поиском вариантов адаптации к стремительному течению времени и чередованием состояний офлайн/онлайн.

С. Белоруссова

Библиография / References:

Campbell, H. (2010) *When Religion Meets New Media* (Media, Religion and Culture). New York: Routledge.

Campbell, H. (ed.) (2013) *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. London: Routledge.

Lundby, K. (2012) "'Dreams of Church in Cyberspace'", in Pauline Hope Cheong, Peter Fischer-Nielsen, Stefan Gelfgren, Charles Ess (eds) *Digital Religion, Social Media and Culture. Perspectives, Practices and Futures*, pp. 25–42. New York: Peter Lang.

Stout, D. (2012) *Media and Religion: Foundations of an Emerging Field*. London: Routledge.

Spadaro, A. (2014) *Cybertheology: Thinking Christianity in the Era of the Internet*. New York: Fordham University Press.

Suslov, M. (ed.) (2016) *Digital Orthodoxy in the Post-Soviet World: The Russian Orthodox Church and Web 2.0*. Stuttgart: Ibidem Verlag.

Все еще ориентализм: как Запад видит ислам в интернете?

Рецензия на: Bunt, G.R. (2018) *Hashtag Islam. How Cyber-Islamic Environments Are Transforming Religious Authority*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-2-414-422

Профессор Университета Уэльса Гари Бунт одним из первых обратил внимание на феномен цифровизации ислама и, как бы сказали в соцсетях, начал заниматься этой темой «еще до того, как это стало мейнстримом». Под мейнстримом я подразумеваю прежде всего поток работ, авторы которых отмечают уникальность медийного успеха «Исламского государства»[7] или же особую роль социальных сетей в событиях арабской весны (что в том числе связывают и с исламским дискурсом). В действительности же появление феномена электронного ислама относится не к 2010-м, а скорее к середине 1990-х годов. Г. Бунт стал настоящим первопроходцем в этой теме. В статье, опубликованной еще в 1999 году, он анализировал идентичность британских мусульман в интернет-пространстве, подробно рас-

Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

7. Запрещена в РФ.

смотрев несколько сайтов[8]. Он раньше других обратил внимание на перформативную роль технологий в жизни простых мусульман. По его словам, это произошло во время его полевых исследований в Малайзии и Пакистане в середине 1990-х годов. Анализируя проблемы религиозного авторитета и процессы принятия решений, он отметил, что е-мейлы и коммуникации в сети стали оказывать реальное воздействие на происходящее в реальном мире (p. 6). Первая фундаментальная работа Г. Бунта была опубликована в 2000 году и почти сразу стала одной из самых цитируемых по данной тематике[9]. Цель книги состояла в том, чтобы оценить последствия функционирования исламских сайтов и изучить не только то, как они представляют ислам и мусульман, но и возможное восприятие мусульманами и немусульманами ислама и некоторых исламских вопросов[10]. В 2003 году появилось продолжение данной монографии, в центре внимания которой были феномены «электронного джихада» и «онлайн-фетв»[11]. В 2009 году вышла очередная книга, посвященная образу «электронного ислама»[12], которая тоже за короткое время привлекла к себе внимание многих исследователей. Таким образом, очередная монография Г. Бунта, опубликованная в 2018 году, которая и станет предметом рассмотрения данной рецензии, продолжает его многолетние исследования и дает нам возможность критически проанализировать специфику его аналитического языка и методологический подход, а также попытаться определить место этой работы в более широком исследовательском контексте.

Центральным понятием для Г. Бунта является кибериславская среда (*cyber Islamic environment*, CIE).

Кибериславские пространства — это зонтичный термин, относящийся ко множеству контекстов, перспектив и применений медиа теми, кто определяет себя в качестве мусульман. Оно может включать в себя элементы специфического мусульманского мировоззрения и представления о своей исключительности, дополненное региональным

8. Bunt, G. (1999) "Islam@Britain.net: 'British Muslim' identities in cyberspace", *Islam and Christian-Muslim Relations* 10(3): 353–362.
9. Bunt, G. (2000) *Virtually Islamic Computer-mediated Communication and Cyber Islamic Environments*. Cardiff: University of Wales Press.
10. Ibid, p. 9.
11. Bunt, G. (2003) *Islam in the Digital Age: E-jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*. Pluto Press.
12. Bunt, G. (2009) *iMuslims: Rewiring the House of Islam*. The University of North Carolina Press.

и культурным пониманием медиа и их валидности[13].

Этот термин охватывает широкий круг «онлайн-активностей»: от заявления мусульманского ученого в сети до твита блогера. «Термин *исламский* (курсив авт.) используется для обозначения точки зрения любого, кто сам описывает себя в качестве мусульманина (*belonging to Islam*), даже если эта точка зрения не разделяется абсолютно всеми мусульманами» (p. 7). Это понятие довольно широкое, но, по мнению автора, наиболее эффективно при работе по данной тематике. Так, едва ли не любая отсылка к исламу в интернете — будь то целый сайт фетв или лишь отдельный пост в соцсетях — становится предметом исследования Г. Бунта. Насколько это оправданно и продуктивно?

Основное преимущество такой расширительной трактовки концепта «кибериславское пространство» — возможность продемонстрировать многообразие артикуляций ислама в интернете. И книга «Ислам хештег» — это своего рода путеводитель по мириадам исламских онлайн-дискурсов, эмпирическая часть которого (не методологическая) начинается со второй главы. Там Г. Бунт анализирует, как социальные сети «меняют правила игры относительно артикуляции религиозных ценностей и концептов» (p. 20). Причем речь идет не столько о содержательных, сколько о структурных аспектах, например, фиксируется рост популярности соцсетей (которая, однако, почему-то рассматривается только для стран Ближнего Востока и Северной Африки) на фоне расширения доступа в интернет, что приводит к трансформации каналов передачи религиозного знания. По-новому начинает звучать вопрос контроля и цензуры в интернете в символической борьбе за «правильные» артикуляции ислама. В связи с этим также кратко описаны «исламские альтернативы» Фейсбуку и Твиттеру.

В третьей части он обращается к отдельным элементам цифрового исламского дискурса. Например, значительное внимание уделено цифровизации Корана. Анализ различных иммерсивных форм репрезентации Корана — новые подходы к визуализации и рецитации посредством мобильных приложений, удобные онлайн-площадки для обсуждения, эргономичные интерфейсы для одновременного отображения нескольких переводов Корана — так или иначе приводит к одному из ключевых вопросов: как это соотносится с традицией и с «традиционными способами получения

13. Bunt, G. *Islam in the Digital Age: E-jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*, p. 5.

знаний»? Для Г. Бунта ответ довольно прозрачен и формулируется почти в логике «дискурсивной традиции» Т. Асада:

Новые формы знаний могут приобретаться вне традиционного культурного и религиозного контекста. То, что именно означает «традиционный», открыто для изучения: представления о религии и ее месте в обществе различаются между поколениями, между общинами и даже внутри общин на всех уровнях (p. 36).

В этой же главе он обращается и к другим сегментам исламского онлайн-дискурса, а именно: паломничество, пост в священный месяц Рамадан, новообращенные в ислам, проблема гендера, сексуальности и семейных отношений, а также репрезентации суфиев, шиитов и «альтернативных направлений ислама». Эта глава изобилует конкретными кейсами из всех уголков мусульманского мира — от Марокко до Индонезии. Однако до конца неясно — насколько исчерпывающе выделенные сегменты характеризуют кибериславскую среду? Или же это лишь то, что привлекло наибольшее внимание самого Г. Бунта? В конце главы он фиксирует появление нового феномена — «Ислам 3.0»: мусульмане уже не просто используют каким-то образом интернет (ислам 2.0), но сама онлайн-сфера оказывает существенное трансформирующее воздействие на исламские практики и на восприятие ислама немусульманами. Например, карикатурный скандал был бы невозможен без молниеносного распространения публикации датской газеты «Юландс Постен» через интернет.

В четвертой главе Г. Бунт обращается к ключевому, с его точки зрения, аспекту изучения кибериславской среды — проблеме религиозного авторитета. Он исходит из убеждения, что онлайн-среда — едва ли не основной фактор трансформации самой сущности авторитета в исламской традиции на современном этапе. В первую очередь потому, что интернет сокращает дистанцию между обычным мусульманином, ищущим ответы на связанные с религией вопросы, и ученым, обладающим достаточной квалификацией для вынесения суждения, основанного на священных текстах. Это порождает сразу несколько противоречий. С одной стороны, появляется возможность «локализации» исламского знания вплоть до его персонализации: если раньше взаимодействие отдельного улема с уммой могло ограничиваться фетвой, ориентированной, например, на всех суннитов, то теперь залогом успеха ютуб-канала отдельного улема стало признание специфической идентичности своей целевой аудитории, учитывающее не только иден-

тификацию с определенным направлением в исламе, но и политические взгляды, возрастную группу, регион и так далее. С другой же стороны, такое массовое «открытие врат иджтихада» ставит вопрос об авторитетности религиозного авторитета как такового. Анонимность и доступность интернета дает возможность каждому выступить религиозным авторитетом, основываясь более на собственных убеждениях, нежели чем на многолетней богословской подготовке. Что в конечном счете приводит к вульгаризации исламского знания как такового. Новое поколение гугл-шейхов и википедийных муфтиев превращает интернет в боксерский ринг, и их основное оружие — это кибер-таджвид, или, попросту говоря, троллинг (p. 83).

Наконец, пятая и шестая главы посвящены кибер-джихаду: в пятой главе этот феномен проанализирован в общем и проиллюстрирован массой примеров («Талибан», «Аш-Шабаб», «Аль-Каеда»[14], электронный джихад в зоне палестино-израильского конфликта, в Пакистане, Мали, а также в контексте западных обществ с мусульманскими меньшинствами), в шестой же главе все внимание уделено «Исламскому государству». Каким образом интернет повлиял на действия и стратегии рассматриваемых движений? Принципиальная разница между «Аль-Каедой» и «Исламским государством» с этой точки зрения как раз заключается в том, что если первая организация адаптировалась и постепенно включала в свою стратегию использование интернета, например, для вербовки новых членов, то вторая с самого начала сделала ставку на медийную стратегию, включающую в себя активное продвижение в соцсетях, разработку оригинального контента в формате онлайн-журналов и фильмов о «мирной жизни» в государстве и акцент на особой эстетизации насилия. Кстати, еще в самом начале Г. Бунт оговаривается, что идеи джихада занимают очень небольшой элемент в киберпространстве, однако именно они доминируют во многих современных западных повестках, связанных с исламом.

Г. Бунту блестяще удалось отметить общие тенденции, характеризующие современное исламское киберпространство. Однако представляется, что на данном этапе социология ислама может решать и более «проблемные» вопросы, нежели просто, почти позитивистски, фиксировать отдельные изменения в структуре киберпространства. В связи с этим возникает несколько вопросов к методологии данного исследования.

14. Запрещены в РФ.

Во-первых, в стремлении дать общее представление об исламском киберпространстве, это самое представление получается довольно фрагментарным. Примеры из различных географических и политических контекстов чрезмерно унифицируют мусульманский мир. Кажется, как будто индонезийская исламская киберсреда ничем не отличается от марокканской или европейской, и, например, репрезентация дискуссии о гендере в онлайн-среде одинаково актуальна для всех этих регионов.

Во-вторых, Г. Бунт исходит из якобы не нуждающегося в дополнительной аргументации тезиса о «всеобъемлющем трансформационном эффекте» (p. 8) интернета и его воздействии на исламские практики. Концепция «глобальной деревни» М. Маклюэна и публичной сферы Ю. Хабермаса, на которые он ссылается, лежат в основе данного убеждения. И хотя иногда он оговаривается о важности учета и иных социальных, политических и экономических факторов, общий посыл неизменен: гиперреальность обладает несомненным приоритетом в артикуляции значений перед миром реальным. Нужно ли разделять онлайн и аналоговый ислам? Как интернет актуализирует имплицитное и эксплицитное значение символов в религиозном контексте? И, наконец, как происходит формирование структуры знания об исламе в онлайн-среде? Увлеченный постструктурализмом Ж. Бодрийяра, М. Фуко и Р. Барта, Г. Бунт тем не менее как будто имплементирует системный подход Д. Истона, где вместо политической системы кибериславская среда. Она и есть тот самый черный ящик, который появляется исходя из требований на входе и впоследствии модифицирует новые запросы посредством предложенных решений. Например, очередное приложение для чтения Корана, изначально призванное удовлетворить запрос на упрощение доступа к сакральному знанию, меняет «традиционную» систему передачи знания, что ставит вопрос об интерпретации традиции как таковой. Однако основная проблема системного подхода Д. Истона заключается в том, что он не позволяет заглянуть в черный ящик. В чем заключается трансформационный эффект не на структурном, а на содержательном уровне? Через всю работу Г. Бунта красной нитью проходит идея о форматирующем эффекте онлайн-среды для исламской идентичности. Однако в его описании оказывается слишком много ислама и слишком мало мусульман. Как сами мусульмане оценивают значимость тех или иных сегментов кибериславской среды? Как социально-политический и экономический контексты отдельных

регионов/стран/сообществ опосредуют и меняют паттерны участия в «онлайн-активностях»? Эти вопросы Г. Бунт обходит стороной, отчего и складывается впечатление схематичности в его изложении. Например, во второй главе, обсуждая проблему установления контроля в соцсетях, он обращается к кейсам Ирана и Саудовской Аравии. Он как будто подтверждает стереотипы, уже существующие в отношении этих авторитарных режимов, закрывая глаза на практики цензуры, распространенные в других «менее фактурных» исламских странах.

Нельзя сказать, что исследование полностью описательно и отсутствует проблема. Как раз наоборот: Г. Бунт неоднократно заявляет, что в первую очередь его интересует, как все многообразие онлайн-проектов трансформирует институт исламского авторитета. Такая постановка проблемы не нова для социологии ислама. Даже прослеживается определенная тенденция: европейские исследователи склонны отмечать позитивные аспекты демократизации доступа к исламскому знанию, ставшей следствием полиархичности власти в интернете. Например, Б.С. Тёрнер акцентирует внимание на «демократическом диалоге», в который вступают различные религиозные течения в киберпространстве. «Демократический эффект интернета заключается в том, что он уравнивает различные социальные группы в вопросе доступа к власти: например, исмаилизм может стать мейнстримом наравне с другими направлениями в шиизме»[15]. Появление «новых интеллектуалов» ведет к систематизации исламской мысли и повышению уровня грамотности, а также порождает конкуренцию между «новыми интеллектуалами» за достижение наибольшего влияния в религиозной среде. Г. Бунту тоже близки подобные позитивные оценки. Он не чужд леволиберальному дискурсу, и поэтому обращает внимание на то, что голоса мусульманских меньшинств становятся слышны во многом именно благодаря интернету. Размывание «традиционной» монополии авторитета на исламское знание в интернете открывает новые возможности для артикуляции (и тем самым легитимации) множества локальных идентичностей.

Акцент на конкурентности исламского дискурса перекликается с общим ныне чрезвычайно востребованным запросом в социологии и антропологии ислама на изучение разнообразия мусульманских сообществ. На фоне шквала публикаций о связи ис-

15. Turner, B.S. (2007) “Religious authority and New Media”, *Theory, Culture and Society* 24(2): 117–134.

лама и терроризма и проблемах «радикального ислама» после теракта 9/11 именно изучение мусульманского индивидуального опыта и «проживаемого» ислама (*lived Islam*) призвано преодолеть стереотипы об имманентности радикализма и насилия в исламе, показывая «нормальность» обычных мусульман. Казалось бы, исследование Г. Бунта также должно решать эту задачу, но получается скорее обратная ситуация.

Стремясь охватить абсолютно все мусульманские контексты и регионы, Г. Бунт упоминает лишь самые «рельефные», понятные западному читателю кейсы. Н. Фадиль очень емко описала эту тенденцию. «Возвращение мусульман в царство простых людей зависит от того, насколько они развивают ценности, глубоко знакомые светским чувствам»[16]. В качестве примера она приводит многочисленные исследования, посвященные проблеме хиджаба на Западе: это такая «идиосинкразия, которая неизбежно требует объяснения». В итоге объектом исследования становятся только те практики, которые не соответствуют «светскому образу жизни»[17]. Но если Н. Фадиль прежде всего обращает внимание на рамки теории секулярности, которые ограничивают изучение мусульманского опыта, то исследование Г. Бунта неизбежно оказывается опосредовано ориенталистским дискурсом. Многообразие кибериcламской среды сводится к набору сегментов, укладывающихся в представления обобщенного Запада о мусульманском мире и исламе, например, проблема отношения к женщинам в исламе, радикальный ислам. Когда речь идет об Иране или Саудовской Аравии, то плюралистичная кибериcламская среда противопоставляется гомогенной и склонной к цензурированию государственной системе почти в духе столкновения цивилизаций С. Хантингтона. Кибериcламская среда становится пространством свободного обсуждения реформ в противовес ригидной «традиционной» системе.

Подход пионерских исследований цифрового ислама в начале 2000-х годов, спустя 20 лет, кажется, требует обновления. Простого описания и фиксации изменения института авторитета посредством трансформации способов передачи исламского знания уже недостаточно. В условиях усложнения социального контекста и мусульманского опыта представляется гораздо более продуктивным искать не общие глобальные тен-

16. Fadil, N., Fernando, M. (2015) "Rediscovering the "everyday" Muslim. Notes on an anthropological divide", *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 5(2): 75.

17. Ibid, p. 65.

денции, а исследовать отдельные локальные практики, уделяя значительное внимание контекстам, выявляя их интертекстуальность и взаимосвязи. Недоучет контекста в данном случае приводит к значительному упрощению предмета исследования. Наконец, в исследовании очевидно не хватает самих мусульман, если речь идет об особом эффекте онлайн-среды для мусульманской идентичности. В конечном счете оказывается, что мы получаем ре-артикуляцию ориентализма. Г. Бунт подробно анализируя «объективные» тенденции и основные сегменты в кибериславской среде, на самом деле описывает, как Запад видит ислам в онлайн-среде. И без ответа остается принципиально важный вопрос: а как сами мусульмане оценивают значимость тех или иных сегментов кибериславской среды? Представляется, что изменение аналитической оптики, которая позволит учесть агентность самих мусульман, позволит внести новое измерение в исследование кибериславской среды.

С. Рагозина

Cheruvallil-Contractor, S. and Shakkour, S. (eds.) (2015) *Digital Methodologies in the Sociology of Religion*. London: Bloomsbury Academic. — 256 p.

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-2-422-430

В современных обществах существует множество новых форм религии за пределами ее традиционных институциональных форм. Для исследователей это многообразие проблематично, поскольку его трудно свести к общему основанию. Распространение цифровых технологий сформировало новую область и новое измерение этого многообразия; оно ставит перед учеными нетривиальные теоретические, методологические и этические вопросы. Вокруг этой проблематики строится область исследований «цифровой религии» (*digital religion*). С момента появления первых работ в 1990-е годы было накоплено много описательного материала и предприняты попытки теоретизации. К середине 2010-х гг. была достигнута критическая точка развития данной области, когда ученые осознали необходимость направить рефлексию от объекта изучения на сами исследовательские практики.

Необходимость этой рефлексии вызвана, во-первых, трансформациями самого объекта