальгический дискурс арабов-мусульман, несомненно, важен для понимания того чувства унижения, которое испытывают многие мусульмане. Почему народы, исповедующие «лучшую из религий», были колонизированы, почему они чувствуют себя оскорбленными военным превосходством врагов, некомпетентностью и коррумпированностью их собственных авторитарных режимов? Почему в Европе ислам доминирует в бедных районах? Однако ностальгия по золотому веку ислама не предлагает никакого решения. Она не объясняет провал ислама (кроме как через теорию заговора). Золотой век — тоже исторический артефакт (Андалусия как модель сосуществования религий): мало кто из современных мусульман мечтает о восстановлении Османской империи. Систематически обращаясь к истории и исламской цивилизации, можно проглядеть процессы, происходящие в наше время в авангарде исламского активизма.

Исламские активисты не пытаются вернуть золотой век. Напротив, они играют на поле глобализации, чтобы построить там будущий золотой век в их собственном понимании: новое мировое сообщество, способное избежать провала прошлых моделей. Историческая и культуралистская точка зрения, при всей ее эрудиции и проницательности, также исчерпывает способность объяснить новые явления.

Нельзя понять современные процессы исламской радикализации, рассматривая почти исключительно ближневосточный кризис и арабский мир. Конечно, израильско-палестинский конфликт и вторжение в Ирак вызвали кристаллизацию антиамериканских и антизападных чувств среди части мусульманской молодежи. Но эта связь остается символической. Новые поколения радикализованных западных мусульман едут для сражения с неверными не в Палестину; они ехали в Афганистан, Чечню, Боснию, Кашмир и, наконец, Ирак; они едут в Нью-Йорк, Париж и Лондон. Время и пространство современного исламского радикализма шире Ближнего Востока. Это глобальное пространство. Чтобы избежать ловушки отождествления Ближнего Востока с исламом, нам больше, чем когдалибо следует отделять изучение ислама от изучения Ближнего Востока.

Конечно, ислам как релевантный идеологический и социологический фактор нельзя сбрасывать со счетов. Однако чтобы избежать самоподтверждающих аргументов культу-

<sup>8.</sup> См. разумную критику: Cole (2002).

<sup>9.</sup> Таков был подход Эдварда Саида в его критике западного ориентализма. Но затем возникла проблема, как относиться к исламу. Почему ислам до сих пор важен?

ралистского подхода, необходимо сравнивать сопоставимые объекты. Экономическая отсталость, которую часто связывают с исламом, исчезает, если сравнивать мусульманские страны с немусульманскими соседями (например, Индонезию с Филиппинами или Косово с Македонией), а не с западными странами (Cohen, 2003). В мусульманской Малайзии подушевой доход несколько выше, чем в буддистском Таиланде, а подушевые доходы в мусульманском Сенегале и полухристианском, полумусульманском Кот-д'Ивуаре почти одинаковы. В 2000 году в мусульманской Индонезии индекс фертильности составлял 2,6, а на католических Филиппинах — 3,6. Говоря в социологических терминах, мусульманские общества в среднесрочной перспективе стремятся выровняться с западными. Коэффициент фертильности значительно упал за последние двадцать лет (с 1980 по 2000 гг.: с 6,36 до 2,67 в Алжире; с 5,06 до 3,03 в Египте; с 4,90 до 2,10 в Тунисе, что близко к французскому уровню).

Повсюду женщины стали получать лучшее образование и позже выходить замуж, разница в возрасте с мужьями также снижается<sup>10</sup>. Интересно заметить, что эта социальная модернизация не имеет отношения к государственному законодательству. В Исламской Республике Иран законный брачный возраст для женщины понижен до 9 лет, но реальный средний возраст замужества вырос к 1996 году до 22 лет (реальный брачный возраст мужчин последние двадцать лет составлял в среднем около 22,4 года, что означает увеличение образовательного равенства между супругами). Исламизация семейного законодательства в Иране даже не привела к росту числа полигамных семей (они составляют около 2% постоянных браков за последние сорок лет) или частоты разводов (несколько снизилась с 1970-х гг.) (Ladier-Fouladi, 2000). Уровень грамотности среди иранских женщин с 1976 по 1996 гг. вырос с 28 до 80%.

Что это означает? Что роль ислама в формировании современных обществ преувеличена. Происходит вестернизация (глобализация, модернизация), сколько бы официальная идеология некоторых стран ни утверждала обратное. Очевидные проявления реисламизации в личном поведении (ношение хиджаба или бороды), рост религиозных практик и даже законодательство (от Алжира до Ирана) не побуждают к возвращению традиционных паттернов семейной жизни (таких, как полигамия и расширенная семья с многочисленными детьми); напротив, все это сопровождается процессом вестернизации. Мы часто преувеличиваем исламский фактор в самом процессе исламизации и упускаем остальные. Таким образом, отношения между исламизацией и глобализацией должны быть исследованы детальнее.

Но процесс вестернизации не ограничивается чисто социологическими феноменами. Он также включает этику и религиозность (упор на ценности, профессиональный успех и личные достижения). Восприятие противопоставления Запада исламу в терминах спора «ценностей» (являются ли они западными или общечеловеческими?) предвзято, поскольку западные ценности рассматриваются на Западе как общечеловеческие, что бессмысленно само по себе.

Диалоги между сторонниками и противниками абортов, патриотами и правозащитниками, этатистами и рыночниками, христианскими правыми (от Сент-Луиса до Ватикана) и теологами освобождения, консерваторами и либералами и т.д. — мы видим, что на Западе ведутся споры о ценностях, и они могут пересекаться с аналогичными спорами в мусульманских странах. Большинство культуралистских подходов несостоятельны, по-

<sup>10.</sup> Об арабских странах см.: Fargues (2000). В Иране между 1980 и 2000 гг. разница в возрасте между мужем и женой снизилась с 7 до 2,1 года; см. Ladier-Fouladi (2003).

скольку они видят культуру как довольно гомогенный набор ценностей, не учитывая многовековой истории гражданских войн, «культуркампфа» и идеологических конфликтов. Доминирующий и окончательный консенсус на Западе достигнут по поводу институтов, а не ценностей. И снова реальное объяснение лежит на уровне политики, а не культурных факторов, которые неуловимы и сложно доказуемы.

Исторические и культурные парадигмы только сбивают с пути и ничуть не помогают понять, что происходит нового. Несомненно, ориентализм — то есть изучение ислама sub specie aeternitatis — переживает кризис. Это не значит, что я придерживаюсь антиориенталистской позиции, приверженцы которой зачастую игнорируют все, что касается религии. Я предлагаю не оставлять ислам в стороне, а рассматривать исламизацию как феномен современной эпохи, как одно из проявлений глобализации и вестернизации мусульманского мира.

Критический подход к ориенталистским взглядам не нов. Но «секуляризация» исследований Ближнего Востока плоха тем, что утрачивает понимание прочности религиозного измерения и, как обратный эффект, усиливает идентификацию ислама с Ближним Востоком в результате редукции религиозных аспектов в социополитическом подходе к ближневосточным обществам. Идея о существовании «разных исламов» тоже стара, но в ней обычно арабоцентричное исламоведение противопоставляется другим геокультурным идентичностям: африканскому, индонезийскому, а порой и европейскому исламу. Культуралистский подход обрел второе дыхание благодаря иммиграции. Присутствие религиозных меньшинств на Западе обычно рассматривалось в рамках концепции «мультикультурализма», которая внесла свой вклад в реставрацию идеи обособленных «культур». На деле мультикультуралистский подход применяют как западные консервативные правые, так и прогрессивные интеллектуалы и социальные работники. Для первых существует западная цивилизация, основанная на христианстве, чья идентичность воскресает благодаря «другим», принадлежащим к симметричной религии, которая исторически помогла конструированию зеркальной идентичности между исламом и миром христианства. Для вторых идея о существовании разных западных культур служит орудием свержения христианства с доминирующей позиции. Но, с моей точки зрения, оба подхода пренебрегают разнообразием и креативностью индивидуальных мнений внутри каждой из «культур» и игнорируют общие для них пересекающиеся паттерны.

И наконец, культуралистский подход усилился после недавних трагических событий, а точнее говоря — в результате попыток наблюдателей, политиков и общественного мнения заключить эти события в понятную концептуальную рамку, которая объяснила бы непостижимое. Потребность в политике «противостояния» угрозам тоже придает некоторую реальность ранее неопределенным понятиям: давление на систему медресе и откровенная поддержка умеренного ислама<sup>12</sup> означают, что религии придают значение. Стратегические и политические события влияют на формирование культурных парадигм.

После иранской революции 1979 года, коллапса СССР и атак 11 сентября многие наблюдатели стали рассматривать ислам как главную угрозу для Запада (включая Россию). Многие, если не большинство конфликтов, где затронуты западные интересы, затрагивают мусульманские страны. Наиболее активные радикальные организации последних двадца-

<sup>11.</sup> С точки зрения вечности (лат., прим. пер.).

<sup>12.</sup> См. многочисленные речи Пола Вулфовица, в которых он открыто призывает к поддержке умеренного ислама (например, «Отношения США...»).

ти лет были исламскими. Более того, значительное мусульманское население появилось на Западе, прежде всего в Западной Европе. В Восточной Европе мусульманский вопрос снова всплыл на поверхность с образованием двух новых «мусульманских» государств, Боснии и Косово, хотя последнее номинально считается частью Сербии. Нежелание европейского общественного мнения включать Турцию в ЕС во многом связано с тем, что это мусульманская страна. Даже в России, хотя это больше не империя, есть значительное мусульманское население (около 12 миллионов). В Европе, в отличие от США, вопрос иммиграции также сильно связан с исламским вопросом.

Для Европы существует связь ислама с колониальной историей, территориальными границами на юге, иммиграцией и современными пространствами социального исключения. Эти связи формируют европейское восприятие ислама, но их не существует для американцев, чья короткая колониальная история никогда не затрагивала мусульманских стран. Для США «юг» — это Латинская Америка, оттуда же идет и современный поток иммигрантов. Мусульмане в США (за исключением чернокожих мусульман) обычно благополучнее, чем латиноамериканцы и афро-американцы. Очевидная религиозность часть социальной и политической жизни США, но для европейцев она выглядит странно. Споры о публичных религиозных проявлениях ислама ведутся по-разному. Европейские воцерковленные христиане так же плохо, как и секуляристы, относятся к выражениям мусульманских религиозных практик в публичной сфере. Им, на самом деле, хотелось бы, чтобы мусульмане были более светскими, в то время как в США споры ведутся не о публичных выражениях религиозности, а о разделяемой общности ценностей в религиозных и этических терминах. Кроме того, американская политика в отношении фундаменталистских групп и режимов (Талибан, Исламский фронт спасения, Пакистан и др.) всегда была менее догматичной и более гибкой, чем европейская. В этих условиях можно было бы ожидать более гибкого подхода США к «мусульманской проблеме». Но этого не случилось. После 11 сентября в интеллектуальных спорах по обе стороны Атлантики стали применять одинаковые клише в отношении ислама. В этом смысле, несмотря на разницу в историческом прошлом США и Западной Европы и в социологическом составе мусульманского населения в этих регионах, сейчас можно говорить об общем западном подходе к исламу.

### Ислам как религия меньшинства

слам является западной религией, это произошло не путем завоевания или массового обращения, а как следствие быстрого и добровольного перемещения миллионов людей в Европу или США в поисках работы или лучшей жизни. Они стали там постоянными жителями, хотя предполагалось, что первое поколение мигрантов в Европу поработает несколько лет и вернется домой<sup>13</sup>. Второе и третье поколения явно пустили корни на Западе. Как результат, в немусульманских странах появились крупные мусульманские меньшинства. Феномен мусульманских меньшинств не нов, но исторически он являлся следствием завоеваний и реконкист (например, в Российской империи или на

<sup>13.</sup> Структура иммиграции в США и в Западную Европу различается. Мигранты направляются в США на постоянное жительство и принадлежат ко всем социальным стратам. Большинство мигрантов в Европу в 1960-е и 1970-е годы были рабочими, они считали свой переезд временным и оставляли семьи на родине. В 1974 году Европа закрыла границы для трудовой миграции, но продлила льготный режим для воссоединения семей. Только с этого момента мигранты стали постоянными жителями, хотя изначально не имели таких намерений. Миграция 1990-х ближе к американской модели: ее участники принадлежат к разным социальным слоям и не собираются возвращаться на родину (например, курды и алжирцы). Как мы увидим, аспект постоянства переселения важен для выражения мусульманской идентичности.

Балканах), торговли и обращения (например, в Китае и Африке) или потери политической власти (как в Индии Моголов, где мусульмане составляли демографическое меньшинство, но пребывали у власти до 1857 года). Новизна — в личном выборе мусульманина мигрировать в страну, где он заведомо будет принадлежать к меньшинству.

Размывание границ между исламом и Западом — не просто следствие иммиграции. Оно связано с феноменом более общего характера: детерриториализацией. Ислам все меньше и меньше можно приписать к определенной территории и цивилизационному региону. Это видно также по медленной интеграции Восточной Европы в Западную и по кандидатскому статусу Турции в Евросоюзе. Эволюция Восточной Европы, разумеется, более связана с коллапсом коммунистической империи, чем с экспансией ислама, но как одно из следствий этого коллапса, Европа переоткрыла для себя существование европейских мусульманских стран (Босния, Албания, а завтра и Косово). Вопреки более или менее открытым призывам многих европейских консерваторов, Европа после некоторых колебаний решила не поддерживать «христиан» против «мусульман», каковы бы ни были реальные мотивы стратегического решения о поддержке боснийских мусульман и косоваров.

Детерриториализация ислама — также результат глобализации, а не атрибут ислама как такового, хотя и затрагивает миллионы мусульман. Благодаря нарастанию миграционных и популяционных процессов все больше мусульман живут в немусульманских обществах: в наше время к меньшинствам принадлежит треть мирового мусульманского населения. У старых меньшинств было время создать свою собственную культуру или влиться в доминирующую (татары, индийские мусульмане, китайские хуэй). Но мусульмане новых меньшинств вынуждены переизобретать то, что делает их мусульманами: ведь единственный фактор, объединяющий это население — это просто отсылка к исламу, безо всякого общего культурного и языкового наследия.

Более того, мусульманин может ощущать эту детерриториализацию, даже не покидая свою страну. Ощущение принадлежности к меньшинству было до такой степени обострено «вестернизацией» или как минимум глобализацией традиционного мусульманского мира, что многие практикующие мусульмане считают ислам «оменьшинствленным» даже у себя дома (например, в Турции). Многие мусульмане являются демографическим меньшинством, но и многие другие (включая, разумеется, более консервативных и радикальных) ощущают себя меньшинством в собственной мусульманской стране. Мусульманская умма (община) больше не связана ни с какой территорией. О ней приходится рассуждать в абстрактных или образных терминах.

Фронтир между исламом и Западом больше не является географическим, и все менее и менее — цивилизационным. Двухвековой процесс вестернизации мусульманских обществ привел к явно наблюдаемым и необратимым последствиям, хотя в последние тридцать лет и вызвал мощную обратную реакцию в форме «исламского возрождения» на разных уровнях (на политическом как иранская революция, на социальном как реисламизация повседневной жизни, рост числа женщин в хиджабах, отсылки к шариату в законодательстве и т. д.). Эта реакция не означает возвращения ни к «премодерному» обществу, ни к той аутентичности, что была, как предполагается, разрушена влиянием чужой культуры. Это скорее попытка «исламизировать модерн», по словам Шейха Ясина (Yassin, 1998). Научная литература о «модерности» исламизации общирна, хотя эта идея противоречит взглядам, распространенным в западных СМИ и общественном мнении.

Модернизация и реисламизация — конечно, довольно проблематичные концепты. Исламизация может быть как реакцией на модернизацию, так и фактором последней (иранская революция — второй случай), в том смысле, что в 1960-70-х гг. доминировали весьма этноцентрические и линейные взгляды на смысл модернизации (как перехода от религиозной традиции к секулярному модерну). Но проблема социальных и культурных изменений больше не основана на дихотомиях между традицией и модерном, религией и секуляризацией, и даже либерализмом и фундаментализмом<sup>14</sup>. Мы увидим, например, как неофундаментализм работает на аккультурацию<sup>15</sup>, а не на возврат к утраченной аутентичности. Короче говоря, конфронтация между исламом и Западом выражена в западных категориальных формах. Исламские радикалы воображают себя представителями традиции, тогда как в действительности они — негативная<sup>16</sup> форма вестернизации.

В эпоху, когда стираются территориальные границы между великими цивилизациями, ментальные границы приходится заново изобретать, чтобы вдохнуть вторую жизнь в призраки ушедших цивилизаций: мультикультурализм, меньшинства, столкновение или диалог цивилизаций, *communautarisation* (коммунитаризация)<sup>17</sup> и т.д. Этничность и религию мобилизуют для прочерчивания новых границ между группами, чья идентичность опирается на перформативную дефиницию: мы суть те, кем мы себя называем, или те, кем нас называют другие. Эти новые этнические и религиозные границы не соотносятся ни с какими географическими регионами. Они действуют в умах, отношениях и дискурсах. Они более словесны, чем территориальны, но тем более страстно их поддерживают и защищают — именно потому, что их нужно изобретать, и потому что они — хрупкие и временные. Детерриториализация ислама ведет к поиску дефиниций, потому что ислам больше не встроен в территориальные культуры, как бы разнообразны они ни были а они, между прочим, всегда видятся такими снаружи. Например, афганский мусульманин, живущий в Афганистане, не считает свою религию «афганской», по крайней мере, пока не встретит арабских ваххабитов с их обвинениями в том, что он смешивает ислам с афганскими традициями. Разнообразие — не аргумент в пользу толерантности, когда оно не воспринимается как ценность.

Такая вестернизация вовсе не обязательно травматична для «уличного мусульманина». Вызов вестернизации вполне понятен большинству мусульман, но переживается ими на практический лад, без драм и травм — как на Западе, так и в мусульманских странах. Хотя существует давняя традиция экзегезиса и вынесения фетв касательно того, что должен и что не должен делать мусульманин, когда сталкивается с немусульманской средой и практиками (и мы посвятим этому часть книги), большинство мусульман как-то справляются с этим без обращения к сайту fatwa-online.com. Мы должны вернуться к дискурсам и практикам реальных акторов, не задерживаясь на теологических вопросах такого сожития.

Паллиативные компромиссы, выстраивание личных отношений, казуальное использование разных уровней самоидентичности, цитаты *ad hoc* из хадисов или Корана, дог-

<sup>14.</sup> Модерность исламистских движений давно установлена (см. работы Жиля Кепеля [Gilles Kepel] и автора этой книги). О модерности неполитической исламизации см. работы Фарибы Адельха [Fariba Adelkhah], Нилюфер Геле [Nilüfer Göle], Оливье Руа и Патрика Хэнни [Patrick Haenni].

<sup>15.</sup> Заимствование черт другой культуры (прим. пер.)

<sup>16.</sup> В первую очередь, имеется в виду фотографический негатив (прим.пер.)

<sup>17.</sup> Данным термином во Франции часто описывают желание людей, чтобы к ним относились в первую очередь как к представителям группы (обычно этнокультурной), и только во вторую — как к индивидуальным гражданам. Таким образом, этнокультурная идентичность встает между государством и индивидом. Это негативный синоним мультикультурализма.

матическая или либеральная рационализация post hoc как ответ на неудобные вопросы немусульманских коллег или социологов-опросчиков — спектр вариантов поведения весьма широк и гибок. Быть мусульманином на Западе — это вовсе не шизофренический опыт. Четкие категории (такие, как исламизм или неофундаментализм) полезны, но не способны охватить весь опыт реальной жизни миллионов людей, даже если они эвристически релевантны. Один и тот же человек может использовать разные уровни концептуальных отсылок, переходя от духа к букве писания и обратно. Тем не менее, для изучения доступной литературы (книг и интернет-ресурсов) наши категоризации более осмысленны, но и здесь они не исчерпывают всей сложности индивидуального религиозного опыта.

### Аккультурация и «объективизация» ислама<sup>18</sup>

ого мы называем «мусульманином»? Человека, регулярно ходящего в мечеть, или сына родителей-мусульман, или представителя определенного этноса (араба, пакистанца) или определенной культуры? Что такое ислам? Набор верований, основанный на книге откровения, или культура, связанная с исторической цивилизацией? Набор норм и ценностей, поддающийся адаптации к разным культурам? Наследие, основанное на общем происхождении?

Участники большинства споров об исламе либо перескакивают от дефиниции к дефиниции, либо держатся за какую-то одну, не учитывая, что на разных уровнях могут быть релевантны разные определения. В то же время антропологи работают с многоуровневыми измерениями религиозной идентичности. Но примечательно, что вопрос «Что есть ислам?» сегодня обсуждается не только среди внешних наблюдателей. Он стал краеугольным камнем всех движений исламского возрождения.

Все фундаменталистские и исламистские движения похожи друг на друга тем, что проводят внутри мусульманского мира границу, отделяющую исламское от неисламского. «Мусульманское» общество (в культурном и социологическом смысле) для них не то же самое, что «исламское» общество per se (то есть общество, основанное на принципах ислама). И потребность вывести формулу того, что значит быть мусульманином, определить, что есть ислам объективно — то есть «объективизировать» ислам — логически следует из того, что религия потеряла социальный авторитет из-за вестернизации и глобализации.

Реисламизация — это часть процесса декультурации (т. е. кризиса традиционных культур, что открывает путь вестернизации и реконструкции идентичностей). Конечно, я не считаю, что эти «традиционные» культуры были статичными и имели иммунитет к глобальному воздействию. Говоря о традиционных культурах, мы скорее имеем в виду то, что реконструируют для себя иммигранты первого поколения, и то, что называют «традиционным» западные деятели, работающие с иммигрантами — социальные работники, антропологи и адвокаты, которым приходится объяснять в суде определенные социальные практики (как брак по сговору) или защищать определенные обычаи (как женское обрезание или преступления чести). Отсылки к «традиции» в устах общинных лидеров на Западе или политиков в родных странах служат поддержанию связи между иммигрантами и родиной. Эта связь функционирует как политический инструмент в принимающей стране, канал двустороннего финансирования и базис для выстраивания деловых отношений. Молодые люди, спорящие со своими отцами (или дедами) о том, можно ли говорить

<sup>18.</sup> Термин «объективизация» принадлежит Дейлу Эйкельману; см. Eickelman & Piscatori (1996, 38).

по-английски, носить западную одежду, танцевать или ходить на свидания, противостоят образу традиционной культуры — хотя антропологи и знают, что эта культура в замкнутом виде никогда не существовала (и что сами эти споры трансформируют ее образ). Отсылки к традиции также выполняют перформативную функцию: традиция — это то, что я называю (или, точнее, то, что называет мой дед) традицией.

Отношения между мусульманами на Западе и в родных странах больше не диаспоральны. Сирийцы или йеменцы в США ощущают себя в первую очередь арабо-американцами. Иммигранты связаны не столько с родной страной, сколько с новым набором идентичностей, которые по большей части порождены принимающей страной. Во Франции термины maghrébin и beur не соотносятся с изначальными идентичностями (в Северной Африке, т. е. Магрибе, человек в первую очередь алжирец или тунисец, во вторую араб, но никогда не «магрибинец»). Конечно, некоторые группы (например, анатолийские турки в Европе или бенгальцы-силхети в Британии) дольше других сохраняют диаспоральность, которую укрепляют договорные и зачастую эндогамные браки между уроженцами одной деревни. Но среди исламских активистов в Европе вошел в моду новый тип исламской идентичности, не связанный с родной культурой.

Как мы увидим, хороший пример этого феномена — разрыв между турецкими наследниками Партии благоденствия (Refah Partisi) и движением «Национальный взгляд» (Milli Görüş), которое изначально было европейской секцией партии, но превратилось в автономное религиозное движение в чисто европейском контексте. Поиск аутентичности больше не нацелен на поддержание изначальной культурной идентичности, но устремляется за ее пределы к внеисторичной модели ислама. В нем больше нет ностальгии по определенной стране, по чьей-либо юности или семейным корням. В этом смысле вестернизация означает нечто совсем иное, чем превращение в западного человека — отсюда и амбивалентное отношение к ней.

Как нам осмыслить то, что в мусульманском мире высказывают ненависть к Западу, и в то же время стоят в очередях за визами в западные посольства? Здесь нет противоречия, даже если это делают одни и те же люди. Мы также ошибемся, если посчитаем стремление молодых борцов за демократию в Иране приглашением американской армии свергнуть консервативный тегеранский режим. Конфронтация с западной моделью происходит из-за стремления к другой модели глобализации, выраженной в западных терминах, таких как культура, права меньшинств, Третий мир и глобальный (развивающийся) Юг. Поиск аутентичности направлен и против родной, и против западной культуры, но путем отсылки к традиционным (умма) и к западным (антиимпериализм) категориям, не различая их. Существует постоянная борьба между многими исламскими интеллектуалами и «авторами Третьего мира», направленная на историзацию западной культуры, чтобы разоблачить ее притязания на всемирность, особенно в том, что касается прав человека, конечно. Но критика западной культурной гегемонии не всегда сопровождается повышением ценности существующих традиционных культур. Чаще она модернистски реконструирует новые идентичности, даже несмотря на то, что они опираются на исторические темы (например, конфуцианские ценности в Китае и Сингапуре). Вестернизация, миграция и утрата корней идут рука об руку с поиском другой универсальности.

Реисламизация — скорее часть аккультурации, чем реакция против нее. Это способ аппроприации этого процесса, или переживание его как процесса самоутверждения, но также его инструментализация с целью «очищения» ислама. Реисламизация означает,

что мусульманская идентичность — самоочевидная в контексте собственного культурного наследия — должна быть эксплицитно самовыражена в немусульманском или западном контексте. Конструирование «декультуризированного» ислама служит средством переживания религиозной идентичности, которая не привязана ни к какой конкретной культуре и потому способна вписаться в любую культуру или, точнее говоря, самоопределиться вне самого понятия культуры.

Проблема не только в том, чтобы переплавить исламскую идентичность, но и в том, чтобы сформулировать ее в явно выраженных терминах. Обращение к эксплицитной формулировке важно тем, что обязывает к осуществлению выбора и к освобождению от разнообразных, подчас противоречивых уровней практик и дискурсов, вписывающих религию в конкретную культуру. Рядовые мусульмане часто, особенно во времена политических кризисов (таких, как 11 сентября), чувствуют себя вынужденными (или от них явно требуют) объяснить, что значит быть мусульманином. Иногда их напрямую об этом спрашивают интервьюеры, соседи, ведущие новостей, иногда они выступают самостоятельно, потому что ожидают этого вопроса. Западная пресса публикует множество высказываний «умеренных» или «либеральных» мусульман о том, что есть в исламе и чего в нем нет (обычно — чего нет: радикализма, насилия, фанатизма и т. д.). Эта задача ложится на каждого мусульманина, а не на признанных религиозных авторитетов, потому что, как мы увидим, на Западе нет или почти нет авторитетных мусульманских организаций. Каждый мусульманин ответственен за свое мусульманство, и это открывает интересные перспективы исследователям. Чтобы познакомиться с мыслями мусульман, им не нужно пробираться в закрытое сообщество; наоборот, они затоплены валом деклараций и заявлений. Публичная самоидентификация стала почти гражданским долгом для мусульман.

Но объективизация ислама — не только результат политического давления и конкретных событий; это и следствие механического отсоединения религии от культуры. Глобализация размыла взаимную привязку религии, традиционной культуры, конкретного общества и территории. Общественный авторитет религии исчез во многом, хотя и не исключительно, благодаря опыту проживания в качестве мусульманина на Западе. То, что сегодня воспринимают как всепроникающее движение реисламизации или исламское возрождение, исследователи объясняют как протест идентичности (Burgat, 2003) или способ примирить модерн, самоутверждение и аутентичность (это говорится, в частности, о возвращения к хиджабу женщин, получивших западное образование). Достаточно точно, но это также результат потребности эксплицитно сформулировать, что означает ислам для конкретного человека (а не что есть ислам сам по себе) в той ситуации, когда в обществе больше не существует обеспечивающих значение ислама авторитетов. Выработка явно выраженных терминов также влечет за собой проекцию в будущее, желание представить умму за пределами гетерогенности культур и обществ. Это приводит к стремлению определить «универсальный» ислам, правомерный в любом культурном контексте. Разумеется, ислам универсален по определению, но со времен Пророка и его сподвижников (салафов) он всегда был встроен в определенные культуры. Эти культуры — не просто продукт истории и итог множества влияний и отличительных особенностей групп и индивидов. С точки зрения фундаменталистов (и некоторых либералов), в этих культурах нечем гордиться, поскольку они исказили изначальное исламское откровение. Глобализация — благоприятная возможность отсоединить ислам от всех конкретных культур и создать модель, работающую за их пределами.

Это согласуется с многовековой борьбой истинных фундаменталистов (например, вах-хабитов) по отделению ислама от этнических культур. Они боролись не только с локаль-

ными версиями ислама (суфизмом в Южной Азии, марабутами в Северной Африке, определенными ритуалами и музыкальными традициями повсеместно), но и с историческими правовыми школами (такими как ханафизм и шафиизм), которые встроились в локальные культуры (нельзя понять Йемен без шафиизма и зайдизма, а Афганистан без ханафизма). Саудиты пытались изо всех сил реинтегрировать афроамериканских мусульман в мейнстримный ислам (через Уориса Мохаммеда, сына и наследника Элайджи Мохаммеда) вне этнических и расовых коннотаций. Образованные западные «возрожденные в вере» мусульмане нового поколения не хотят быть пакистанцами или турками, они хотят быть прежде всего мусульманами. Фундаментализм — это и продукт, и средство глобализации, поскольку он без ностальгии принимает утрату традиционных культур и позитивно воспринимает возможность построения универсальной религиозной идентичности, отсоединенной от любой конкретной культуры, включая западную, которая воспринимается как испорченная и упадочная — это постоянная тема фундаменталистской литературы. Но, возможно, эта гримаса и есть реальная победа вестернизации.

Поиски «чистого» ислама влекут за собой также обеднение его содержимого, которому приходится быть полностью эксплицитным и не связанным с унаследованным культурным габитусом и побочными знаниями (литературой, устной традицией, обычаями). Внушается представление об исламе как о «просто» религии (что служит заодно предпосылкой секуляризации). Здесь лежит выбор между «либералами», которые в конечном счете признают секулярное пространство, и фундаменталистами, для которых попрежнему религия служит всеобъемлющей системой. Но из-за статуса ислама на Западе как религии меньшинства «внешнее» пространство может быть освящено только через индивидуальную сакрализацию повседневной жизни (как в некоторых иудейских практиках), или через построение исламизированных пространств (таких, как кварталы или локальные мечети), или через активистское, радикальное и в конечном счете самоубийственное отрицание западного общества, которое порождает секуляризацию. В любом случае как либеральная, так и фундаменталистская точка зрения основаны на личности, а не коллективе.

Отсюда следуют две вещи. Во-первых, можно адаптироваться к глобализации либо через либерально-реформистский подход, либо через духовно-харизматический (как в христианском евангелическом движении), либо через неофундаменталистский с его упором на *шариат* (право) и *ибадат* (ритуалы). Все они основаны на индивидуальной переформулировке персоналистской религиозности (даже если стремятся возродить роль общины). Два последних подхода имеют между собой ту общую черту, что отвергают все теологические и философские измерения, предпочитая им благочестие (ибадат). Фундаментализм равносилен вестернизации, и служит в первую очередь (хотя не исключительно) инструментом вестернизации. Более того, в наши дни он выступает успешнее либерализма и спиритуализма с точки зрения внешней заметности (но не с точки зрения числа приверженцев в мусульманских кварталах). Причины этого мы рассмотрим ниже.

Во-вторых, для понимания современных изменений в исламе с точки зрения религиозности и отношения к насилию необходим перекрестный подход, то есть сопоставление с другими западными религиями (в частности, с христианством, но также и с религиозными проявлениями Нью Эйдж или любавичской общиной ретрадиционализованного иудаизма) и современными формами политической радикализации западной молодежи как минимум начиная с 1960-х гг. Для понимания новых тенденций среди мусульманской молодежи это полезнее, чем пытаться заново прочесть Коран.

### Переплавка идентичности и вестернизация религиозности

ак мы видели, существует тенденция переоценивать роль ислама в проблемах мусульманских мигрантов и обществ, в то же время недооценивая эффект вестернизации и проникающее влияние христианских или (политически) левых паттернов религиозности и политического радикализма.

Нельзя понять «исламский фундаментализм» вне перекрестного изучения самовосприятия организованных религий в эпоху глобализации. Эта трансверсальность требует не сравнительного изучения Корана, Библии и Торы, а поисков определения сути религии. Общие черты религиозности неофитов и «истинно верующих» включают кризис социального авторитета религии, разъединение религиозных и культурных паттернов, конституирование религиозных общин на основе индивидуального самоопределения «себя как верующего», открытую критику «нерелигиозных элементов» и стремление вернуться к настоящим религиозным доктринам. Но еще важнее, что опыт жизни в качестве меньшинства в секулярном и даже языческом мире служит обычной темой для обсуждений как среди мусульман подобного типа, так и среди иудеев и христиан.

Итак, есть много общего между христианской и мусульманской реакциями на секуляризацию<sup>19</sup>. Разумеется, реальность секуляризации дискуссионна<sup>20</sup>. Критики этой концепции отрицают, что религия переживает упадок, и считают секуляризацию скорее идеологемой, чем реальным социальным процессом. Верно, что секуляризация по-разному проявляется в Европе и США. В обоих случаях религия играет в обществе роль, никак не связанную с ее правовым статусом. В США, где церковь по конституции отделена от государства, политики, тем не менее, обязаны демонстрировать на публике религиозность (особенно когда участвуют в выборах). В Британии, где церковь является государственной, посещаемость церквей резко сокращается, как и в остальной Европе. По сути европейцы воспринимают христианство как культуру, как часть европейской идентичности и истории, но их не заботит вера и религиозность. Они могут протестовать против поддержки мусульман против христиан на Балканах, против вступления Турции в ЕС, но при этом они будут голосовать за политиков, открыто признающихся в атеизме. В США все наоборот. Там не было религиозно мотивированных протестов против поддержки мусульман на Балканах (хотя, конечно, были возражения по другим мотивам), но открытый атеист не имеет шансов на избрание президентом. Религиозность там важнее религии, в противоположность Европе. Отсюда и разница в подходах к религиозности мусульман в ее видимых проявлениях. В Европе христианские церкви и секуляристские движения проявляют любопытное единство в том, что касается мусульманских мигрантов. Европейцы хотят, чтобы мусульмане мыслили более секулярно, но не стремятся опровергнуть истинность ислама как религии.

Например, во Франции во время дебатов о платках (приведших к законодательному запрету школьницам носить платки) католическая церковь, протестантский синод и верховный раввинат заняли сбалансированную позицию, поддерживая закон 1905 года об отделении церкви от государства, но протестуя против запрета религиозных символов в школах. Правые христиане в США либо во имя Библии открыто враждуют с исламом как религией (и стремятся обратить мусульман в христианство, что крайне необычно

<sup>19.</sup> О католицизме см.: Hervieu-Léger (2003).

<sup>20.</sup> Критику самой идеи об упадке религии см.: Berger (2000).

для Европы), либо объединяются с мусульманами для защиты религии в публичной сфере (например, в поддержку молитв в школах) или во имя консервативных ценностей (например, против феминизма и гомосексуализма). Европейцы хотят секулярных мусульман, американцы — мусульман-протестантов.

Но при всех трансатлантических различиях очевидно, что «возвращение религиозного» принимает в христианстве и исламе чем-то похожие формы. В обоих случаях религиозность важнее религи: интеллектуальные и теологические дебаты открывают возможность для выражения личностных отношений к вере, божеству и знанию. В центре современной религиозности стоит отдельный человек и его самость. Это фундамент евангелических и харизматических движений. Религия переживается внутри замкнутого на себя сообщества верующих, часто локального, а не официальной церкви или академического института. Знание истины достигается через личную веру, а не через годы обучения богословию и не через подчинение теологам и клирикам. Лидеры харизматичны, от папы Иоанна Павла II до Фетуллаха Гюлена. Но все движения религиозного возрождения признают, что общество нерелигиозно, и здесь исчезает разница между США и Европой.

Американские проповедники говорят о добрых христианах как о меньшинстве в обществе, одержимом сексом и наркотиками (европейцы добавляют деньги к этому списку современных зол). Точно такого же взгляда придерживаются католики во все еще католической Франции и мусульмане-фундаменталисты в Турции: истинно верующие — религиозное меньшинство (и ровно то же самое говорят талибы в Афганистане).

Религиозность — личный опыт, а не традиция. Уверовавший неофит по определению скептичен в отношении религии своих близких и предков. (Как я уже говорил, мы переоцениваем роль ислама в реисламизации). Папа Иоанн Павел II, точно так же, как Фетуллах Гюлен или Хомейни (а в свое время Мао) апеллирует к «молодым» в обход институциональной и поколенческой иерархии. Поколенческое измерение ставится в центр и используется как рычаг; но отдать приоритет молодым над старыми означает признать и усилить кризис авторитета и канонического знания. Как следствие — более или менее драматично — делегитимизируется иерархия и даже дисциплина нормативной передачи знаний. Личностный эмоциональный опыт ведет к истине напрямую. Дискурсивность отвергается в пользу чувства. Инициированный папой Всемирный день молодежи обходит культурные и языковые различия, используя стереотипные формулы из многих разных языков и интермедии на основе фольклорных и тоже стереотипных культурных репрезентаций, таких, как песни с одинаковыми словами, национальные блюда и флаги.

### Где мусульманские реформаторы?

аттерны веры и авторитета меняются даже когда теология неизменна. Глобализированный ислам — это не новый ислам. Напротив, большинство его деятелей привержены базовым нормам своей религии. Что меняется, так это их отношение к религии — не сама религия, а то, что я называю религиозностью.

<sup>21.</sup> См. речь преподобного Джерри Вайнса (Jerry Vines) на конгрессе Южных баптистов (Saint Louis Post, 12 июня 2002 г.), где он сказал: «Аллах — не Иегова», и дошел до обвинения пророка Мухаммада в педофилии. Но две религии могут объединяться в борьбе против сексуальной свободы. Например, большинство католических епископов в Африке, как и многие исламские лидеры, выступают против «кампаний про профилактике СПИД, нацеленных на группы риска, включая гомосексуалистов, проституток и наркоманов, утверждая, что их признание означает одобрение аморальных действий» (de Young, 2001).

Этого часто не понимают, когда говорят, что вестернизация ислама непременно означает реформы и либерализацию, а все сорта консерватизма и фундаментализма суть возврат к прошлому или импорт ближневосточной культуры и политики на Запад через мусульман-мигрантов. На самом деле, вестернизация не только полностью совместима с новым фундаменталистским дискурсом, но и может его поощрять.

Для многих неофундаменталистов глобализация — не потеря, а благоприятная возможность. Она может дать противоядие от культурной вестернизации: когда мусульмане оторваны от своих родных культур, испытавших сильное влияние неисламских обычаев и традиций, то возникает перспектива реконструкции мусульманской общины, основанной исключительно на исламских принципах. Такая община — продукт не конкретной культуры или цивилизации, а воли индивидов, переживающих процесс индивидуализации через декультурацию и принимающих явное и добровольное решение присоединиться к новой общине на чисто религиозных принципах. Стремление к эксплицитным формулировкам — часть индивидуализации. Неофундаменталисты превращают свою слабость (побочный эффект глобализации) в стратегию воссоздания уммы на руинах умирающих культур, в том числе западных. Сам проект заключает в себе свою гибель, как и миф об исламском государстве, поскольку он лишен конкретного территориального, культурного, этнического и экономического фундамента для строительства такой общины. Это ведет к воображаемому бегству из политического тупика, пусть даже и в кровавый кошмар Аль-Каиды. Но борьба за достижение хотя бы некоторых из заявленных целей влияет на политику и общество: неофундаменталисты избегают интеграции в западные общества с помощью набора религиозных и социологических инструментов, доступных на западном рынке.

Фундаменталистский дискурс можно переформулировать в терминах ценностей, самоутверждения и мультикультурализма, сосредотачиваясь на современных социальных вопросах (например, на защите семейных ценностей, а не строгой реализации шариата). Вестернизация не имеет ничего общего с догматикой. Она меняет не религию, а религиозность, то есть личное отношение верующего к его вере и догмам, тот способ, которым он формирует и реализует это отношение. Современная история христианства и иудаизма — лучшее доказательство того, что модернизация вовсе необязательно влечет за собой либерализацию норм мышления и поведения верующих.

В то же время остается загадкой наблюдаемое исчезновение мыслителей-реформистов в мусульманском мире. Если вестернизация — настолько серьезная угроза, то независимо от того, как адаптируются к ней на практике обычные мусульмане, почему мы ощущаем недостаток теологических дискуссий? На самом деле современных мусульманских мыслителей реформистского направления немало (например, Мохаммед Аркун, Халед Абу Эль Фадл, Абдолкарим Соруш, Мухаммад Шахрур и Мохсен Кадивар). Проблема не в писателях, а в читателях. Почему реформистов так мало читают? Объясняет ли этот парадокс неграмотность, цензура, бедность?

Цензура есть в большинстве ближневосточных государств, но не на Западе, и мусульмане там как минимум столь же грамотны, что и читатели Мартина Лютера в XVI веке. Причина малочисленности читателей проста: новые теологи бросают вызов консервативной теологии, предлагая свои собственные интерпретации ( $\kappa$ алам-u  $\mu$ 0<sup>22</sup> в Иране). Какое бы образование они ни получили, они считают себя учеными, современными

<sup>22.</sup> Новый калам (перс., прим.пер.)

улама или философами, и стремятся вынести свои научные теории на академическое обсуждение. Поэтому они и не привлекательны «возрожденным в вере» мусульманам. Последние предпочитают гуру, а не учителей, и уверены, что чрезмерный интеллектуализм только портит веру, они ищут готовые, легкодоступные наборы норм и ценностей для упорядочения своей повседневной жизни и самоопределения через практичную и видимую идентичность. Либеральные мыслители не соответствуют спросу на религиозном рынке.

Во всех движениях религиозного возрождения конца XX века широко распространен антиинтеллектуализм, поощряющий более эмоциональную религиозность, связанную с индивидуализмом и кризисом интеллектуального авторитета. Харизматические христианские движения и любавичский иудаизм открыто предлагают альтернативу интеллектуализированной вере. Они играют на эмоциях посредством ритуалов и коллективных демонстраций веры, используя яркие символические маркеры принадлежности к общине (например, возжигание свечей у любавичских хасидов). Католический Всемирный день молодежи — игра на прямом эмоциональном контакте между папой и «молодежью» в обход религиозного истеблишмента. Большинство молодых людей не знают учения церкви и безразличны к нему. Они просто радуются встрече с папой. Тот же Иоанн Павел II систематически смещал, запрещал в служении и задвигал в тень теологов либерально-гуманистического направления. Но молодым участникам Всемирного дня молодежи нужна не либеральная теология, а праздник эмоций. Многие из них признаются, что не знают католического символа веры и равнодушны к нему. Они приходят туда за духовным опытом.

Очевидно, что «возрожденные в вере» презирают интеллектуализм. Чувства важнее знания. Важна радость веры, счастье от соприкосновения с Богом. Религиозные собрания похожи на праздники, где такая религиозность — современна, основана на идее самости как центра религии. Все вращается вокруг отдельного индивида и его самости. Вера персональна, и вера — это истина. Вера — это не религия.

Ислам на Западе — это западная религия, но не в смысле изменения его теологической структуры, а в смысле выражения этой структуры на языке ценностей, а не правовых норм, каковы бы ни были эти ценности. Даже типичные мусульманские позиции бывают очень консервативными (например, по отношению к гомосексуальности и абортам), но мусульмане обычно выражают их в тех же терминах, что католики или правые протестанты, безо всяких отсылок к ортодоксальному шариату в терминах худуд (исключение составляют наиболее консервативные салафитские группы или радикальные движения типа «Аль-Мухаджирун», которые открыто отказываются от всяких уступок Западу, даже в вопросах формулировки своих норм). Аборт — типичный пример. Он никогда в истории не был центральной темой правовых дискуссий; обычно в фикхе он осуждается, за исключением некоторых обстоятельств, но никогда не становится главным вопросом («Талибан», скажем, не запрещал абортов). Но многие мусульманские проповедники на Западе объединяются с консервативными христианами, которые видят в аборте признак морального упадка. Неожиданно начавшееся в Египте в 2000 году преследование гомосексуалистов было парадоксальным признаком вестернизации мусульманского религиозного консерватизма. Разумеется, гомосексуализм запрещен в исламе, но египетское общество и улама обычно закрывали глаза на такие отношения, если они не становились скандальными, и сексуальная жизнь считалась частным делом человека (секс-туризм богатых европейцев, ищущих более снисходительного отношения к гомосексуализму, в мусульманские страны — клише литературы о путешествиях). Неожиданно он стал вопросом «культурной аутентичности» в конфронтации с Западом (и Израилем), но эта конфронтация выражала себя на западном языке: моральные ценности и формальная, почти медицинская категоризация сексуальной жизни.

Язык противостояния Западу — зачастую западный язык. Интересно проследить заимствование «западных» тем и идей исламистским мейнстримом. «Гражданское общество» позитивно упоминается в текстах Партии благоденствия в Турции (sivil toplum), аятоллы Хатами в Иране (jame'ye madam) и Рашида Ганнуши (Ghannouchi, 2000), так же, как и демократия, плюрализм и права человека. Но и мусульмане-консерваторы склонны использовать западные концепты, примером чему служит Всеобщая исламская декларация прав человека (1981), изданная британской организацией с саудовским финансированием (Маует, 1995, 22).

Споры о *шариате*, женщинах и законных наказаниях зачастую ведутся в терминах, адаптированных к западному восприятию. Иногда даже стремятся доказать, что западные концепции лучше воплощены в исламе, чем на самом Западе (любимая тема — о том, что шариат лучше обеспечивает права женщин, чем западный феминизм: довольно необычный взгляд с точки зрения классической литературы фикха).

Как мы увидим, мусульманские активисты на Западе используют культурные и правовые концепты модерна, такие, как права меньшинств и антирасизм, с целью быть признанными в качестве меньшинства. Исламское возрождение зачастую перестраивается в терминах мультикультурализма, аутентичности и идентичности — дискурсах, которые являются явными продуктами Запада. Такие термины, как «исламская культура» и «исламская идентичность» по определению относятся к модерну. Для традиционного алима нет никакого смысла говорить о «мусульманской культуре». Искать признания в качестве меньшинства со своими собственными ценностями означает принять плюрализм ценностей и вер. Это не только вопрос удобства и тактики: данные западные категории глубоко укоренились даже среди фундаменталистов. Их постоянное использование не делает людей демократами, но побуждает усваивать общепринятую грамматику социальных отношений, даже если ценности не меняются. Синтаксис может быть западным, морфология — исламской.

Эта точка зрения порождает некоторую противоречивость: секулярные и либеральные левые более склонны признавать мусульман в качестве меньшинства (подобного геям и лесбиянкам), чем консерваторы и правые христиане, которые во многом разделяют ценности и взгляды мусульман на семью, наркотики, сексуальность и др.

### Кризис авторитета и само-провозглашение

ак мы видели, перемещение на Запад отсоединяет ислам как религию от конкретных культур — от любых конкретных культур. В этом смысле вестернизация не встраивает ислам в западную культуру, а противостоит самой концепции отдельно взятой культуры. Она заставляет акторов самостоятельно переформулировать основы религии, больше не подкрепляемой социальным авторитетом. Коллективные проявления социального авторитета (родители, социальное окружение, улама, законы, обычаи и привычки) больше не принуждают вести себя по-мусульмански (хотя бы и в конвенциональ-

ной форме). В Афганистане нетрудно найти халяльное мясо, а вот в Моабе, штат Юта<sup>23</sup> не факт (пример не относится к алкоголю — его одинаково трудно найти и там и там). Кризис «религиозного авторитета» затрагивает не только ислам на Западе. Христианство в Европе больше не является самоочевидной деталью культурного и социального ландшафта. Публичные выражения набожности воспринимаются как проявления экцентричности или маркер членства в какой-нибудь экстремистской организации. Но даже в такой «религиозной» стране, как США ширится разрыв между официальными церквами и растущими харизматическими общинами. Это отчасти проявление потребительского отношения, религиозного консюмеризма на рынке Веры. Характер обращения многих латиноамериканцев в протестантизм — хороший пример того же процесса объединения декультурации и религиозности (конечно, то же относится и к обращению в ислам). Интересно проследить биографии обращенных. Они нередко выбирают ислам, попробовав другие религии (это одна из тем апологетической исламской литературы об обращениях: некто родился протестантом или евреем, потом стал буддистом, но в конце концов, сравнив все религии, «вернулся» к истинной). Люди часто отходят от официальных религий к персональным реконструкциям, которые всегда нуждаются в «подтверждении» собственным поведением и взглядами верующего, поскольку не опираются ни на что социально очевидное.

Мы также наблюдаем всеобщий кризис клерикальных институтов. В Иране он стал очевидным после провала исламской революции. В суннизме классические образовательные учреждения (такие, как университет Аль-Азхар в Каире) неуклонно теряют влияние или, точнее говоря, растворяются в новых формах реисламизации (Zeghal, 1996). Кризис католического духовенства очевиден повсеместно: все меньше мужчин принимают сан, происходит кризис доверия, есть сопротивление женскому священству и т.д.

В католической церкви налицо кризис авторитета (идущий рука об руку с ростом влияния харизмы, поскольку чисто логически харизма означает прямой доступ к трансцендентному). В таких феноменах, как Всемирный день молодежи, харизматическая религиозность сочетается с неприятием любых форм официальной церкви и низким уровнем знания о религии (все опросы во время этих собраний показывают, что лишь немногие из участников знакомы с основными принципами христианства или являются постоянными прихожанами<sup>24</sup>).

Харизматические лидеры помогают обойти институты и академические авторитеты. Каждый может говорить об истине, поскольку познал ее на личном опыте. Эмоциональные отношения с религией строятся ценой отказа от интеллектуального и научного подхода, и это общая черта христианства и ислама. В обоих случаях консервативный истеблишмент девальвирует философские исследования (см. отрешение папой Иоанном Павлом II в 1979 году самых известных прогрессивных католических теологов, таких, как Ханс Кюнг, и конформизм образования в Аль-Азхаре), но это не подталкивает молодежь к поддержке «либералов» (кроме Ирана), а ведет к более фидеистскому<sup>25</sup> и менее кри-

<sup>23.</sup> Штат с преимущественно мормонским населением.

<sup>24.</sup> Как писала католическая журналистка для сайта Ватикана: «В первые годы празднования Всемирного дня молодежи французские епископы не считали его особо необходимым. «Во Франции всегда была хорошо организована пастырская работа с молодежью, — писал отец Жозеф Вандрисс, ватиканский корреспондент «Ле Фигаро». — Это не вписывается в существующие структуры». Этот фактор, наряду с традиционной французской независимостью от Рима и некоторой замкнутостью культуры, стал причиной ненамеренного равнодушия» (Ferrisi, World Youth Day...).

<sup>25.</sup> Фидеизм (франц. fidéisme, от лат. fides — вера) — направление философской мысли, утверждающее примат религиозной веры над разумом. Приверженцы фидеизма исходят из того, что процесс познания мира не может осуществляться только в рамках науки и философии, но обязательно должен дополняться религиозной верой. (прим. пер.)

тическому отношению к догматике. Антиинтеллектуализм — общая черта всех движений религиозного возрождения в начале XXI века. Его разделяют «возрожденные в вере» и консервативный истеблишмент, но это не приводит к институционализации, а наоборот, делает общину более сегментированной, размытой и индивидуализированной. В этом смысле попытка консерваторов вернуть молодежь в лоно официальных институтов провалилась. Успех консервативных ценностей не стал успехом религиозных институтов.

### Религия как идентичность

ругая общая черта христианства и ислама на Западе — религиозная община все больше воспринимается как группа идентичности, как «мы», противопоставляемые «им». Идея универсальности религии или мысль о том, что «возрожденные в вере» служат лишь ядром, авангардом более обширного сообщества «теплохладных» или социологически обычных верующих (которые считают себя последователями религии, но не практикуют ее) все менее и менее приемлема для «истинно верующих». Обычное выражение — «горжусь, что я... (христианин, еврей или мусульманин)».

Помимо религиозности, маркером идентичности становится и религия. «Поднять флаг», не стыдиться быть христианином или мусульманином — в этой ситуации верующий думает о себе как о представителе меньшинства, члене группы идентичности. Процесс реисламизации или рехристианизации, особенно в аспекте проповеди (нацеленной, как правило, на тех единоверцев, что еще не «возродились в вере») — это процесс разграничения между истинно верующими и остальным миром.

Мусульмане и католики все в большей мере воспринимают себя членами отдельного замкнутого и стоящего под угрозой сообщества, одержимого собственными границами, а не приверженцами всемирной религии, глубоко укорененной в конкретных обществах и культурах. Современная культура (которую многие католики считают антикультурой), с их точки зрения, извращает религию, а не совершенствует ее, выступая источником вдохновения. Это ощущение себя частью меньшинства обусловлено не демографией, а отчуждением от господствующей культуры, которая либо абсолютно секулярна, либо воспринимает религию невротично (см., например, цензурный кодекс американской киноиндустрии: неограниченное насилие в сочетании с равнодушным ханжеством и политкорректностью; уже не страна Мальборо, а «страна некурящих киллеров»). Отсюда ощущение принадлежности к замкнутой общине посреди безразличного или враждебного общества. Это провоцирует оборонительную позицию: назойливую критику совместного обучения, кино и телевидения. Гордость быть христианином — новый девиз: так решается вопрос личной идентичности через общину, а не через веру (человек гордится принадлежностью к чему-нибудь, когда чувствует, что принадлежит к меньшинству)26.

Сдвиг от самоочевидных всемирных религий, встроенных в конкретные культуры, к религиозным общинам внутри секуляризованных обществ очевиден в вопросе об обращениях. Никто больше по-настоящему не принадлежит общине просто в силу рож-

<sup>26. «</sup>Они подтверждают этим, что горды быть христианами и католиками, — сказал епископ Жак Бертле из прихода Сен-Жан-Лонгей на южном берегу Монреаля. (...) — Очень часто они изолированы и потому не могут выразить свою принадлежность к католицизму. Среди этих сотен тысяч людей им легче будет вновь почувствовать гордость и отвагу в отстаивании своей веры». (Green, 2002). «Во Франции католики незаметны, — сказал 23-летний Матье Гренпре, автор книги о католицизме среди французской молодежи. — Это из-за определенного комплекса в отношении религии. Всемирный день молодежи позволил французским католикам показать себя» (Ferrisi, World Youth Day.).

дения. Каждый должен доказать свою веру и приверженность к ней. Община — не данность, а реконструкция. Углубляется разрыв между соблюдающими и не соблюдающими верующими. Неофундаменталистские тексты полны критики в адрес мусульман, ведущих себя как немусульмане. Несмотря на то, что ортодоксальный ислам и католицизм утверждают, что всякий рожденный в вере (соответственно, через крещение или рождение у отца-мусульманина) всегда будет принадлежать общине, людей все чаще спрашивают о том, во что они верят. Каждый (обрезанный или крещеный) считается членом общины, хотя бы и виртуальным, но религиозные активисты (включая священников и мулл) все чаще склонны спрашивать верующих продемонстрировать их веру.

Два поколения назад было нетрудно пройти формальное обращение, чтобы заключить брак с иноверцем (если не говорить о социальных предрассудках). Было достаточно прочесть шахаду или креститься. Но сейчас это все труднее во всех трех монотеистических религиях. Католическая церковь просит желающих креститься пройти катехизацию и вступить в местную общину, чтобы продемонстрировать искреннее личное благочестие. Даже в светской мусульманской стране, такой, как Тунис, улама требуют, чтобы желающий принять ислам прошел несколько курсов. Верховный раввинат Франции в наши дни настроен резко против обращения ради брака; в 1950-х гг. он был намного гибче. Все больше верующих считают себя принадлежащими к общине веры, а не к обществу, в котором религия служит скорее культурным маркером, чем реальной практикой. Социальный конформизм в религии уступает место персональному благочестию, и это превращает все конфессии, в том числе доминирующие, из неотъемлемых частей общества в обособленные общины — или даже меньшинства, где факт принадлежности к верующим перевешивает все остальные идентичности. Католики во Франции с 1970-х гг. воспринимают себя уже не как центральный компонент французского общества и культуры — 'France, fille aînée de l'Église' («Франция, старшая дочь Церкви») — а как меньшинство, выживающее в безразличном и иногда враждебном секулярном окружении<sup>27</sup>.

Это ощущение принадлежности к меньшинству, даже когда религия связана с историей страны и все еще формально доминирует, встречается даже в некоторых мусульманских странах. Например, Али Булач в Турции дошел до просьбы зарегистрировать мусульман как живущий по шариату миллет (этнорелигиозную общину с правовой автономией), но не в качестве визави других религиозных общин (христиан и иудеев, как в Османской империи), а перед лицом доминирования турков-«секуляристов» (т. е. кемалистов), которые хотят жить по западной правовой системе. Мы увидим, каким образом это чувство «оменьшинствления» ислама отражается во внезапной озабоченности христианским прозелитизмом в таких странах, как Афганистан.

### Триумф самости

Р елигия и культура больше не связаны ни с территорией, ни с конкретным обществом. Мы называем это детерриториализацией. Это означает, что религия вынуждена самоопределяться в чисто религиозных терминах: больше нет ни социального авторитета, ни общественного давления, которому следует подчиняться (молиться, соблюдать Рамадан, носить хиджаб и т. д.). Она вынуждена самоопределяться в сопостав-

<sup>27.</sup> Судебные дела против фильмов, воспринимаемых как антикатолические, возбуждаются по факту оскорбления общины, а не atteinte aux bonnes mœurs et à la moralité (посягательства на общественную мораль). Это означает, что католические ценности признаются специфичными для конкретного сообщества, тогда как во втором случае они признавались бы всеобщими.

лении со всевозможными «другими» — другими религиями, ценностями, окружениями. Отсюда и повторяющийся вопрос: что есть ислам? Ответ должен быть индивидуальным, но не столько в смысле выработки новых теоретических концепций (все еще имеется множество готовых корпоративных дискурсов от политических партий, движений, теоретических школ, институтов), сколько в смысле самоусвоения. Короче говоря, идентичности (в том числе заново реконструированные) благодаря ослаблению прежних социальных связей перестраиваются в соотнесении с кодексами поведения, ценностями и верованиями, а не на некой «субстанциальной» основе. Такой акт предполагает личностный выбор, хотя бы и как итог персонального жизненного маршрута, а не рационального и абстрактного решения. Община строится из индивидов, а не переносится в новый мир в виде традиционных общин. Истина — это самость; истина — это вера, а не религия. Удивительно, что в интернете так много текстов, сводящихся к простым утверждениям: «Ислам говорит то-то и то-то», причем автором может быть мистер Кто Угодно. Религия — дело каждого. Не существует института-посредника, и это соответствует общему строю суннитского ислама.

Важность само-провозглашения подтверждается тем, что утверждения и проповеди адресованы индивидам и самостям. Через «заново-рожденные» формы религиозности (исламские и протестантские, в меньшей степени католические) верующему предлагается не что иное, как самореализация: стать счастливым в земной жизни благодаря строгому соблюдению религиозных предписаний, отождествляя здоровье с верой (рационализация правил халяля и поста, сексуальное воздержание у протестантов и т. д.). Религия исцеляет современные болезни и напасти: наркоманию, СПИД и т.д. Любовь к Богу, стремление радовать Бога, не заботясь об успехе, необходимость покаяния ( $may 6a^{28}$ ), спасение как конечная цель29 — во всем этом современный ислам конгруэнтен христианству, даже несмотря на то, что по мере сближения между ними нарастает антагонизм — именно по той причине, что лингвистические и территориальные барьеры больше не разделяют их. Еще раз: я не говорю, что современные мусульмане заимствуют эти темы у христиан — все они есть в Коране. Я говорю о смене фокусов и приоритетов, а не о теологических инновациях. Призыв к ценностям может быть «позитивным» (любовь и ответственность) или негативным (пойти на смерть во имя Аллаха). Это еще раз подчеркивает, что глобализация не всегда ведет к большей умеренности.

Мусульмане перестраивают свою идентичность в соответствии с тем, что воспринимается как чисто религиозная модель поведения, а не на основе конкретной культуры. Даже если используется термин «культура», он означает скорее набор ценностей, чем выражение определенной литературной или антропологической культуры (термин «ценности» употребляют чаще, поскольку он подчеркивает те аспекты культуры, что относятся к вере и этике). Определение религиозной общины как добровольного объединения верующих, стремящихся жить согласно установлениям их веры — будь то в гармонии с внешним миром или в противостоянии с ним, но без возможности политически оформить это противостояние — это западный, точнее, даже американский взгляд на место религии в обществе.

<sup>28.</sup> Покаяние — постоянная тема у популярного египетского телепроповедника Амра Халеда. В Баку (Азербайджан) есть исламское движение под названием «Тауба», нацеленное на лечение наркоманов.

<sup>29.</sup> Спасение — классическая тема в исламе (на множестве миниатюр изображен мост, где праведные и осужденные проходят последнее испытание), но я убежден, что современные проповедники уделяют все больше внимания этой

Но наблюдаемые на Западе тренды проявляются и в мусульманских странах. Упор на определенные формы религиозности согласуется с современными формами экономического либерализма, основанного на индивидуальных практиках и этике, но не на культуре. Турецкая исламистская организация MÜSIAD (Независимая международная ассоциация промышленников и предпринимателей) открыто восхваляет «трудовую этику» ислама и является более веберианской в своей практике, чем многие западные культуралисты в своих писаниях. В этом смысле изменение паттернов религиозности коррелирует с укоренением современных моделей экономического либерализма, предпринимательского индивидуализма и благотворительного консерватизма.

### Секуляризация через религию?

рах политического ислама означает превалирование политики над религией, что очевидно в случае Ирана. На смену утопии исламского государства пришла либо практическая политика, либо другая утопия, умма. Повседневная политика, политический менеджмент вопросов религии (шариат), конкретные экономические и социальные проблемы, стратегические ограничения, персональное соперничество и коррупция, не говоря о бессмысленном насилии (например, в Алжире), привели к десакрализации политики, сколь угодно исламской. С другой стороны, исламизация общества привела к исламизации секулярных практик и мотиваций, хотя по сути они остаются секулярными: бизнес, стратегии социального продвижения, индустрия развлечений (пятизвездочные исламские курортные отели в Турции, куда ездят ради отдыха и развлечений, а не ради ислама). Когда все должно быть исламским, ничто таковым не является.

Последний парадокс заключается в том, что переформулирование ислама как просто религии поддерживается не только верующими секуляристами (то есть умеренными или либеральными мусульманами), но и теми, кто противостоит отделению религии от государства и общества. Позволю себе несколько провокационную фразу: глубинную секуляризацию ислама производят люди, отрицающие сам концепт секуляризации. «Секулярные» мусульмане не являются акторами секуляризации, поскольку не включены в процесс оформления религиозности или организации общины. Настоящие секуляристы — это исламисты и неофундаменталисты, поскольку они хотят преодолеть препятствия между религией и секуляризованным обществом, углубляя религиозный элемент и расширяя его до такой степени, что он уже не может превратиться в габитус, встроенный в реальную культуру. Это чрезмерное расширение религии после периода «неистового пришествия» (вроде исламской революции в Иране или любого джихада где угодно) неизбежно ведет к новому расколу: политика это не только конечное измерение любого религиозного государства, но и смерть джихада, оторванного от конкретной стратегии, нации и социальной ткани. Заново облицовывается как политика (как в случае Ирана), так и религия в качестве многосторонней практики, отсюда и гетерогенность движений исламского возрождения. Переопределение ислама как «чистой» религии превращает его в «просто» религию и оставляет политику в покое.

Ислам переживает секуляризацию, но во имя фундаментализма. Это всех немного запутывает, но замешательство является вполне логичным, пока мы говорим о религии и пока Бог позволяет людям говорить от своего лица. Секуляризация — неожиданная, но логичная участь любого медиатора религиозного фундаментализма в случае, когда вся нация и общество воспринимают его всерьез, от Мартина Лютера до Рухоллы Хомейни.

### REFERENCES

Berger, Peter (2000). Secularism in Retreat. In John L. Esposito and Azzam Tamimi (Eds.), Islam and Secularism in the Middle East, London: Hurst.

Bowen, John (1993). Muslims through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society, Cambridge, MA: Princeton University Press.

Bowen, John (2002). Entangled Commands: Islam, Law, and Equality in Indonesian Public Reasoning, Cambridge University Press.

Burgat, François (2003). Face to Face with Political Islam, London: I. B. Tauris.

Cohen, Daniel (2003). Y-a-t-il une malédiction éonomique Islamique, Chronique d'un krach annoncé, Paris: l'Aube. (in French)

Cole, Juan. (2002) Review of Bernard Lewis' What Went Wrong: Western Impact and Middle Eastern Response'. Retrieved from Global Dialogue website: http://www.juancole.com/essays/review.htm

de Young, Karen. (2001, March 13). The Catholic Church: AIDS, Condoms and the Roman Catholic Church. Washington Post.

Eickelman, Dale & Piscatori, James (1996). Muslim Politics. Princeton University Press.

Eldjazairi, Aboubaker Djaber (2001). *La Voie du Musulman* (transl. by Mokhtar Chakroun), Paris: Maison d'Ennour. (in French)

Fargues, Philippe (2000). arabes. L'alchimie du nombre. Paris: Fayard. (in French)

Ferrisi, Arena Sabrina (2000). World Youth Day 1997 Bears Fruit for France in Rome. Retrieved from http://www.catholic.net/rcc/Periodicals/Igpress/2000-10/youth-97.html

Geertz, Clifford (1968). Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia, University of Chicago Press.

Ghannouchi, Rachid (2000). Secularism in the Arab Maghreb. In John Esposito and AzzamTamimi (Eds.), *Islam and Secularization in the Middle East.* London: Hurst.

Green, Sarah (2002, March 28). "New Pride" in the Faith. Retrieved from CNEWS website: http://cnews.canoe.ca/CNEWSWorldYouth/0328\_faith-sun.html

Hrvieu-Léger, Danièle (2003). Catholicisme, la fin d'un monde. Paris: Bayard. (in French)

Hrvieu-Léger, Danièle (1993). La religion pour mémoire. Paris: Éditions du Cerf. (in French) Hrvieu-Léger, Danièle (2000). Religion as a Chain of Memory. Rutgers University Press.

Ladier-Fouladi, Marie (2000) in Azadeh Kian-Thiébaut, Femmes iraniennes entre islam. familie. Paris: Maisonneuve et Larose. (in French)

Ladier-Fouladi, Marie (2003). *Population et politique en Iran*. Paris: Institut national d'études démographiques. (in French)

Landes, David (1998). The Wealth and Poverty of Nations: Why Are Some So Rich and Others So Poor? New York: W. W. Norton.

Mayer, Ann Elizabeth (1995). Islam and Human Rights (2nd ed). Boulder, CO: West-view Press.

Noland, Marcus (2003). *Religion, Culture, and Economic Performance*. Retrieved from Institute for International Economics website: http://www.iee.com/publications/wp/2003/03-8.pdf

Roy, Olivier (2004). *Globalized Islam: the search for a new ummah.* New York: Columbia University Press.

Roy, Olivier (1995). *The Failure of Political Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press. *Terror & Denial* (2002, July 9). Retrieved from New York Post website: http://www.danielpipes.org/article/431.

Paul Wolfowitz (2002). US Relations with the Muslim World after 9/11. Retrieved from Washington DC website: http://www.brook.edu/dybdocroot/comm/evcnts/20020905.pdf

Yassin, Sheikh Abdessalam (1998). *Islamiser la modernité* . Rabat: al-Ofok Impressions. (in French)

Zeghal, Malika (1996). Gardiens de L'Islam. Les oulemas d'Al Azhar dans l'Egypte contemporaine. Paris: Presse de Sciences Po. (in French)