Ирина Стародубровская

Исламская реформация: эвристическая ценность подхода

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-3-11-50

Irina Starodubrovskaya

Islamic Reformation: The Heuristic Value of the Approach

Irina Starodubrovskaya — Gaidar Institute for Economic Policy (Moscow, Russia). irinas@iep.ru

This article explores the analytical value of Islamic reformation as a conceptual framework for the analysis of the current situation in the Islamic world. Different attitudes toward this concept are compared, resulting in the conclusion that any valid assessment requires a definition of reformation as a religious and social process that can exist outside the specific period of the Protestant Reformation. Delineation of the general characteristics of reformation makes it possible to demonstrate that current tendencies in the Islamic world are similar to those occurring during the Reformation and that Islamic fundamentalists are the driving force of this new reformation. This means that it is incorrect to assess their values and their influence as archaic, reactionary, or fascist. The worldview of Islamic fundamentalists contains both modernizing and anti-modernizing features, and some elements of their influence on society are of a modernizing nature.

Keywords: reformation, Islamic fundamentalism, protestant ethic, modernization, individualism, generation conflict.

Статья подготовлена по материалам НИР 2016 г. «Трансформация ценностей в условиях модернизации на Северном Кавказе» Института экономической политики им. Е.Т. Гайдара.

Исламская реформация — легитимация концепта

Происходящее в современном мировом сообществе во многом определяется теми драматическими изменениями, которые характерны для исламского мира: религиозное возрождение, усиление конфликтности, резкое повышение политической роли агрессивных фундаменталистских воззрений, призывающих к возвращению к истокам и возрождению исламского халифата. Однако, несмотря на огромное значение этих процессов, теоретическое осмысление их не носит системного характера, а имеющиеся оценки варьируются в очень широких пределах.

Так, если посмотреть на понимание сути тех исламских течений, которые специалисты называют фундаменталистскими или неофундаменталистскими, салафитскими, ваххабитскими, то мы обнаружим самые разные трактовки. Широко распространенная позиция, идущая от Бернарда Льюиса[1], связана с жестким противопоставлением западной, модернизационной и фундаменталистской моделей развития. Фундаментализм в подобной логике рассматривается как идеологический традиционализм, как стремление к возврату в прошлое, в Средневековье. Другая трактовка признает модерность фундаменталистских течений, но связывает их с «темной стороной модерна»:

> Воинствующий ислам становится наиболее понятным не как религия, а как политическая идеология. На самом деле, он наследник и фашизма, и марксизма-ленинизма по своей природе (радикальная утопия), средствам (тоталитаризм) и целям (завоевание мира)[2].

Наконец, в интеллектуальном поле присутствует и точка зрения, без всяких оговорок рассматривающая исламский фундаментализм как модернизационную идеологию:

1. Бернард Льюис — американский ученый-востоковед, специалист по истории Ближнего Востока. Изложил свои взгляды на взаимоотношения Запада и исламского мира, в частности, в своей известной работе, переведенной на русский язык: «Что не так? Путь Запада и Ближнего Востока: прогресс и традиционализм».
2. Pipes, D. (2008) *In the Path of God: Islam and Political Power. Preface to the Transaction Edition*, p. xi. New Brunswick (USA) and London (UK), Transaction Publishers.

> Фундаменталистский ислам и родственные национализмы предлагают идеологию, намного более близкую … к идеологии Великой французской революции, чем обычно считают носители общих стереотипов, противопоставляющие западное Просвещение фундаменталистской религии вообще и исламскому Востоку в частности[3].

Такую позицию поддерживают ряд известных исследователей исламской проблематики на Северном Кавказе, в частности, в Дагестане:

> Салафизм можно рассматривать как идеологическую оболочку процесса социальной модернизации и выделения индивида из системы клановых связей, до сих пор цементирующих дагестанское общество[4].

Столь неоднозначные оценки наводят на мысль, что данное явление представляет собой нечто глубоко неоднородное, противоречивое и нелинейно влияющее на происходящее. И заставляют вспомнить тот период в западной истории, для которого были характерны очень схожие тенденции — всплеск активной религиозности, стремление вернуться к истокам, распространение религиозных знаний, желание преобразовать не только веру, но и жизнь каждого человека в соответствии с религиозными догмами. Речь идет о периоде Реформации, о возникновении протестантских течений в Европе. Может ли аналогия с европейской Реформацией способствовать пониманию процессов, идущих в современном исламском мире?

Надо сказать, что идея использования аналитической рамки, связанной с реформацией[5], применительно к исламу далеко не нова. И отношение к ней также не однозначное. Некоторые специалисты воспринимают ее как недопустимый «евроцентризм».

3. *Калхун К.* Национализм. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. С. 225–226.
4. *Макаров Д.* Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. М., 2000. С. 27.
5. В дальнейшем тексте для большей четкости изложения я буду писать слово «реформация» с большой буквы, если речь идет о конкретном историческом периоде, протестантской Реформации, и с маленькой — когда этот термин используется для обозначения более широкой категории, которую возможно распространить также и на другие исторические периоды. В цитатах написание термина «реформация» сохраняется в редакции цитируемого источника.

> Это — метафоризация, или, выражаясь более развернуто, перенесение на ислам понятий, выработанных в иной (неисламской) культурной среде и предназначенных для концептуального освоения другой религии (христианство). Как если бы при обсуждении верблюда, метафорически назвав его «кораблем пустыни», мы перешли к спорам о кораблестроении — вместо того, чтобы исследовать самого верблюда[6].

Использовавший столь яркую метафору Александр Игнатенко объясняет невозможность исламской реформации тем, что исламская община (умма) не имеет одной официально признанной доктрины, каким был католицизм в западнохристианском мире, она разделена на множество сект. Поэтому неправильно «взирать на историю ислама с позиций христианоцентризма», считая, что «в средневековом исламе наличествовало “правоверие” и “ереси”», просто «мусульмане имеют различные, расходящиеся мнения по разным вопросам»[7].

Если признавать Реформацию чисто религиозным явлением, то подобная позиция имеет под собой некоторые основания. Однако с богословской точки зрения Реформация — в общем-то обычный религиозный раскол, противопоставляющий официальной религиозной традиции католической церкви иные трактовки, в частности, основанные на взглядах Святого Августина[8]. В этом случае особый термин «реформация» вообще не требуется. Однако широко признано, что Реформация не сводится только к религиозному аспекту.

6. *Игнатенко А.* Расколотая Умма в ожидании судного дня (Новый взгляд со старых позиций) // Отечественные записки. 2003. № 5. С.30.
7. Там же. С. 35, 36.
8. Основные идеи, на которые опирались лидеры реформации — оправдание верой; изначальная греховность каждого человека, связанная с грехопадением Адама; предопределенность спасения или отказа в нем, не связанная с личными качествами и действиями человека, но установленная до начала времен; истинная церковь праведников — были сформулированы еще в V веке Святым Августином. «Старая церковь была чрезвычайно сильна, и эта сила могла быть преодолена только взрывной силой идеи. Подобной идеей стало новое утверждение идеи Августина о спасении» (MacCulloch, D. (2003) *The Reformation. A History*, p. 110. Penguin books). В одном из писем Лютер писал своему другу: «Моя теология, то есть теология Святого Августина...» (См.: *Чедвиг О.* Реформация. Противостояние католиков и протестантов в Западной Европе XVI–XVII вв. М.: ЗАО Издательство Центрополиграф, 2011. С. 45).

> В то время как старые подходы стремятся обособить Реформацию и описывать ее в чисто религиозных терминах, усматривая причины ее начала в испорченности Католической церкви, а распространения — в привлекательности для масс учения Лютера, последние исследования стремятся рассматривать реформацию в более широком контексте, подчеркивая важность социальных факторов в ее восприятии и политических факторов в ее распространении[9].

Если же анализировать реформацию как социальное и политическое явление, возможностей для содержательных аналогий явно больше. В подобном контексте определенное распространение получила точка зрения о цикличности реформаций в исламе. Считается, что для этой религии характерно периодическое «очищение», «возвращение к основам», которое, тем не менее, является консервативным и не становится идеологией активных общественных изменений.

> Поэтому и историческая роль христианской Реформации и реформационных движений в исламе типа ваххабитского совершенно разная. Христианская реформация открывает путь свободному развитию общества, творчеству во всех сферах жизни, постоянному появлению нового. Реформационные движения в мусульманском мире, напротив, возвращают общество к постоянной модели шариата, «на круги своя»[10].

Серьезную модификацию в подобную модель вносит Эрнст Геллнер, который, выделяя в исламе высокую, по сути своей фундаменталистскую культуру, и низовую, массовую, признает циклический характер исламской реформации для определенного этапа развития исламских обществ.

> Функционирование ислама в традиционном обществе можно описать как длящуюся или постоянно возобновляемую Реформацию, в каждом цикле которой пуританский импульс религиозного возрождения оборачивается усилением прямо противоположных со-

9. Gorsky, Ph.S. (2003) *The Disciplinary Revolution. Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*, p. 17. Chicago and London: The University of Chicago Press.

10. *Фурман Д.Е.* Реформа ислама по Мохамеду Тахе и Ахмеду Ан-Наиму. Послесловие к книге А.А. Ан-Наима «На пути к исламской реформации» // *Фурман Д.Е.* Избранное. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2011. С. 217.

> циальных движений и требований. Таким образом, в прошлом реформы всегда носили циклический характер[11].

Однако Геллнер считает, что в современном обществе условия игры изменились. Эти изменения — разрушение автономии самоуправляемых сельских общин, урбанизация, усиление централизованного государства — повысили привлекательность фундаменталистского варианта ислама для рядовых мусульман, которые во все большей мере становятся горожанами. Именно в традиции «высокого» фундаменталистского ислама и ее триумфе среди широких масс населения Геллнер видит «пропуск в будущее» для мусульманских сообществ.

> Ее основные черты — признание нормативного характера священных текстов, пуританство, индивидуализм, правилосообразность, сравнительно небольшое количество магических элементов, нетерпимость к беспорядочной простонародной мистической и ритуальной практике — и все это, безусловно, относится к числу качеств, способных облегчить труды и тяготы долгого пути к современному дисциплинированному индустриальному обществу. Высокий ислам как будто специально создан для достижения этой цели[12].

Достаточно противоречивой представляется позиция по вопросу исламской реформации Оливье Руа. С одной стороны, он многократно проводит параллели между современными течениями в исламе и религиозным расколом эпохи Реформации, видя прямые аналогии с тем, что писали об этом периоде Макс Вебер и Майкл Уолцер[13]. С другой стороны, он трактует особенности современного ислама скорее в логике религиозности *New Age*.

> То, что мы понимаем под «новыми формами религиозности», не подразумевает, хотя и не исключает «реформации» ислама в смысле, аналогичном протестантской Реформации шестнадцато-

11. *Геллнер Э.* Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники. М.: Московская школа политических исследований, 2004. С. 30–31.
12. Там же. С. 34.
13. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма. М.: Директ-медиа, 2011; Walzer, M. (1965) *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*. Harvard University Press. В анализе Реформации я также буду многократно ссылаться на эти классические работы.

го века, поскольку «реисламизация» не влечет за собой переосмысление базовых религиозных догм[14].

Руа считает, что те же предпосылки, которые ведут к фундаментализму, могут привести и к исламской реформации, а именно к критическому подходу к догме, стремлению к иджтихаду и развитию теологической мысли. Он признает наличие «многих исламских мыслителей, защищающих возрождение подобных критических подходов путем использования инструментов современного интеллектуального исследования, таких как история и лингвистика», однако отмечает, что «подобные мыслители не соответствуют ожиданиям молодых “рожденных заново” мусульман»[15]. То есть он связывает реформацию скорее не с фундаменталистскими, пуританскими взглядами, а с более либеральными подходами.

Позиции, увязывающие реформацию с направлениями исламской мысли либерального толка, стремящимися примирить ислам с современными представлениями об эффективном устройстве общества, также нередки. Опубликование книги А.А. Ан-Наима, суданского ученого-богослова, «На пути к исламской реформации: Гражданские свободы, права человека и международное право» способствовало тому, что реформация стала ассоциироваться именно с подобными идеями. Ан-Наим видит задачу своей работы в обосновании революционного подхода к исламской законодательной реформе, которая позволила бы обеспечить внедрение шариата в тех формах, которые дают возможность мусульманам пользоваться достижениями общественного прогресса, и при этом бы не выходила за рамки исламского права.

Для ее решения автор предлагает опираться на подходы, разработанные его учителем, Махмудом Мухамедом Таха, выделявшем «два уровня или два этапа священного послания ислама, один из которых относится к раннему мекканскому, а другой к более позднему, мединскому периодам»[16]. Мекканские аяты основывались на общечеловеческих ценностях, признавали равенство мужчин и женщин и право на полную свободу выбора в вопро-

14. Roy, O. (2004) *Globalized Islam: the Search for a New Ummah*, p. 5. New York, Columbia University Press.

15. Ibid, p. 182.

16. *Ан-Наим А.А.* На пути к исламской реформации (гражданские свободы, права человека и международное право). М.: Музей и общественный центр имени Андрея Сахарова, 1999. С. 65.

сах религии и веры, тогда как мединские аяты допускали применение силы в распространении ислама и борьбу с неверными. Ан-Наим вслед за своим учителем утверждает, что мекканские аяты имеют более фундаментальное значение, были даны на перспективу и должны использоваться в современном шариатском правоприменении.

При всем разнообразии позиций в отношении исламской реформации их объединяет то, что практически ни в одном случае не был поставлен вопрос о том, что же такое реформация, освобожденная от своего конкретно-исторического характера, реформация как явление, которое можно рассматривать в разных исторических контекстах. Собственно, выход за рамки поверхностных аналогий и проведение содержательного анализа возможны только в том случае, если подобное содержание этого процесса можно вычленить из его конкретно-исторической «оболочки». Кроме того, для большинства тех, кто пытается распространить термин «реформация» за пределы специфического явления в рамках христианского мира, характерно либо достаточно поверхностное знание самого этого периода, либо неглубокие представления о сути ислама и происходящих в нем процессах, что также неизбежно приводит к искажениям. Поэтому, прежде чем рассуждать далее об исламской реформации, попытаемся понять, каким образом можно определить реформацию как социальное явление, не сводящееся к конкретному историческому периоду.

Социальное содержание Реформации

Религиозную реформацию можно охарактеризовать как движение больших масс людей, которые под воздействием по-новому интерпретированных и понятых религиозных императивов отказываются от привычного образа жизни и реализуют новые модели поведения в обществе в соответствии со своими религиозными идеалами. В рамках христианской реформации возникновению такого массового движения способствовал ряд факторов.

Во-первых, Реформация приблизила Священное писание к рядовым верующим. «Лютер поддержал призыв Эразма о том, что Священное Писание должен читать пахарь в перерывах между работой или ткач под звуки своего ткацкого станка»[17]. Это на-

17. *Чедвиг О.* Реформация. Противостояние католиков и протестантов в Западной Европе XVI–XVII вв. С. 56.

прямую вытекало из ее идеологии, ключевыми идеями которой были: невозможность посредничества церкви между Богом и людьми, отсутствие какого бы то ни было ее влияния на перспективы спасения, и ключевая роль Священного Писания в решении всех вопросов вероучения и бытия. Исходя из этого,

> протестантизм возвел чтение Библии и размышление над ней в ранг обязательного религиозного предписания и создал культ, в котором центральное место занимает разъяснение Библии пастором[18].

Это принципиально отличало Реформацию от ортодоксального католицизма, где совершенно не предполагалось, что прихожане самостоятельно изучают сакральные тексты. Более того, запрещалось держать дома священные книги, за это верующий мог подвергнуться преследованию со стороны инквизиции[19]. Богослужение поводилось на латыни и воспринималось прихожанами скорее как магический ритуал, чем как осознанное действие.

Реформация сделала священные тексты и ритуалы максимально доступными для мирян. Священное писание переводилось на родные языки верующих. Немалый вклад в это внесли сами «отцы реформации» — Лютер переводил Библию на немецкий, Кальвин — на французский. Богослужение проводилось на национальных языках, несравнимо более важную роль в нем стала играть проповедь. Чтобы люди сами могли читать священные книги, реформаторы озаботились повышением грамотности населения, а также подготовкой квалифицированных священников, которые могли бы разъяснять пастве основные идеи Писания. Изобретение книгопечатания также облегчало решение этой задачи, Библия издавалась огромными по тем временам тиражами.

Во-вторых, начав самостоятельно читать, рядовые верующие впервые стали также и самостоятельно толковать Священное писание. Оппоненты Лютера жаловались, «что Библия нравится простым людям, что сапожники и пожилые женщины читают

18. *Фурман Д.Е.* Идеология реформации и ее роль в становлении буржуазного общественного сознания // Избранное. С. 104.

19. В Англии за наличие переведенной на английский язык Библии (т.н. Библия Уиклифа) бедняков сжигали на кострах как еретиков.

ее и спорят по поводу ее текстов»[20]. С этим были связаны очевидные риски. «Библия на живом языке повсеместно становится источником ереси»[21]. Возможность толкования тут же породила несогласие, связанное как с индивидуальными особенностями верующих, так и с их социальным положением, запросами и интересами. Реформация распалась на множество различных групп и течений, сталкивающихся и конфликтующих друг с другом. Эти группы действительно были очень разными — некоторые воспринимали религию сугубо рационально, другие надеялись на озарение свыше; некоторые хотели замкнуться и уйти от мира, другие, напротив, стремились изменить этот мир в соответствии со своими идеалами; кто-то ориентировался на мирные преобразования в содружестве с власть предержащими, кто-то провоцировал и поддерживал неповиновение и бунт.

Обычно в подобной фрагментированности реформаторской мысли видят ее слабость.

> Авторитет папства был поколеблен; брешь, пробитая в католицизме, была довольно значительна. Но в лагере самих нападающих происходит раскол — многочисленные секты, выросшие на почве религиозной революции, вносят между ними раздор, разделяют их силы, подрывают к ним доверие в то время, когда, оправившись от первых поражений, католическая церковь начинает собирать свои силы для новой, более ожесточенной борьбы[22].

Однако, с учетом сказанного выше, представляется, что это был не недостаток, а имманентная черта Реформации. Если бы Реформация оказалась монолитной, она просто привела бы к замене одной системы догм другой аналогичной системой, то есть мы бы наблюдали церковный раскол. Однако Реформация сы-

20. *Чедвиг О.* Реформация. Противостояние католиков и протестантов в Западной Европе XVI–XVII вв. С. 74.

21. *Фурман Д.Е.* Идеология реформации и ее роль в становлении буржуазного общественного сознания. С. 55. Сам Лютер, провозгласивший изначально принцип религиозной свободы, в дальнейшем ужаснулся последствиям этого шага. «Огромное большинство неисправимых грешников я оставил бы под игом папы. Ведь ученье Евангелия им впрок не идет, а только приводит к злоупотреблению свободой», — такие слова приписывают ему под конец жизни (см: *Порозовская Б.Д.* Мартин Лютер. Его жизнь и реформаторская деятельность // Ян Гус. Мартин Лютер. Жан Кальвин. Торквемада. Лойола: Биографические очерки. М.: Республика, 1995. С. 161).

22. *Порозовская Б.Д.* Жан Кальвин. Его жизнь и реформаторская деятельность. С. 171.

грала иную роль. Самостоятельное чтение и толкование простыми людьми священных текстов превратили религию из набора оторванных от человека, не подлежащих оценке догматов в способ осмысления мира в религиозных категориях. В то же время благодаря своему многообразию Реформация смогла так или иначе ответить на интересы и запросы самых разных общественных групп — неимущих крестьян и благородных рыцарей, богатых аристократов и бедных священников, протестных интеллектуалов и владетельных князей — и тем самым создала себе широкую социальную базу.

В-третьих, Реформация отразила массовую потребность в новом осмыслении и формировании нового отношения к окружающей действительности. «Лютер открыл миру то, что тот хотел от него услышать»[23]. Эта потребность порождалась активными процессами социальных изменений периода ранней модернизации. То, что ранее воспринималось как устойчивое и непоколебимое, теперь менялось на глазах. Границы обитаемого мира быстро расширялись в результате географических открытий, создавая принципиально новые перспективы и риски: от возможностей массовой миграции на Американский континент до инфляционных процессов, порожденных потоком драгоценных металлов из вновь открытых земель в Европу. Ломались привычные социальные стратификации: старая аристократия в ряде мест теряла свои позиции в пользу государства и ранее неизвестных, быстро разбогатевших фамилий. Прежде презираемые занятия вдруг оказывались наиболее перспективными. Идущие в этот период интенсивные процессы урбанизации преодолевали прежнюю замкнутость городских и сельских сообществ, открывали их навстречу друг другу, и тем самым заставляли заново переосмысливать свою роль и место. Дополнительное ощущение неопределенности и нестабильности вносили периодические эпидемии, самая страшная из которых — чума — регулярно опустошала огромные территории. Все это дезориентировало людей, выбивало их из привычной колеи, создавало ощущение хаоса и заставляло искать хоть какую-то точку опоры. «Мир вокруг менялся, вызывая растерянность и дезориентацию»[24].

23. *Чедвиг О.* Реформация. Противостояние католиков и протестантов в Западной Европе XVI–XVII вв. С. 50.

24. *Армстронг К.* Битва за Бога: История фундаментализма. М.: Альпина нон-фикшн, 2013. С. 90.

В изменившихся условиях кто-то должен был дать ответ на новые проблемы. И реформаторы действительно предложили собственные толкования и собственные рецепты.

> Теология Кальвина отразила новую социальную реальность и предложила общее объяснение: что, кроме беспорядка, может явиться результатом деятельности падшего человека — беспокойного, похотливого и не готового подчиняться?[25]

Отсюда вытекали и рекомендации:

> Только божественные директивы, только постоянная борьба его святых способны установить хоть минимальный порядок на земле[26].

Таким образом, Реформация сформировала запрос на массовое преобразование общепринятых практик в ответ на происходящие социальные изменения и вытекающие из религиозных догматов требования к истинно верующему. За реформацией церкви следовала «реформация жизни».

> Монархи, священники, монахини, торговцы, фермеры, рабочие были захвачены идеями, которые, отвергая их опыт и воспоминания, заставляли их вести себя по-другому, иногда замечательно, иногда чудовищно[27].

Считалось, что если человек не стремится исполнять предписаний Всевышнего, это знак, что он не избран к спасению и не является частью «истинной церкви».

> Для Кальвина и его последователей выявление истинно верующего — это постепенный процесс, в котором старый Адам умирает и рождается новый Адам. Этот процесс преобразования или второго рождения отмечен все большим соответствием действий верующего библейскому закону, то есть все большей самодисциплиной[28].

25. Walzer, M. *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, p. 204.
26. Ibid, p. 161.
27. MacCulloch, D. *The Reformation. A History*, p. 110.
28. Gorsky, Ph.S. *The Disciplinary Revolution. Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*, p. 124.

И этот процесс принципиально отличается от внешнего контроля моделей поведения со стороны властей.

> Социальная дисциплина получает новое содержание, когда она реализуется осознанно вместо того, чтобы быть навязанной извне свободному сознанию или модифицироваться под воздействием природы, крови или патриархальности со всеми свойственными им эмоциональными коннотациями[29].

Но «святые», чувствуя себя передовым отрядом божественного воинства, которое призвано Всевышним для защиты веры, настаивали на всеобщем следовании вытекающим из религиозных обязательств нормам. Самодисциплина праведников дополнялась универсальным насильственным навязыванием дисциплины со стороны светских властей[30]. «Если неугодные Богу не могут быть спасены..., их можно по меньшей мере вынудить исполнять законы Всевышнего»[31].

Причем «законы Всевышнего» трактовались максимально приближенными к тому, что содержится в текстах Священного Писания. Если Лютер делал акцент на безусловном исполнении светских законов, Кальвин

> более начетнически смотрит на прямые моральные предписания, содержащиеся в Библии, и, более того, «выискивает» в Писании все,

29. Walzer, M. *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics,* p. 57.

30. В Женеве Кальвина человек подвергался суровому наказанию за малейшую провинность, за малейшие отступления от того порядка, который, по мнению кальвинистов, следует из божественных законов. «Богатые и бедные, мужчины и женщины должны были по первому требованию предстать перед грозным трибуналом и за малейшее, нечаянно сорвавшееся вольное слово, за улыбку некстати во время проповеди, за слишком нарядный костюм, за завитые волосы выслушивали гневные выговоры, выставлялись у позорного столба, подвергались церковному отлучению, штрафам, тюремному заключению. ... Извозчик, в сердцах обругавший свою упрямую лошадь, подвергался тюремному заключению» (*Порозовская Б.Д.* Жан Кальвин. Его жизнь и реформаторская деятельность. С. 231). Широко использовались и более жестокие наказания, в частности смертная казнь. За 5 лет в Женеве было утверждено 58 смертных приговора и 76 декретов об изгнании (См.: Там же. С. 230). Ситуация доходила до абсурда. «В 1547 году особым распоряжением был подтвержден декрет 1535 года против ношения брюк с разрезами, как сеющих беспорядок» (*Чедвиг О.* Реформация. Противостояние католиков и протестантов в Западной Европе XVI–XVII вв. С. 87).

31. Gorsky, Ph.S. *The Disciplinary Revolution. Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*, p. 21.

> что можно понять как конкретное правило поведения. Последователи Кальвина старались представить как обязательный и сакральный закон все ветхозаветное моральное законодательство[32].

Так, в кальвинской Женеве смертная казнь применялась за самые разные преступления «совершенно в духе Ветхого Завета»[33].

И здесь мы подходим к основному парадоксу Реформации. Предпосылки общественного прогресса, развития свободного рынка, эмансипации человеческой личности, торжества либерализма были заложены религиозными фанатиками, стремящимися вернуться в прошлое, полностью подчинить человеческую жизнь религиозным предписаниям, насильственно насаждать свои воззрения, настаивающими на безнадежной испорченности человеческой природы и невозможности достичь спасения собственными усилиями.

> У истоков буржуазного идейного развития стоят не гуманисты-либералы, а боровшийся с плотскими искушениями исступленный монах Лютер и без зазрения совести сжигавший на кострах «ведьм» и «еретиков» Кальвин. ... Парадокс раскрепощающего и прогрессивного влияния идеологии, зовущей назад и утверждающей бессилие человека, — реальный парадокс[34].

Объяснение этого парадокса — один из основных вызовов для любого исследователя Реформации. Здесь представляется важным отметить следующие особенности этого социального процесса.

С одной стороны, Реформация серьезно подрывала те традиционные, унаследованные из прошлого отношения, в рамках которых строилась жизнь до начала этого религиозного движения. То есть, если так можно выразиться, расчищала пространство для формирования некоей новой реальности. Собственно, Реформация выступала против основополагающего принципа традиционных патриархальных отношений, в рамках которых все общественные структуры — сообщество, государство — выраста-

32. *Фурман Д.Е.* Идеология реформации и ее роль в становлении буржуазного общественного сознания. С. 89.

33. *Порозовская Б.Д.* Жан Кальвин. Его жизнь и реформаторская деятельность. С. 230.

34. *Фурман Д.Е.* Идеология реформации и ее роль в становлении буржуазного общественного сознания. С. 42–43.

ют из семьи и рода и воспроизводят (хотя бы на идеологическом уровне) свойственные им социальные связи.

Так, Реформация выступила против иерархии как основополагающего принципа построения всех социальных отношений. Иерархия церкви, феодальная иерархия статусов традиционно трактовались как отражение гармонии естественного устройства Вселенной. В представлении протестантов строение Вселенной выглядит совершенно иным образом — никакой естественной иерархии не существует, все явления и формы напрямую есть результат божественной воли. «Камень с горы не упадет без воли бога, как и солнце восходит лишь по воле бога»[35]. Подчинение божественной воле есть прямая обязанность человека. Обязательность подчинения властям также проповедуется многими направлениями протестантства, однако постепенно радикальные сторонники этого течения приходят к выводу, что подчинение необходимо лишь в той мере, в какой власти не нарушают божественную волю.

Кроме того, Реформация стремилась разрушить те естественные, примордиальные связи, на которые ориентировался человек в традиционном обществе, в пользу примата идеологического единства. Семья, друзья, земля предков — все это истинно верующий должен быть готовым оставить на пути своей веры. Заменой служит сообщество единомышленников, связанных общей идеологией и общим желанием бороться за торжество слова божия. Избранные «не должны быть ослеплены мишурой отцов, времен или традиций, но будут измерять религиозную истину напрямую словом божьим»[36].

С другой стороны, Реформация способствовала формированию новой системы ценностей модернизационного характера, причем подобное ее влияние проявлялось как непосредственно, так и опосредованно по нескольким направлениям:

1. определенные ее аспекты напрямую способствовали продвижению модернизационных ценностей;
2. проявился феномен, на который обращал внимание Вебер — «культурные влияния Реформации в значительной своей части… были непредвиденными и даже *нежелательными* для самих реформаторов последствиями их деятель-

35. Там же. С. 64.

36. Walzer, M. *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics,* p. 187.

ности, часто очень далекими от того, что проносилось перед их умственным взором, или даже прямо противоположными их подлинным намерениям»[37];

3. сам по себе религиозный плюрализм, сложившийся под влиянием Реформации, диктовал свои нормы, которым так или иначе, рано или поздно приходилось следовать.

Важность образования и добросовестного труда — наиболее очевидные модернизационные элементы идеологии Реформации. Так, Лютер призывал создавать народные школы для всех классов общества, а также народные библиотеки, и считал это одной из важнейших обязанностей христианских властей. Многие кальвинисты также стремились продвигать программы реформ, связанные с народным образованием. Что касается отношения к труду, то в рамках Реформации оно определялось тем, что реформаторы фактически сакрализировали любую человеческую деятельность, рассматривая ее как служение, призвание. У протестантов отрицается превосходство церковного аскетического долга перед мирскими обязанностями, напротив, «выполнение долга в рамках мирской профессии рассматривается как наивысшая задача нравственной жизни человека»[38]. Успехи в профессиональной деятельности считались подтверждением избранности верующего к спасению.

В то же время в Реформации можно найти и зародыши тех черт, которые характерны для «темной стороны модерна» — репрессии, террор, подчинение личности деперсонифицированной силе государства, жесткое регулирование сообществом жизни своих членов. Церковно-полицейский контроль над жизнью верующих в том виде, как он осуществлялся в сфере господства кальвинистских государственных церквей, не только, как считал Вебер, тормозил и даже препятствовал освобождению индивидуальных сил, но и оставил свой зримый отпечаток на системе отношений общества модерна.

Особого анализа требует то, что выше было названо «непредвиденными последствиями» религиозных реформ. Начнем с того, что Реформация в своей идее универсальной греховности негативным образом утверждала всеобщее равенство людей. «Поскольку повреждена природа всех в равной мере, все оказывают-

37. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма. С. 69.

38. Там же. С. 49.

ся в своей греховности равными друг другу»[39]. Это проявлялось не только в идеологии, но и в повседневной практике. Жена одного из лидеров аристократов-гугенотов с возмущением описывала, как, не допущенная к причастию из-за своей прически, она в бешенстве наблюдала, как были допущены к причастию ее слуги[40].

Более сложный вопрос — действительно ли Реформация способствовала воспитанию индивидуализма? Нельзя не согласиться с тем, что «дисциплина, а вовсе не свобода находится в центре пуританства»[41]. Тем не менее, Реформация очевидно усиливала индивидуализм по нескольким направлениям.

Во-первых, сам по себе отказ от традиционных рамок и иерархий выступает актом эмансипации.

> Образование аскетических общин и сект, с их радикальным отказом от патриархальных пут, с *их* толкованием заповеди повиноваться более Богу, чем людям, явилось одной из важнейших предпосылок современного «индивидуализма»[42].

Во-вторых, в рамках Реформации спасение — это индивидуальный акт, не опосредуемый никакими промежуточными инстанциями, что, очевидно, усиливает роль индивида как субъекта, определяющего собственные жизненные обстоятельства (если не для того, чтобы своими силами добиться спасения, то хотя бы для того, чтобы доказать себе собственную избранность).

В-третьих, возможность самостоятельного чтения и толкования Библии резко расширяет роль индивидуального суждения в осмыслении окружающего мира —

> беспрецедентное возвеличение Писания приводит к освобождению индивида от господства над ним авторитета церкви и церковной догмы. ... никакого авторитета при определении его смысла нет и разум человека оказывается абсолютно свободным[43].

39. *Фурман Д.Е.* Идеология реформации и ее роль в становлении буржуазного общественного сознания. С. 67.
40. См.: Walzer, M. *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, p. 50.
41. Ibid, p. 149.
42. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма. С. 174.
43. *Фурман Д.Е.* Идеология реформации и ее роль в становлении буржуазного общественного сознания. С. 70, 72.

В-четвертых, сам акт самостоятельного выбора собственного религиозного мировоззрения в эпоху раскола и анархии является актом глубоко индивидуалистичным.

Достаточно общим местом является положение о том, что кальвинистское устройство общины обучало верующих механизмам гражданственности, демократии и самоуправления. Причем утверждение нового понимания гражданина было напрямую связано с отрицанием прежних представлений о политической пассивности людей.

> Однако деятельность кальвинистских святых требовала признания, что все подданные — активные и обладающие знаниями граждане, а не политически наивные дети, что правительство — это не домохозяйство, что государство — не расширенная семья, а король — не любящий отец[44].

В то же время требование подчинения, даже в мелочах, религиозному закону воспитывало ценности законопослушания как универсального блага.

Интересен вопрос о последствиях Реформации в сфере семейных и гендерных отношений. «Пуританские писатели настаивали на подчиненном положении женщины, но тем не менее видели в ней потенциального святого»[45]. Брак между двумя святыми рассматривался как духовный союз. Противоречивое понимание роли женщины, собственно, отражалось и в концепции семьи в целом. Модель семьи у пуритан с точки зрения модернизационного подхода не поддается однозначной оценке — она отходит от традиционного патриархального идеала, но одновременно не соответствует современным представлениям о гендерных ролях и правах членов семьи. Семья рассматривается как церковная ячейка, «маленькая церковь», где отец имеет безоговорочную власть, а дети сведены к положению слуг. Используются жесткие методы воспитания, призванные не дать проявиться последствиям «первородного греха» даже у малышей. Естественные чувства, любовь и нежность, всячески подавляются. И, тем не менее, семья все больше становится добровольным союзом двух индивидуумов, соединенных гражданским контрактом. Упрощаются

44. Walzer, M. *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, p. 14.

45. Ibid, p. 193.

условия развода, который был чрезвычайно затруднен в католических странах.

Наконец, обстановка религиозного плюрализма существенно повлияла на ситуацию в сфере веротерпимости. Изначальная идея лютеранства о свободе совести очень быстро сошла на нет. В борьбе католиков и реформаторов в Германии был выработан принцип: «чья власть, того и вера» — подданные должны были разделять веру своего сюзерена. Считалось, что без единой государственной религии государство не может существовать. Борьба с еретиками в протестантстве была не менее жестокой, чем в католичестве — и там, и там пылали костры. Однако реализовать этот принцип удалось не во всех странах даже в результате многочисленных конфликтов, религиозных войн и столкновений. Необходимо было понять, что делать в подобных ситуациях. Все большую популярность приобретала идея, что мир с двумя религиями лучше, чем война, которая ничего не решает. Нантский эдикт (1598 г.) во Франции был первым документом, зафиксировавшим принцип веротерпимости на государственном уровне, и (хотя он и был отменен при Людовике XIV) сыгравшем большую роль в утверждении принципа свободы совести.

Окончательный шаг к религиозной свободе был сделан на американском континенте. Страна, в создании которой религия сыграла ключевую роль, стала первой светской республикой. «Конгресс не будет издавать законов, относящихся к установлению какой-либо религии или запрещающих ее свободное исповедание»[46] — именно эта формулировка была включена в Билль о правах 1789 г. В данном случае это тоже был во многом вынужденный шаг — отцы-основатели понимали, что «если федеральное правительство отдаст статус государственной религии какой-то из протестантских деноминаций, конституция одобрена не будет»[47].

Однако все эти разнообразные и во многом позитивные с точки зрения модерна последствия Реформации выявились лишь спустя значительный временной промежуток. Многие современники видели совсем другое — фанатизм, массовое насилие, хаос, надругательство над святынями и варварское отношение к произ-

46. Цит. по: *Армстронг К.* Битва за Бога: История фундаментализма. С. 112.

47. Там же. С. 113.

ведениям искусства в ходе «иконоборчества»[48]. Томас Гоббс вообще писал, что, возможно, лучше было бы уничтожить всех протестантских проповедников до того, как они начали нести свои идеи в массы, и в результате избежать ужасов и потерь гражданской войны в Англии[49]. И лишь в гораздо более позднее время появился идеализированный образ Реформации как процесса, способствующего модернизации общества. Именно этот образ часто оказывается перед глазами ученых, рассуждающих об исламской реформации.

Исламская реформация: что дает концептуальная рамка?

Предложение о рассмотрении современных фундаменталистских исламских течений сквозь призму реформации делается не с целью проведения красивой аналогии. Эта концептуальная рамка может помочь найти ответы на принципиально важные вопросы современного анализа исламского мира.

1. В чем причина широкого распространения и востребованности исламского фундаментализма?
2. Какую функциональную роль играют эти течения?
3. Каковы последствия данной идеологии? Может ли исламский фундаментализм способствовать модернизации тех обществ, где он распространяется — так, как это произошло с Реформацией в Европе?

Что касается первого вопроса, то мы помним, что запрос на религиозную реформацию в Европе возник в эпоху глобальных перемен — в новых условиях людей не устраивали привычные ответы на основные вопросы бытия. «Старые ценности, унаследованные от прошлого, вступали в противоречие с материальными и интеллектуальными стремлениями настоящего»[50]. Реформация дала людям возможность самостоятельно искать ответы и предложила новые направления поиска. Исламский мир также

48. «Толпа, разгоряченная иконоборческими проповедями, врывалась в церкви, останавливала католическое богослужение, надругивалась над святынями» (*Порозовская Б.Д.* Мартин Лютер. Его жизнь и реформаторская деятельность. С. 120). «...Дела протестантов отождествлялись с разграблением церквей, разрушениями, непочтительностью, религиозной анархией...» (*Чедвиг О.* Реформация. Противостояние католиков и протестантов в Западной Европе XVI–XVII вв. С. 133).

49. См.: Walzer, M. *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, p. 114.

50. *Чедвиг О.* Реформация. Противостояние католиков и протестантов в Западной Европе XVI–XVII вв. С. 15.

переживает глубокие трансформационные процессы. Ускоренная модернизация, проводившаяся многими светскими режимами в исламских странах, серьезно расшатала традиционную систему отношений, вызвала резкие социальные сдвиги, активизировала урбанизацию. Глобализация, активные миграционные процессы существенно изменили условия жизни больших масс людей. Может ли идеология исламского фундаментализма в этих условиях удовлетворить запросы, которые возникают у мусульман как реакция на слом привычных институтов?

Ответить на этот вопрос старались многие исследователи в различных странах[51]. Я попытаюсь сделать это на основе исследований, проведенных на Северном Кавказе[52]. На первый взгляд, может показаться, что данный регион, являющийся периферией исламского мира, не может быть адекватным объектом анализа. Однако подчеркнем еще раз — предметом изучения в данном случае выступают не религиозные, а социальные аспекты реформации. И с этой точки зрения ситуация на Северном Кавказе вполне показательна. Население переживает здесь те же процессы и испытывает те же проблемы, что и на многих других населенных мусульманами территориях: наследие традиционного общества и его разложение, урбанизацию и глобализацию, последствия краха официальной идеологии и военных конфликтов. Так, если рассмотреть пример наиболее исламизированной из северокавказских республик — Дагестана — то станет очевидно, что в 1990-х годах эта территория пережила радикальный слом предшествующей модели развития, определявшийся:

- крахом социалистической экономической модели, последствия которого были усилены в результате разрыва хозяйственных связей в период Чеченской войны;

51. Одной из наиболее интересных работ является книга Roy, O. *Globalized Islam: the Search for a New Ummah*.

52. Речь идет о результатах исследования, проводившегося мною в течение пяти лет в республиках Северного Кавказа с преобладанием исламского населения. Предметом исследования являлись предпосылки, ход и последствия исламской радикализации, характер внутриисламских конфликтов. Исследование велось с использованием качественных социологических методов, в основных городах и примерно 25 селах Дагестана, Чечни, Ингушетии, Кабардино-Балкарской и Карачаево-Черкесской республик, в том числе около 100 индивидуальных и групповых интервью было проведено с самими исламскими фундаменталистами. Курсивом в тексте приводятся цитаты из интервью, проведенных в ходе данного исследования, а также из высказываний представителей данного направления в социальных сетях.

- активными миграционными процессами: выезд в другие регионы образованного населения из дагестанских городов, массовая миграция горцев на равнину, в первую очередь опять же в города;
- втягиванием сельских сообществ в рыночные отношения, подрывающие их замкнутость;
- глобализацией как «западной», так и «исламской»;
- войной в Чечне, соседней с Дагестаном республике.

В той или иной мере аналогичные процессы были характерны практически для всех северокавказских республик.

Молодежь, вступавшая в жизнь в этот период, сталкивалась с многочисленными проблемами и трудностями. Причем эти трудности носили не просто экономический характер. Вызванное массовыми миграциями разрушение норм и правил как городской, так и сельской культуры[53] оставляло нормативный вакуум, называемый в науке, вслед за Эмилем Дюркгеймом, аномией (безнормие, беззаконие). Издержки взаимодействия между людьми в условиях отсутствия общепринятых норм оказывались чрезвычайно высоки. В отсутствии «правил игры» главенствующую роль играло «право сильного». Более того, в подобной ситуации молодые люди в массе своей не могли опираться на опыт предков и использовать их жизненные модели для достижения успеха — этот опыт формировался в других условиях и обесценивался в обстановке социального слома. Поколенческие иерархии вместо позитивной стали играть негативную роль — они мешали активной адаптации, поиску молодым поколением собственных ценностей и смыслов, моделей поведения и взаимодействия с окружающим миром[54].

Какие же запросы формировались у молодежи в подобной среде? На основе проведенных полевых исследований их можно сформулировать следующим образом.

53. Сама эта культура сложилась как результат воздействия советской власти на традиционный уклад жизни северокавказских народов. При этом необходимо учитывать, что, во-первых, подобное воздействие было неоднородным — где-то оно существенно трансформировало сложившиеся социальные отношения, где-то затронуло их чисто формально; и, во-вторых, сама по себе советская модернизация была консервативной, то есть во многом не разрушала, а консервировала характерные для традиционной культуры правила и ограничения.

54. Несмотря на обилие работ по исламской проблематике на Северном Кавказе, анализ социальных последствий постсоветской трансформации представлен в них достаточно слабо. В качестве удачного примера можно привести работы Энвера Кисриева, в частности: *Кисриев Э.* Ислам и власть в Дагестане. М.: ОГИ, 2004.

1. Запрос на жесткую систему правил и норм, позволяющую как-то упорядочить окружающий ее нормативный хаос (аномию).
2. Запрос на сообщество единомышленников, которое могло бы компенсировать ослабление роли поколенческих, родовых иерархий, а также в условиях господства «права сильного» обеспечить защиту своим членам.
3. Запрос на легитимацию межпоколенческого конфликта, на расширение пространства самостоятельного поиска ценностей и смыслов.
4. Запрос на социальный протест, на альтернативу тому отсутствию порядка и справедливости, которое наблюдалось в окружающей жизни.

Исламский фундаментализм оказывается конкурентоспособным на рынке идеологий в комплексном удовлетворении этих запросов. Он обеспечивает жесткую нормативность и регулирование жизни верующего, давая ему точку опоры в обстановке хаоса, а также включение в сообщество единомышленников, разделяющих те же «правила игры». Он расширяет возможности самостоятельного изучения сакральных текстов и выбора для себя учителей. Он в определенной степени легитимизирует межпоколенческий конфликт, поскольку «если брать отцовское слово и слово Всевышнего, то выше слова Всевышнего» (мужчина, молодой возраст, общественный деятель, Дагестан, Махачкала). И, наконец, он выступает в качестве протестной идеологии, противопоставляя существующему состоянию общества альтернативный социальный идеал — исламский халифат, способный, по мнению ее приверженцев, обеспечить порядок и справедливость.

Ни одна из других идеологий, присутствующих на «рынке», не может удовлетворить эти запросы столь же успешно. Традиционный ислам[55] вряд ли способен обеспечить легитимацию меж-

55. Термин «традиционный ислам» признается не всеми исламоведами, однако широко используется как антипод фундаменталистских течений, которые получили также наименование «нетрадиционного ислама». Тем не менее, однозначно определить его содержание непросто, понятие «традиционный ислам» достаточно расплывчато. В разных регионах, у разных народов традиции в этом отношении различаются. Например, часть населения Северного Кавказа относится к ханафитскому мазхабу, часть — к шафиитскому, и эти мазхабы (толки или правовые школы в исламе) имеют определенные особенности как в правовой интерпретации ислама, так и в обрядовой части. Существенной спецификой обладает и суфизм — мистическое течение в исламе, предполагающее беспрекословное повиновение духовному лидеру (шейху), причем между различными шейхами также могут существовать противоречия. Кроме того, традиционный ислам можно

поколенческого конфликта (это — религия отцов) и социального протеста (в той мере, в какой он совпадает с официальным исламом, поддерживаемым государством). Национализм (в случае Северного Кавказа — этническая мобилизация) вполне может выступать как протестная идеология, но во многих случаях не обеспечивает особой нормативности (хотя у некоторых народностей есть собственные этнические кодексы поведения) и не легитимизирует межпоколенческий конфликт. Либерализм вообще часто рассматривается не как «лекарство», а как «источник болезни» — возникновения хаоса и несправедливости.

Выдвижение аномии в качестве причины популярности фундаменталистского ислама отличается от широко распространенного мнения, в соответствии с которым эти причины связаны с чувством ущемленности мусульман в связи с потерей ими мирового лидерства и неспособностью быть конкурентоспособными по сравнению с западными странами[56]. Не отрицая роли подобных глобальных процессов, заметим, что они воспринимаются гораздо более остро, когда человек видит их отражение в своей личной судьбе. Так, лозунги угнетения мусульман во всем мире и необходимости отомстить за это ложатся на вполне благоприятную почву, если аудитория на себе ощущает отчуждение, перекрытость социальных лифтов и дискриминацию.

трактовать как «народный ислам», т.е. систему верований, подвергшихся большому влиянию неисламских обычаев и традиций, что представляется неприемлемым тем, кто получил хорошее исламское образование. Практикуется и отождествление традиционного ислама с исламом официальным, представленным духовным управлением на соответствующей территории, хотя в различных регионах духовные управления могут представлять разные исламские толки» (*Казенин К., Стародубровская И.* Северный Кавказ: *quo vadis*? Экспертный доклад [http://polit.ru/article/2014/01/14/caucasus/, доступ от 30.08.2017]). Однако все трактовки объединяет то, что под традиционным исламом имеют в виду те представления о «правильной» исламской религии, которые господствовали на соответствующей территории до начала исламского возрождения, а в современных условиях оказались так или иначе поддержаны авторитетом государства.

56. Такой позиции придерживается, например, Даниэль Пайпс, который раньше связывал взлет исламского фундаментализма с нефтяным бумом, но затем сменил свою точку зрения. «В своей основе я больше не пытаюсь объяснить подъем воинствующего ислама единственной причиной... Мусульманский мир ощущает, что что-то пошло неправильно, а попытки выправить ситуацию оказываются несостоятельными» (Pipes, D. *In the Path of God: Islam and Political Power. Preface to the Transaction Edition*, p. x). Представленная в настоящей статье позиция гораздо ближе к точке зрения Оливье Руа, объясняющего распространение неофундаментализма декультурацией, межпоколенческим разрывом и социальным протестом.

Аналогии с Реформацией в распространении исламского фундаментализма бросаются в глаза. В Дагестане, например, традиционным, официальным исламом является суфизм. Он предполагает полное подчинение авторитету шейха и не приветствует самостоятельное изучение священных текстов[57].

> Для нас был один суфизм, мы все воспитывались на традициях суфизма. Значит, мы не задавались лишними вопросами... Там было единомыслие полное (муж., старший возраст, общественный деятель, Махачкала).

У молодежи подобный подход вызывает активное противодействие.

> Мы читаем. То есть тот же перевод Корана я читаю, те же хадисы я читаю. Да, вначале по детству было тупое следование: имам сказал — так и делай... Они говорили, суфисты — типа не читай перевод. Но, в свою очередь, книга-то ниспослана людям... Читай, но не трактуй, если хочешь — есть толкования в свою очередь. Мы же должны это изучать, мы же не тупые бараны — ну пошел там по этому следу и мы идем... (муж., молодой возраст, студент, Махачкала).

Самостоятельное чтение первоисточников способствует формированию собственного мнения о том, как священные книги объясняют жизнь и чего они требуют от верующего. Границы самостоятельности в трактовке Корана и Сунны люди понимают по-разному. Умеренный вариант — это аргументированный выбор из позиций различных ученых.

> Когда я говорю, что это неправильно, я не сам этого доискался. Я тоже следую каким-то ученым, которые исследовали этот вопрос и пришли к этому мнению. Меня это удовлетворило, это исследование, и я принял эту позицию (муж., средний возраст, имам, КЧР, равнинное село).
>
> Мы обращаемся к тем, кто знает, кто учился... И не останавливаемся на одной инстанции. Мы у одного спросили здесь..., пошли к другому знающему, который учился, у него спросили. И потом мы

57. В тех случаях, когда официальный ислам не связан с суфизмом, возникает та же проблема безоговорочного подчинения авторитету имама. «Что делает, значит, эфенди — надо делать... все» (муж., старший возраст, имам, КЧР, равнинное село).

> из этой совокупности делаем, что лучше будет именно судя по нашему региону. ... Мы смотрим, что дозволено, а что четко запрещено... И если все они три говорят, что это запрещено, то мы отодвигаем. Но если вот этот говорит — можно, этот говорит — нельзя, этот говорит — можно и нельзя, просто какая ситуация, мы берем в том положении, в котором мы находимся, и делаем, как лучше сделать. Т.е. по своей местности, в нашем быту мы лучше знаем. ... Как лучше будет обществу, и так, чтобы это не противоречило канонам шариата (муж., средний возраст, работает на Севере, КЧР, равнинное село).

Однако есть и более радикальный подход, признающий за каждым человеком право на самостоятельный поиск истины.

> Каждый мусульманин должен искать истину. ... Пророк есть, вот он пускай будет моим шейхом. А остальные обычные люди (муж., молодой возраст, рабочий, Дагестан, горное село).

Естественно, такое разнообразие трактовок вызывает серьезную фрагментацию исламской мысли. В определенной мере можно согласиться с широко распространенным мнением, что подобная фрагментация во многом объясняется недостаточно глубокими знаниями ислама у его адептов. Это — примерно то же, чего испугался Лютер во время крестьянской войны в Германии, когда лозунги Реформации использовались для обоснования борьбы крестьян за свои права[58]. Однако, с другой стороны, это означает, что люди стали не просто следовать догмам, но получили возможность осмысливать мир в религиозных категориях с учетом своего положения, интересов, особенностей характера. И это осмысление приводило их к разным результатам.

Поэтому среди фундаменталистов можно найти последователей самых различных взглядов — аполитичных людей, желающих отгородиться от общества и жить в узком кругу единомышленников, жестко соблюдая исламские нормы; сторонников мирного исламского призыва (проповеди, привлечения новых

58. Во время крестьянской войны в Германии крестьяне, под знаменем Евангелия, «требовали уничтожения крепостного права, уменьшения десятины и других феодальных повинностей, свободного пользования охотой, рыбной ловлей и лесными участками, возвращения общественных пастбищ, а на первом плане — права выбирать своих пасторов и евангелической проповеди» (*Порозовская Б.Д.* Мартин Лютер. Его жизнь и реформаторская деятельность. С. 127).

адептов); поборников активных политических действий, борьбы за права мусульман; наконец, сторонников вооруженной борьбы за установление исламского халифата. Глобализация, обеспечивающая доступ к мировой исламской мысли, многообразие религиозных течений и групп дают верующему возможность примкнуть к последователям тех взглядов, которые в наибольшей мере отражают его жизненные ориентиры и амбиции, в чем бы они ни состояли.

> Здесь человек уже не ищет, например, сильного обоснования с точки зрения шариата, ему достаточно любого обоснования. Не того ученого, которому он в принципе всегда доверял, а того, который ему объяснит, что это дозволено (муж., молодой возраст, общественный деятель, Дагестан, Махачкала).

Абстрактная возможность самостоятельного религиозного выбора не означает, что это явление приобрело всеобщий характер. Люди могут по-прежнему в подобных вопросах сохранять родственную или сельскую солидарность, нерефлексивно идти за своими друзьями или за харизматическим лидером[59]. Тем не менее, подобная возможность принципиально меняет «религиозный ландшафт», индивидуализирует религиозные воззрения, заставляет считаться с наличием «конкурентов» на исламском поле и вырабатывать стратегии сосуществования и борьбы с ними.

59. Скотт Атран, изучая способы присоединения к вооруженному джихаду, утверждает, что джихад в большинстве случаев не выбирается как тщательно продуманное решение и приводит ссылку на результаты исследования в Саудовской Аравии, в соответствии с которым 64% людей присоединяются к террористам через друзей и 24% — через семью (См.: *Атран С.* Разговаривая с врагом. Религиозный экстремизм, священные ценности и что значит быть человеком. М.: Карьера пресс, 2016. С. 68, 383). Заметим, что в эпоху Реформации подобные пути вовлечения людей в протестантское движение также активно использовались. Так, Эндрю Филипс отмечает, что гугеноты в организации своей борьбы с католиками во Франции опирались на различные способы мобилизации. «Конфессиональные сети гугенотов комбинировали силу и стойкость эмоциональных связей, растущих из аристократического родства и патрон-клиентских отношений, с управленческими и контролирующими возможностями рационально организованной церковной бюрократии для создания высокоэффективных форм организации мятежников» (Phillips, A. (2005) "The Protestant Ethic and the Spirit of Jihadism — Transnational Religious Insurgencies and the Transformation of International Orders", *Review of International Studies* 36(2): 265). На основе проведенных на Северном Кавказе полевых исследований можно заключить, что вариантов радикализации достаточно много, и среди них можно выделить как связанные с групповой солидарностью, так и основанные на индивидуальных решениях.

Перейдем, собственно, к наиболее важному для нас вопросу — какие качества воспитывает в своих последователях данная идеология? Надо сказать, что на этот вопрос нет универсального ответа. В различных направлениях исламского фундаментализма модернизационные и антимодернизационные черты могут проявляться в самых разных сочетаниях, модернизационные элементы могут генерироваться как непосредственно, так и опосредованно, как непредвиденные результаты реализации на практике тех или иных религиозных норм.

Попробуем сначала рассмотреть очевидные модернизационные последствия исламского фундаментализма. Ряд исследователей, проводя прямые аналогии с анализом Макса Вебера, утверждает, что исламский фундаментализм воспитывает новый тип предпринимателя — носителя «протестантской этики».

> Можно наблюдать возникновение среднего класса исламских пуритан с веберовской трудовой этикой, консервативного в вопросах веры, но современного с точки зрения бизнеса[60].

Исследования на Северном Кавказе не до конца подтверждают этот тезис. Скорее можно говорить о том, что присутствуют ценности добросовестного труда и стремление к вертикальной мобильности, однако, в отличие от протестантской Реформации, труд не рассматривается как обязанность человека, связанная с исполнением его религиозного долга.

В то же время здесь проявилось позитивное влияние ислама на ценности образования, которое, судя по всему, менее очевидно для исследователей в других регионах исламского мира. Среди части кавказских фундаменталистов распространена следующая позиция по отношению к светскому знанию:

> Посланник Аллаха сказал: «Ищите знание, даже если оно в Китае. Так как получение знаний является фардом [обязанностью] для каждого мусульманина. И ангелы расстилают свои крылья под ноги ищущего знаний». Во время расцвета Ислама также бурно развивались многие точные науки и медицина (муж., средний возраст, бизнесмен, Дагестан, Махачкала).

60. Roy, O. *Globalized Islam: the Search for a New Ummah*, p. 97.

Причем акцент на знаниях звучит гораздо сильнее, чем в рамках традиционного ислама, где, по меньшей мере в ряде сообществ, он проповедовал ограничение светского образования.

> У нас такое поколение выросло. Когда традиционный ислам при коммунистах, у нас религиозное село было, они говорили — вот в школе учиться нельзя, допустим. Наши, которые старейшины. Нельзя было учиться там, в городе, где-нибудь, по исламу запрещено. А мы верили, по этим стопам мы ходили. Сейчас уже, более или менее современные когда пошли, уже сам начинаешь изучать ислам, там совсем другое. Там надо учиться на самом деле, самая это дорогая вещь — знания (муж., средний возраст, бизнесмен, Дагестан, предгорное село).

Причем мусульмане, особенно в Дагестане, стремятся не только теоретически постулировать, но и способствовать практической реализации этой ценности. Некоторые исламизированные махачкалинские диаспоры воплощают проекты поддержки светского школьного образования в своих родных селах. В самой Махачкале, а также в ряде сел представители фундаменталистского ислама открывают образовательные учреждения, сочетающие религиозное образование с получением глубоких светских знаний, используя самые передовые образовательные технологии. Можно привести пример организованного мусульманами детского образовательного центра в Махачкале:

> Что туда входило? Туда входило арабский, английский с трех лет. Арабский по курсу байна ядайк, арабский между руками..., была египетская программа для детских садов и вот по ней..., оксфордский курс есть такой тоже с трех лет..., по этому. И это было с трех до шести лет, дошкольный и подготовка к школе (муж., средний возраст, бизнесмен, Дагестан, Махачкала).

Модернизационное влияние связано и с ориентацией на современные культурные формы общения и взаимодействия людей, что особенно важно в условиях аномии, разрушающей общепринятые нормы и создающей запрос на адаптацию выходцев из сел к непривычной для них городской среде.

> Вот в селении, если ты вдруг что-то плохое сделаешь, любой старший может по башке дать. Это нормально. И неважно, родствен-

> ник или нет. Когда ты приезжаешь в город, по башке уже никто не дает. Тебя не научили культуре, почему нельзя, например, девочку обижать. Не объяснили, почему нельзя девочку обижать, а просто по башке давали. А здесь ты видишь, что по башке никто не дает. Значит, можно обидеть девочку (муж., молодой возраст, бизнесмен, Дагестан, Махачкала).

В этих условиях исламские фундаменталисты воспринимают себя как носителей цивилизационных стандартов в противовес светской молодежи, которая считается носителем бескультурья и вредных привычек.

> Сегодня современное общество в чем заключается? Обрисую статус человека... Человек не курит — хорошо. Человек не пьет — прекрасно. Человек спортом занимается — вообще плюс. Человек не гуляет — хорошо. Человек работает — хорошо. Человек не ворует — хорошо. Но он молится — а-а-а, ваххабит! (муж., средний возраст, работает на Севере, КЧР, равнинное село).

Рассказы о том, как мусульмане, являясь носителями более высоких этических норм, демонстрируют это немусульманам, утверждая превосходство ислама, являются одним из самых распространенных сюжетов интервью в исламской среде.

> В Москве вот, например, такой случай был со мной. Я с другом..., мы с ним стояли на станции, уже ждали последнюю электричку в Красково. ... На соседней скамейке сидели два парня. Выпившие. В общем, кричали. Я ему сказал, крикнул — тише веди себя. Он мне крикнул уже чего-то обидное. Я встал, пошел в ихнюю сторону. ... В общем, я подхожу к ним, они так смотрят, уже вижу — настроились. И я говорю: ребята, говорю, много людей уставших. Домой собираются, вы им даже покоя не даете..., потише себя ведите. Он раз такой, оторопел. Они уже конфликт, думали, будет. Они и сами не против, думаю, были бы. Сами искали, с кем бы. В общем, они: извини, туда-сюда. ... Мы отошли, на место встали. Вся станция такая смотрит. Думали, сейчас эти бородатые пойдут, там что-то будет (муж., молодой возраст, общественный деятель, Дагестан, Махачкала).

Надо сказать, что протестанты в эпоху Реформации также играли схожую роль. Их морализаторство привлекало дезориентированных и растерянных городских мигрантов, и

> дисциплина конгрегации обучала их городскому стилю, обеспечивала новые стандарты порядка и новые привычки, отделяла их от пестрой толпы растущего города и в итоге формировала уверенность в себе[61].

Более сложный вопрос — выделить применительно к исламскому фундаментализму аналог того, что Вебер считал непредвиденными и даже нежелательными для идеологов Реформации последствиями их деятельности, способствующими в то же время модернизации. В первую очередь подобные последствия связаны с тем, что фундаменталисты (как и протестанты-реформаторы) отрицают традицию, связанную с ней социальную организацию и социальное регулирование. Иногда, основываясь на том, что фундаменталисты стремятся вернуться назад, к истокам, утверждают, что исламский фундаментализм поддерживает традиционализм[62]. Это далеко не так. Чтобы понять возникающий здесь парадокс (аналогичный парадоксу Реформации), необходимо разобраться, к какому, собственно, прошлому зовут фундаменталисты. Начало любой религии — это харизматический период, период ломки стереотипов, поиска и прорывов в неизведанное, период героизма и жертвенности. Затем постепенно складывается традиция, приспосабливающая требования религии к потребностям текущей жизни, интересам власть имущих, рутинам повседневности, отрицающая поиск и креативность. В исламе это проявилось в образе «закрытия врат иджтихада» — запрета на самостоятельное суждение, творческое развития ислама. Поэтому прошлое здесь означает, с одной стороны, возрождение неких архаичных обрядов и практик, но, с другой стороны — легитимацию процесса духовного поиска. «Знание противостоит традиции» (муж., средний возраст, рабочий, Дагестан, горное село) — так сфор-

61. Walzer, M. *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, p. 243.

62. «Переломные периоды… значительно повышают интерес людей, испытывающих фрустрации и депрессии, к историческим традициям. Традиционализм же, доведенный до своего логического конца, выступает основной предпосылкой различных проявлений такого радикального идеологического течения, как фундаментализм» (*Паин Э.А.* Социальная природа экстремизма и терроризма // Общественные науки и современность. 2002. №4. С.115). «Общее представление состоит в том, что религиозный фундаментализм — это выражение возрастающей жесткости традиционных идентичностей» (Roy, O. *Globalized Islam: the Search for a New Ummah*, p. 329).

мулировал суть внутриисламского конфликта в Дагестане один из собеседников.

Каковы же последствия разрушения традиций в результате влияния идеологии исламского фундаментализма? Приведем несколько примеров.

Во-первых, это создание условий для формирования индивидуализма. Ситуация здесь очень близка к классической Реформации. Индивидуализация выбора религиозных взглядов, приоритет горизонтальных связей единомышленников над кровнородственными иерархиями, самостоятельное изучение первоисточников и отрицание безоговорочного следования религиозным авторитетам, подчинение в первую очередь божественным директивам, а не власть предержащим — все эти факторы безусловно способствуют эмансипации личности, разрушению господства коллективизма над индивидуальной волей отдельного человека. Очень ярко описывает связь между неофундаментализмом и формированием ценностей индивидуализма Оливье Руа:

> Освобождая верующего от уз традиционных обществ, семейной, племенной, статусной и этнической солидарности, а также от уз религиозных братств, религиозных институтов и традиций, неофундаментализм способствует индивидуализму или, более точно, он сакрализирует опыт индивидуализации. Обращаясь к молодежи поверх голов родителей, игнорируя улемов и предпочитая прямой доступ к текстам, стимулируя персонализированный возврат к правильной исламской догматике, неофундаменталисты способствуют продвижению индивидуального в противовес любой группе или иерархии[63].

Аналогичные процессы отмечаются и исследователями ислама на Северном Кавказе.

> Салафитское требование строгого поклонения одному лишь Аллаху как бы освобождает индивида от власти патриархальных тухумных (родовых) традиций, обеспечивая высшую религиозную санкцию свойственного особенно молодёжи стремлению к самостоятельно-

63. Roy, O. *Globalized Islam: the Search for a New Ummah*, p. 268.

сти и самоопределению в рамках новых современных форм социальной солидарности[64].

Важно также, что шариат не предусматривает коллективной ответственности — каждый сам несет наказание за свои деяния.

Во-вторых, это воспитание законопослушности. Не все фундаменталисты считают необходимым безусловно следовать законодательству тех светских государств, где они проживают. Но идея безоговорочного соблюдения, невзирая на лица, данного свыше божественного закона — шариата — является одним из краеугольных камней фундаменталистского мировоззрения. Это существенно отличается от подходов в рамках традиционного права, где поддержание иерархических отношений подчиненности встроено в систему норм. Различие можно продемонстрировать на примере реакции защитников адата и шариата на случай убийства чести, информация о котором была размещена в сети Интернет. У первого — «Надо было слушаться мужчин своего рода, а она затоптала их нравственный закон. Результат налицо». У второго — «Вот это реальный ужас. Задолбали уже самосуды устраивать».

Воспитание законопослушности связано и с признанием нерушимости договорных обязательств, честного поведения в отношении контрагентов.

> Договор, особенно найма, в шариате посмотрите, что это такое. Любой человек, нарушивший договор — это лицемер. А лицемеры, они бывают на самом дне ада по исламской доктрине (муж., средний возраст, бизнесмен, Дагестан, Махачкала).

В-третьих, хотя влияние фундаменалистского ислама на гендерные отношения далеко не однозначно и, как и в рамках Реформации, весьма противоречиво, здесь также можно выделить определенные модернизационные тенденции. Исламский фундаментализм не признает гендерного равенства, но существенно расширяет права женщин по сравнению с нормами традиционного общества, во всяком случае в ряде северокавказских республик. В исламе женщина является субъектом права, может предъявлять юридические претензии к мужу, требовать развода. И в подобном

64. *Макаров Д.В.* Официальный и неофициальный ислам. С. 28.

контексте ислам воспринимается как обоснование протеста женщины против тирании мужчины.

> Я сейчас знаю, что вот на это я имею право. То есть это мои права, Богом данные. ... Почему ты, муж, меня притесняешь? Я могу идти до конца, потому что со мной Бог (муж. о своей матери, молодой возраст, бизнесмен, Дагестан, Махачкала).

Важным является также изменение отношения к девочкам в семьях, где их традиционно считали «второсортными» по отношению к мальчикам. Во многих семьях северокавказских фундаменталистов подобного разделения не наблюдается, воспитанию девочек уделяется большое внимание (возможно, потому, что у Пророка была любимая дочь). Изменение условий ранней социализации может существенно повлиять на перспективы позиционирования женщин уже во взрослой жизни.

Безусловно, все эти проявляющиеся прямо или косвенно модернизационные эффекты не носят универсального характера. Во-первых, они действуют достаточно противоречиво, особенно в тех случаях, когда проявляются не благодаря, а вопреки реализуемой доктрине: уход от диктата старших может привести не к становлению индивидуализма, а к замене его диктатом исламского сообщества и его лидеров; злоупотребление положением о подчинении жены мужу может иметь своим результатом еще большее, чем раньше, закабаление женщины. Во-вторых, среди фундаменталистов достаточно распространена и другая, альтернативная система ценностей, очевидно антимодернизационная: отрицание важности светских знаний, активное неприятие любого взаимодействия с внешним по отношению к религиозной общине миром, совмещаемое с социальным иждивенчеством. Собственно, подобная мозаичность ценностей, сочетание несовместимого были характерны и для протестантской Реформации.

Не наблюдаются пока и эффекты, связанные с усилением религиозной терпимости. Напротив, внутриисламские конфликты носят чрезвычайно острый характер. Широкого понимания того, что «ислам гораздо шире каких-то обрядовых разногласий. ... Кровь мусульманина — она ценнее» (муж., молодой возраст, общественный деятель, Дагестан, Махачкала) — пока не вызрело в исламской умме. Однако и в рамках Реформации идея веротерпимости также пробивала себе дорогу долго и трудно, через многолетние религиозные конфликты и войны.

Прямой и окольный путь к модерну

Анализ современной ситуации в исламе в терминах исламской реформации, возможно, формирующей предпосылки модернизации, оставляет открытым вопрос: а неизбежен ли такой сложный путь? Почему нельзя, опираясь на уже имеющийся у западных стан опыт, просто внедрить модернизационные форматы, уже выработанные в процессе общественного развития? Известно, что исламский фундаментализм противостоит не только традиции, но и современным моделям общества, предусматривающим демократию, права человека, толерантность. Выше уже отмечалось, что есть мыслители, стремящиеся примирить ислам с этими моделями. Почему реформация ислама не может происходить на основе их взглядов, без острых столкновений, кровавых конфликтов и противоречивых ценностей?

Надо сказать, что протестантская Реформация порождает аналогичные вопросы. В то время также существовала альтернативная идеология, гораздо более близкая к современным модернизационным представлениям — гуманизм эпохи Возрождения. Величие человека, его безграничные возможности, свобода воли, свобода совести — все эти ценности открыто провозглашались гуманистами. Ренессанс

> символизировал разрушение старых норм и давал возможность выражения блестящей, часто фантастической и эксцентричной индивидуальности, которое стало возможным благодаря разрушению этих норм[65].

Почему же не она стала основой общественной трансформации? Пожалуй, здесь можно привести две причины.

Во-первых, гуманизм был гораздо более элитистской идеологией, не способной помочь в осмыслении мира обычному человеку своего времени. Идеи самореализации личности, наслаждения как высшего его проявления могли привлечь представителей элиты, но вызывали лишь отторжение и осуждение у массы простых людей.

Во-вторых, гуманисты, осуждая пороки современного им общества и предлагая отдельные реформы, тем не менее, не стреми-

65. Walzer, M. *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, p. 123.

лись сформировать всеобъемлющую программу переустройства мира и вполне неплохо вписывались в ту среду, которая вызывала радикальное отторжение у идеологов Реформации и с которой последние были готовы бескомпромиссно бороться.

Во многом аналогичные факторы действуют и сегодня.

С одной стороны, для людей, выходящих из традиционной системы регулирования, современные модели общества воспринимаются как чуждые, хаотичные, характеризующиеся вседозволенностью и отсутствием морали. И это может быть никак не связано с религией. Вот позиция абсолютно светского дагестанца:

> Почему мы считаем, что либеральная демократия ... — это объективный единственный путь развития общества? ... Я подхожу к этому с той точки зрения, что ... весь этот процесс должен подчиниться ... явлению, которое называют у нас нравственностью. ... И экономические, и другие процессы должны. ... Если я человеку говорю: ... написано на знаменах либерализма принять право человека, а коллектива, государства и так далее на втором месте, рядом стоящего человека ты можешь не видеть, это к нравственности не приведет. ... Сейчас я ничему не верю. Меня этот либерализм довел до такого состояния, что я ничему не верю. Я не верю ни государству, и не верю людям рядом — они преследуют свои цели, я не верю никому! (муж., старший возраст, ученый, Дагестан, Махачкала).

Пока традиционалистские воззрения не будут так или иначе сломаны, например, религиозной реформационной идеологией, пока это идеологическое пространство не будет расчищено, либеральные взгляды здесь не приживутся.

С другой стороны, исламские страны сталкиваются, в первую очередь, с «темной стороной» модерна — во многих из них длительное время господствовали поддерживаемые извне жесткие авторитарные режимы, не признающие демократических механизмов, нарушающие права человека и монополизирующие в рамках правящей группы выгоды от экономической модернизации, одновременно не стремясь смягчать связанные с ней общественные издержки. В этих условиях фундаменталистский ислам выступает как протестная идеология, позволяющая мобилизовать тех, кто недоволен сложившейся ситуацией. Либеральный ислам не способен ответить на подобный запрос, или этот ответ гораздо слабее, чем в рамках более радикальных идеологий. Его носители во многих случаях «бывают либо оторваны от своего общества,

либо, более часто, сами ... являются частью традиционных сетей и сочетают демократическую риторику с социальной протекцией»[66], т. е. с включенностью в патрон-клиентские связи.

Рассмотренная выше сложная диалектика общественной трансформации не учитывалась в сложившихся после Второй мировой войны теориях модернизации, которые как раз и основывались на том, что модернизация — это некий универсальный рецепт перехода от традиционного к современному обществу, и он безусловно подействует, если все ингредиенты будут в наличии и в нужных пропорциях. Однако такая «прямая дорога» к модернизации может быть лишь искусственным, навязанным обществу конструктом, не вытекающим из социальной ситуации и социальных запросов, соответственно неустойчивым, неизбежно включающим в себя силовую составляющую и потому чреватым серьезными конфликтами и откатом назад, как показала история многих стран, в том числе с исламским населением.

В то же время крах модернизационной парадигмы в подобном упрощенном виде привел к тому, что модернизационная повестка в общественных науках стала не модной. Идеологически, в противовес концепции «универсального рецепта», была признана возможность «многочисленных» или «альтернативных» модернов[67], но глубокой разработки ни на теоретическом уровне, ни на уровне конкретных исследований этот подход не получил. В результате фактически с водой выплеснули и ребенка — общественные науки потеряли инструментарий анализа тех масштабных социальных изменений, которые сопровождают процессы глобализации, переход от сельской к городской цивилизации и тому подобные сдвиги, происходящие в современных условиях, вне зависимости от того, будем мы их называть модернизацией или нет. И этот инструментарий нужно восстанавливать, иначе практически невозможно будет понять и адекватно оценить сложные и неоднозначные трансформационные процессы, происходящие, в том числе, и в исламском мире. Выявление роли религий и идеологий в их рамках — одна из необходимых задач. Возмож-

66. Roy, O. *Globalized Islam: the Search for a New Ummah*, p. 82.

67. См., например: Eisenstadt, S.N. (2003) "Multiple Modernities", *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*. Part II. Brill Leiden Boston; Gaonkar, D.P. (2001) "On Alternative Modernities", in D.P. Gaonkar (ed.) *Alternative Modernities*. Duke University Press.

но, рассмотрение современных процессов в исламе в логике реформации позволит продвинуться на этом пути.

Библиография / References

Ан-Наим А.А. На пути к исламской реформации (гражданские свободы, права человека и международное право). М.: Музей и общественный центр имени Андрея Сахарова, 1999.

Армстронг К. Битва за Бога: История фундаментализма. М.: Альпина нон-фикшн, 2013.

Атран С. Разговаривая с врагом. Религиозный экстремизм, священные ценности и что значит быть человеком. М.: Карьера пресс, 2016.

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

Геллнер Э. Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники. М.: Московская школа политических исследований, 2004.

Игнатенко А. Расколотая Умма в ожидании судного дня (Новый взгляд со старых позиций) // Отечественные записки. 2003. № 5.

Казенин К., Стародубровская И. Северный Кавказ: *quo vadis*? Экспертный доклад [http://polit.ru/article/2014/01/14/caucasus/, доступ от 30.08.2017].

Калхун К. Национализм. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006.

Кисриев Э.К. Ислам и власть в Дагестане. М.: ОГИ, 2004.

Льюис Б. Что не так? Путь Запада и Ближнего Востока: прогресс и традиционализм. М.: ЗАО «Олимп-Бизнес», 2003.

Макаров Д.В. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. М., 2000.

Паин Э.А. Социальная природа экстремизма и терроризма // Общественные науки и современность. 2002. № 4. С. 113–124.

Порозовская Б.Д. Мартин Лютер. Его жизнь и реформаторская деятельность // Ян Гус. Мартин Лютер. Жан Кальвин. Торквемада. Лойола: Биографические очерки. М.: Республика, 1995.

Порозовская Б.Д. Жан Кальвин. Его жизнь и реформаторская деятельность // Ян Гус. Мартин Лютер. Жан Кальвин. Торквемада. Лойола: Биографические очерки. М.: Республика, 1995.

Фурман Д.Е. Реформа ислама по Мохамеду Тахе и Ахмеду Ан-Наиму. Послесловие к книге А.А. Ан-Наима «На пути к исламской реформации» // *Фурман Д.Е.* Избранное. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2011.

Фурман Д.Е. Идеология реформации и ее роль в становлении буржуазного общественного сознания // *Фурман Д.Е.* Избранное. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2011.

Чедвиг О. Реформация. Противостояние католиков и протестантов в Западной Европе XVI–XVII вв. М.: ЗАО Издательство Центрополиграф, 2011.

An-Naim, A.A. (1999) *Na puti k islamskoi reformatsii (grazhdanskie svobody, prava cheloveka i mezhdunarodnoe pravo)* [*Towards an Islamic reformation (civil liberties, human rights and international law)*]. Moscow: Muzei i obshchestvennyi tsentr imeni Andreia Sakharova.

Armstrong, K. (2013) *Bitva za Boga: Istoriia fundamentalizma* [*Battle for God: the history of fundamentalism*]. Moscow: Al'pina non-fikshn.

Atran, S. (2016) *Razgovarivaia s vragom. Religioznyi ekstremizm, sviashchennye tsennosti i chto znachit byt' chelovekom* [*Talking to the enemy: Religious extremism, sacred values and what it means to be human*]. Moscow: Kar'era press.

Chedvig, O. (2011) *Reformatsiia. Protivostoianie katolikov i protestantov v Zapadnoi Evrope XVI–XVII vv.* [*Reformation: The confrontation between Catholics and Protestants in Western Europe in the XVI–XVII centuries*]. Moscow: ZAO Izdatel'stvo Tsentropoligraf.

Eisenstadt, S.N. (2003) "Multiple Modernities", in *Comparative Civilizations and Multiple Modernities. Part II*. Brill Leiden Boston.

Furman, D.E. (2011) "Ideologiia reformatsii i ee rol' v stanovlenii burzhuaznogo obshchestvennogo soznaniia" ["The ideology of the reformation and its role in the formation of bourgeois public consciousness"], in Furman D.E. *Izbrannoe*. Moscow: Izdatel'skii dom "Territoriia budushchego".

Furman, D.E. (2011) "Reforma islama po Mokhamedu Takhe i Akhmedu An-Naimu. Posleslovie k knige A.A. An-Naima 'Na puti k islamskoi reformatsii'" [The reform of Islam by Mohamed Taha and Ahmed An-Naim: The afterword to the book by A. A. An-Naim Towards an Islamic reformation], in Furman D.E. *Izbrannoe*. Moscow: Izdatel'skii dom "Territoriia budushchego".

Gaonkar, D.P. (2001) "On Alternative Modernities", in D.P. Gaonkar (ed.) *Alternative Modernities*. Duke University Press.

Gellner, E. (2004) *Usloviia svobody. Grazhdanskoe obshchestvo i ego istoricheskie soperniki* [*Conditions of liberty: Civil society and its historical rivals*]. Moscow: Moskovskaia shkola politicheskikh issledovanii.

Gorsky, Ph.S. (2003) *The Disciplinary Revolution. Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Ignatenko, A. (2003) "Raskolotaia Umma v ozhidanii sudnogo dnia (Novyi vzgliad so starykh pozitsii)" ["A divided Umma in expectation of Judgment day (a new view from old positions)"], *Otechestvennye zapiski* 5.

Kalkhun, K. (2006) *Natsionalizm* [*Nationalism*]. Moscow: Izdatel'skii dom "Territoriia budushchego".

Kazenin, K., Starodubrovskaya, I. *Severnyi Kavkaz: quo vadis? Ekspertnyi doklad* [North Caucasus: quo vadis? Expert report] [http://polit.ru/article/2014/01/14/caucasus/, accessed on 30.08.2017].

Kisriev, E.K. (2004) *Islam i vlast' v Dagestane* [*Islam and power in Dagestan*]. Moscow: OGI.

Lewis, B. (2003) *"Chto ne tak? Put' Zapada i Blizhnego Vostoka: progress i traditsionalizm* [*What's wrong? The path of the West and the Middle East: Progress and traditionalism*]. Moscow: ZAO "Olimp-Biznes".

MacCulloch, D. (2003) *The Reformation. A History*. Penguin books.

Makarov, D.V. (2000) *Ofitsial'nyi i neofitsial'nyi islam v Dagestane* [*Official and unofficial Islam in Dagestan*]. Moscow.

Pain, E.A. (2002) "Sotsial'naia priroda ekstremizma i terrorizma" ["The social nature of extremism and terrorism"], *Obshchestvennye nauki i sovremennost'* 4: 113–124.

Phillips, A. (2005) "The Protestant Ethic and the Spirit of Jihadism — Transnational Religious Insurgencies and the Transformation of International Orders", *Review of International Studies* 36(2): 257–280.

Pipes, D. (2008) *In the Path of God: Islam and Political Power. Preface to the Transaction Edition*. New Brunswick (USA) and London (UK), Transaction Publishers.

Porozovskaia, B.D. (1995) “Martin Liuter. Ego zhizn’ i reformatorskaia deiatel’nost’” [“Martin Luther: His life and reform efforts”], in *Ian Gus. Martin Liuter. Zhan Kal’vin. Torkvemada. Loiola: Biograficheskie ocherki*. Moscow: Respublika.

Porozovskaia, B.D. (1995) “Zhan Kal’vin. Ego zhizn’ i reformatorskaia deiatel’nost’” [“Jean Calvin: His life and reform efforts”], in *Ian Gus. Martin Liuter. Zhan Kal’vin. Torkvemada. Loiola: Biograficheskie ocherki*. Moscow: Respublika.

Roy, O. (2004) *Globalized Islam: the Search for a New Ummah*. New York, Columbia University Press.

Walzer, M. (1965) *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*. Harvard University Press.

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