тенной» религии, понимаемых не в рамках старого марксистского понятия «массовое сознание», а в контексте совокупности актуальных дискурсов и практик. Недостаточно, с моей точки зрения, говорится о методах — не столько хрестоматийных способах «измерения религиозности» (чему посвящены две статьи), сколько о новых вызовах и проблемах самого исследовательского *сознания*: зависимости от академического бэкграунда, открытой или имплицитной политической и конфессиональной ангажированности, спорах о достоверности и репрезентативности и т. д. Кроме того, социология религии в книге выглядит как отдельный офис, закрываемый на ключ, или как отдельный книжный стеллаж, выделенный в соответствии с жесткой казенной номенклатурой: в книге совершенно незаметна общая среда активного, сметающего дисциплинарные границы взаимодействия социологии с другими социогуманитарными науками.

Впрочем, легко критиковать и перечислять то, чего в книге нет. Но книга есть, и это хорошо, и то, что в ней есть, — это совокупность текстов, пусть и разного качества и калибра, которые важны для обучающихся всех уровней и для исследователей; которые точно отражают профессиональный взгляд из России на дисциплину (или субдисциплину), имеющую уже довольно долгую историю в западной науке, к которой сейчас принадлежит и российская.

А. Агаджанян

Не ест багет и носит бороду — значит радикал?

Рецензия на: Религии и радикализм в постсекулярном мире / Под ред. Е.И. Филипповой и Ж. Радвани. М.: РАН ИЭА им. Н.Н. Миклухо-Маклая, «Горячая линия — Телеком», 2017. — 330 с.

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-3-244-253

Рассматриваемая книга стала очередным результатом плодотворного российского-французского диалога по актуальным вопросам социальной антропологии, начатого еще в 2005 г. Институтом этнологии и этнографии РАН и Национальным институтом восточных языков и культур (*INALCO*, Франция). Изданию предшествовал семинар по межрелигиозному взаи-

модействию Франции и России, который состоялся 28–29 октября 2016 г., материалы которого представлены в конце книги.

Данный сборник претендует на всеобъемлющее осмысление радикализма в постсекулярном мире. Авторам удалось представить богатую фактуру взаимодействия государства и различных религиозных сообществ в России и Франции. Редакторами — Еленой Филипповой и Жаном Радвани — была проделана огромная работа по осмыслению столь широкого тематического поля и привлечению наиболее подходящих материалов. Несмотря на то, что бóльшая часть книги посвящена исламу (это уже ставший традиционным крен, когда речь заходит о проблемах радикализма), в целом удалось показать и соответствующие проявления в христианстве. Книга разделена на четыре части: развернутое введение редакторов-составителей, где Е. Филиппова задает концептуальную рамку всего издания, а Ж. Радвани анализирует пределы сравнимости французского и российского опыта; первая часть посвящена взаимодействию государства и религии; вторая часть — о межконфессиональных контактах и об общих проблемах соотношения религии и общества; наконец, третья часть — о религиозности и современных формах радикализма. Нельзя сказать, что эти части равно значимы. Попробуем разобраться, что получилось, а что — нет.

Во введении *Елена Филиппова* рассматривает понятия постсекулярности и пострелигиозности. Именно они, на ее взгляд, лучше всего подходят для описания сегодняшней ситуации. Ссылаясь на Д. Узланера, она отмечает, что «четкие границы религиозного и секулярного, установленные в рамках секулярной же парадигмы, оказываются нарушенными». Говоря об изменении религиозной идентичности, она приводит тезис Б. Тернера о том, что современные обращения «скорее похожи на смену потребительских брендов, чем на результат глубоких духовных поисков». Наконец, рассуждая о религиозности и радикализме, Филиппова утверждает, что «более продуктивной может быть линия, связывающая нынешний рост фундаментализма с консервативным протестом против культурного постмодерна с его релятивизмом и отсутствием незыблемых истин» (с. 13). О выхолащивании содержания религии (если под ней понимать то, что принято понимать в Новое время) и о неправильном понимании догматики говорится в нескольких статьях из второй части, а об изменении границ религиозного и секулярного — из первой части. Однако проблема заключается в том, что сами ав-

торы статей едва ли апеллируют к этим концептам (за редким исключением), и все указанные (несомненно, ценные) теоретические конструкты оказываются оторванными от основной части книги.

Жан Радвани в своем кратком обзоре ищет схожие моменты во французском и российском опыте взаимодействия государства с религиозными организациями. Ему удалось выявить те сферы, которые дают возможность наиболее продуктивного сравнения: во-первых, это разнообразие мусульманского населения; во-вторых, проблема интеграции мусульман; в-третьих, проблема радикализации, или, по его словам, «участившиеся деформации политического ислама и их последствия»; наконец, это борьба против экстремизма, связанного с исламом. На наш взгляд, автору удалось очень точно обозначить основные векторы дискуссии по данному вопросу — и не только в рамках рассматриваемой книги.

В первой части *Ален Кристнахт* представила развернутый и, как нам представляется, довольно исчерпывающий обзор того, как изменялось отношение французского государства к различным конфессиям со времени Великой французской революции. *Роман Лункин* на основе анализа нормативно-правовой базы и правоприменительной практики в России выявляет противоречия «православной государственности». Своеобразными точками невозврата, с его точки зрения, стал Закон «О свободе совести», принятый в 1997 г., а также пакет поправок, объединенный общим названием «пакет Яровой», который активизировал дискуссию о доминирующем положении «традиционных» религий в России. Автор называет это явление феноменом «монорелигиозности», возникшей «как результат атеистической политики советского времени, которая привела к искоренению народной религиозности и обеднению конфессионального разнообразия России» (с. 41).

Р. Лункину вторит *Кати Руссле*. Рассматривая соотношение духовности и религиозности в позднесоветском, а затем и в российском обществе 1990-х гг., она делает нетривиальный вывод: термин десекуляризация едва ли применим к российскому обществу (особенно если, вслед за Б. Тернером, различать политическую и социальную секуляризацию). По сути, атеизм и «клерикализация» — две стороны одной медали. «Религиозность является неотъемлемым элементом определенной формы правления, сделавшейся возможной благодаря реконструкции идентичности, начатой элитами и быстро

подхваченной всем обществом (с. 53) … религиозность участвует в построении постсоветского государства так же, как государственный атеизм участвовал в строительстве государства советского» (с. 57). И, следовательно, надо не противопоставлять советский опыт — постсоветскому, а наоборот, искать преемственность и схожие черты, что и удалось сделать автору, который приводит многочисленные исторические и современные примеры взаимодействия государства и РПЦ в России.

Что же касается взаимодействия мусульманского сообщества и государства в России, то оно освещено только на примере Татарстана (очевидно, это обусловлено участием в проекте Казанского (Приволжского) федерального университета), что, конечно, не отражает всей палитры такого взаимодействия в различных регионах. Гораздо больше настораживает то, что оба автора соответствующих статей заняли однозначную государствоцентричную позицию. *Азат Ахунов* в своем тексте подробно излагает историю Духовного управления мусульман Республики Татарстан (ДУМ РТ) с 1998 г. по сей день. Фактура впечатляет: автор в деталях разбирает события объединительного съезда мусульман Татарстана 1998 г., однако ссылки на какие-либо исторические исследования или документы отсутствуют. Среди источников мы встречаем отдельные выступления мусульманских лидеров Татарстана и газетные публикации. Акценты, расставленные по ходу повествования, обнаруживают стремление автора идеализировать примат государства в государственно-конфессиональных отношениях. Так, Ахунов исходит из якобы не требующего доказательств представления о том, что «власть в понимании рядового татарина сакральна; исходя из этого, наверное, порой звучали предложения о назначении на высшие религиозные посты государственных чиновников» (с. 70). Ситуацию «безвластья» в мусульманской общине Татарстана Ахунов характеризует так: «Требовалось действовать жестко, иначе можно было упустить контроль над ситуацией». Однако этого удалось избежать благодаря вмешательству М. Шаймиева в ход подготовки того самого объединительного съезда мусульман 1998 г., на котором должен был решаться вопрос о том, кто возглавит ДУМ РТ — «кандидат от власти» (оборот Ахунова) или же представитель оппозиционного крыла. Далее автор говорит о дестабилизации или, наоборот, о стабилизации благодаря вмешательству твердой руки Шаймиева. Ахунов приходит к следующему выводу: «Сложившиеся ме-

жду властью и исламом отношения пока дают положительные результаты и, как это было отмечено выше, позитивно оцениваются мусульманской уммой Татарстана, воспринимаются как должные» (с. 79). И хотя данная позиция довольно популярна, особенно среди татарских исследователей, тем не менее она требует обоснования. Говорить о присущих тому или иному народу чертах — значит, вставать на крайне зыбкую почву; тем более едва ли правомерно использовать такого рода утверждения в качестве аргумента для оправдания необходимости и полезности вмешательства государства в религиозную сферу. Здесь нужны более веские аргументы, основанные на социологических или каких-либо иных данных, которые в данном исследовании отсутствуют.

Резеда Сафиуллина в своей статьи также отмечает «позитивный характер вмешательства государства в дела религии». Однако затем она задается вопросом о том, устраивает ли такое положение дел тех мусульман, «которые тяготеют к официальной религиозной структуре». Как быть с «массой мусульман, которые не согласны со многими положениями» ДУМ (с. 84)? Ответ напрашивается сам собой — необходима активизация дискуссии, в том числе и по богословским вопросам. При этом Сафиуллина считает, что это должно быть реальным обсуждением, а не его симуляцией. Иначе «растущее представление о сращивании республиканской власти, силовых структур и официального духовенства чревато непроницаемостью барьеров между рядовыми мусульманами и государственным институтами, что закономерно будет загонять в подполье несогласных» (с. 87). Оказывается, что продуктивная дискуссия невозможна между представителями мусульманского сообщества, лояльными властям, но невозможна она и между «традиционалистами», так как между ними произошел богословский раскол, связанный с тем, что «ханафитская традиция теперь представляется не как что-то единое, монолитное, а как многоликая традиция, в которой по-разному могут быть расставлены акценты». В публичной дискуссии звучит критика средневекового схоластического подхода. Изначально во главу угла была поставлена проблема «воссоздания отечественной богословской школы». Поэтому, говоря о наиболее адекватном выходе из сложившейся ситуации, автор ссылается на тезис Д.-Х. Мухетдинова о смене хадисоцентричности на кораноцентризм. Таким образом, все сводится к унификации религиозного поля — на сей раз в процессе создания «рафинирован-

ной» и единой богословской школы.

Стоит отметить, что и А. Ахунов, и Р. Сафиуллина апеллируют к конституционному принципу отделения религии от государства. Но и тот, и другая одновременно оправдывают нарушение этого принципа, с одной стороны, ссылаясь на «позитивные» последствия вмешательства государства в жизнь религиозных сообществ, а с другой — на утверждение М. Шаймиева, что «религия отделена от государства, но не отделена от общества».

Вторая часть книги призвана показать многообразие форм межконфессионального взаимодействия в обществе. И фактуры действительно собрано много: почти каждый автор приводит данные социологических опросов, опирается на интервью и иные полевые исследования. В то же время огорчает то, что иногда выводы либо слишком тривиальны («таким образом, протестные настроения являются неотъемлемой частью религиозной жизни мусульманской и христианской общин Карачаево-Черкесии… В целом население демонстрирует достаточно высокую устойчивость к воздействию деструктивных идеологий» — из статьи *Евгения и Натальи Кратовых*), либо выводы вовсе отсутствуют, и авторы ограничиваются голой и довольно плоской статистикой (речь идет о материалах *Титовой и Козлова, а также Ольги Павловой*). Статья *Гузели Гузельбаевой* изобилует цитатами из интервью с информантами, однако общая картина совершенно не складывается: во-первых, неясен социальный статус информантов (хотя в начале речь идет о том, что были опрошены и обыватели, и эксперты), во-вторых, за, несомненно, интересными полевыми материалами не следует почти никаких содержательных выводов. Концептуальные обобщения или обсуждение выявленных проблем часто отсутствуют.

Лилия Сагитова довольно подробно описывает место ислама в современном публичном пространстве Татарстана. Надо сказать, что это один из самых удачных в данном издании примеров описания татарстанских реалий. Автор обращает внимание на дискуссию, которая ведется внутри элиты по поводу понимания современной роли ислама, на механизмы социальной интеграции мусульман, отмечает проблему стигматизации мусульман (здесь очень показателен пример формирования новостей о так называемом «шариатском патруле», а также о движении «русские пробежки за здоровый образ жизни»). Однако и Сагитовой не удается избежать некоторого алармизма, когда речь заходит о «рисках исламской

глобализации», которые «могут привести к утрате исторически сложившейся исламской теологической традиции татар, внести раскол в мусульманскую умму Татарстана, а также способствовать образованию мусульманских сект экстремистской направленности» (с. 97).

Довольно интересная фактура межконфессионального диалога в Адыгее представлена *Ириной Бабич*. *Александру Мартыненко* удалось на примере села Белозерье показать жизнь «очага татаро-мусульманской культуры в Поволжье», «мусульманского анклава в Республике Мордовия». На общем фоне особенно выделяется работа *Алены Гуськовой*, которая обратилась к малоизученной области взаимодействия мусульман и христиан Подмосковья. На основе многочисленных интервью она показывает, насколько терпимо эти две религиозные группы относятся друг к другу, а также обнаруживает важный вопрос, по которому их мнения совпадают, — вопрос о передаче традиций. «Неправильное понимание догматики “этническими„ христианами и мусульманами, несоблюдение требований религии, отсутствие интереса к вопросам веры среди молодежи, смешанные браки, в которых между верами выбирают неверие, — эти проблемы оказались общими» (с. 202).

Наконец, третья часть книги представляется наиболее удачной, так как авторы смогли не только подробно рассмотреть различные аспекты радикализма, но и задать векторы для дальнейшей дискуссии и даже вступить в полемику между собой.

Сильвия Серрано обращает внимание на то, что цели и методы борьбы с радикализмом искажаются по причине неверного определения предметного поля радикализации французскими властями. Основная ошибка властей, по мнению Серрано, состоит в попытке унифицировать это поле и создать своего рода среднестатистический образ радикала, основанный на якобы схожих социологических характеристиках. «Как правило, власти склоняются к описанию процесса радикализации как некоего пути, состоящего из серии событий и судьбоносных контактов и поддающегося моделированию» (с. 221). Этот путь предпочтителен, так как упрощает формулировку задач по противодействию радикализму, но не продуктивен. Как отмечает Серрано, в конечном счете «нежелание есть багет или посещать бассейн является предпосылкой радикализации» (с. 225). В первую очередь под удар попадает ислам, так как «“радикал” стигматизирует ислам как несовместимую с французским обществом религию». Можно ли преодолеть

сложившуюся ситуацию? Серрано приводит уже ставшую классической полемику Оливье Руа и Жиля Кепеля. Первый настаивает на необходимости рассмотрения феномена «исламизации радикализма» во всей его полноте, в то время как второй считает политическое насилие результатом радикализации ислама. В итоге она констатирует, что «содержание программ борьбы с радикализацией находится, скорее, в русле концепции Ж. Кепеля».

Редакторы сборника, судя по всему, вслед за С. Серрано, поддерживают скорее позицию *Оливье Руа*, так как его текст есть в сборнике, а текста Жиля Кепеля нет. Вряд ли стоит подробно останавливаться на этом тексте, который прекрасно фундирован, содержит сведения о сотне лиц, участвовавших в терактах на территории Франции. Руа снова отстаивает позицию, обозначенную им во многих работах: нет никакого единого психологического, политического или какого-то иного портрета джихадиста; в лучшем случае есть какие-то схожие социологические характеристики и не более того. Каждый конкретный случай, как правило, уникален. «Они [джихадисты] не разделяют его [современного общества] ценностей», но разделяют его социологические характеристики: супружеская пара является основной ячейкой. Поэтому джихадист очень часто проходит свой путь десоциализации вместе с женой или подругой, чтобы затем реконструировать микрообщество в компании братьев и сестер по оружию» (с. 257). Разбивается также миф о «промывке мозгов» принявшим ислам женщинам, так как он не учитывает такие составляющие индивидуального поведения, как личная свобода и политический выбор.

Однако тенденция к упрощениям, основанным на разного рода классификациях и типологизациях, притягательна не только для государственных служащих, занимающихся выработкой программ борьбы с радикализацией, но и в академической среде. Так, статья *Самира Амгар* и *Сами Зеньяни* входит в полное противоречие с тезисами, изложенными О. Руа. В своей статье они предлагают, казалось бы, исчерпывающую классификацию современного салафизма: квиетистский (базирующийся на принципах очищения религии от нововведений и образования мусульман, чтобы те отказались от дурных обычаев), политический (отстаивающий «воинствующее и политическое понимание ислама в духе “Братьев-мусульман”») и революционный (призывающий к джихаду в форме вооруженной борьбы). Основная слабость таких тео-

ретических построений состоит в ограниченном фактологическом фундаменте. Так, из повествования как будто следует, что египетские «Братья-мусульмане»[4] ничем не отличаются от «западных представителей», фактор регионального разнообразия деятельности данного движения не учитывается. Авторы делают акцент и на «символическом протесте» салафита, что якобы выражается в его внешнем виде: «характерно ношение длинного традиционного одеяния, шапочки на голове и бороды» (с. 272). Несостоятельность данного тезиса наглядно проиллюстрирована текстами С. Серрано и О. Руа.

Как же найти золотую середину между опасными упрощениями, которые приводят к игнорированию значимых аспектов социальной реальности, и анализом каждого конкретного кейса в духе О. Руа? Наверное, следует выявлять схожие черты в деятельности тех или иных движений или отдельных личностей, но не возводить их в абсолют, претендуя на исчерпывающее объяснение. *Ахмет Ярлыкапов* в своей статье акцентирует внимание как раз на этом. Долгие годы этнографической работы позволяют ему с полной уверенностью говорить о мозаичности исламского поля в России как о важнейшем факторе, который нужно учитывать при выстраивании диалога государства с мусульманским сообществом, особенно в свете происходящего на Ближнем Востоке. В своей статье он подробно разбирает новые вызовы в сфере безопасности, связанные с «Исламским государством», и возможные формы ответа на эти вызовы со стороны государства. Автор приходит к выводу, что указанная «мозаичность» мусульманского сообщества в России должна порождать и своего рода «мозаичность» принимаемых государством мер: следует не только делать ставку ДУМ, но и «привлекать к сотрудничеству другую, все более растущую часть исламского поля, долгое время остававшуюся за пределами партнерских отношений из-за отсутствия официального статуса» (с. 248); и, конечно, нужно последовательно имплементировать принцип равноудаленности государства от всех организаций мусульман для утверждения принципа светскости (некоторые авторы, представившие свои исследования по Татарстану в этом сборнике, утверждают обратное).

Виктору Шнирельману удалось представить картину радикализма, связанного с православными традиционалистами и фундаменталистами. На при-

4. Организация запрещена в РФ по решению Верховного Суда Российской Федерации от 14.02.2003 № ГКПИ 03 1167.