Василий Кузнецов

Постсекулярный век неомодерна. Ближневосточный извод

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-3-85-111

Vasily Kuznetsov

The Post-Secular Age of the Neomodern in the Middle East

Vasily Kuznetsov — Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences; Moscow State University Named after M.V. Lomonosov (Moscow, Russia). vasiakuznets@yandex.ru

This article is dedicated to an analysis of the current situation in the Arab world within the framework of Neomodernism theory and to the detection of the religious component of the socio-political process. According to Neomodernism theory, contemporary human society is at the point of transferring from the postmodern stage to a new one. This stage is characterized by the combination of three elements: the need for a new positive message, the archaic content of this message, and the use of postmodern tools to construct it. The religious factor plays a special and very important role in the socio-political process, which can be discovered by means of secular and post-secular ideas. After making some general observations the author tries to apply them to Middle Eastern reality and Arab-Muslim culture. As a result he outlines the principal traits of "Islamic secularism" and reveals the common post-secular trends of Middle Eastern and Western society. At the end of the article the author analyzes links between Neomodernism and post-secularism at the regional and global levels.

Keywords: secularism, post-secularism, postmodern, modern, archaic, neomodern, islam, Middle East, Arab Awakening.

Статья выполнена при поддержке гранта РНФ «Проблемы и перспективы международно-политической трансформации Ближнего Востока в условиях региональных и глобальных угроз», проект 17-18-01614.

В 2001 г. вскоре после трагедии 9/11 Юрген Хабермас выдвинул тезис о переходе западного общества в постсекулярное состояние[1]. Понятие постсекуляризма с тех пор обрело определенную популярность. Ощущая некий «тектонический сдвиг», произошедший в религиозной жизни общества, исследователи чувствуют необходимость нового слова[2], пусть даже его конкретное содержание и остается пока не вполне определенным.

Пытаясь хотя бы приблизительно описать общие контуры постсекуляризма, авторы раз за разом упоминают роль исламского фактора в его появлении. Если размышления Ю. Хабермаса были вызваны событиями 11 сентября, однако ислама непосредственно не касались, то А. Кырлежев уже прямо называет «глобальный ислам» (термин довольно спорный) катализатором постсекуляризма[3], а Д. Узланер, цитируя того же А. Кырлежева, отмечает:

> «Религия» не возвращается, «религия», наоборот, исчезает, если под ней понимать то, что принято с начала Нового времени. Наиболее яркий пример подобной трансформации демонстрирует современный ислам, категорически не признающий установленные в Новое время границы[4].

Упоминая ислам, все три исследователя выводят проблему постсекуляризма из узкого западного контекста. Если относительно Ю. Хабермаса еще можно предположить, что речь идет всего лишь о своеобразной версии «вызова и ответа», в которой исламу уготована лишь роль внешнего импульса, запускающего какие-то процессы внутри западного мира, то о двух других упомянутых авторах этого сказать нельзя. И тот, и другой

1. *Хабермас Ю.* Вера и знание // *Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы. М.: Весь мир, 2002. С. 60–66.
2. Наравне с постсекуляризмом говорится о деприватизации религии (Х. Казанова), десекуляризации, религиозном возрождении. Термин «постсекуляризм» мне представляется предпочтительным по тем же основаниям, что и Д. Узланеру. См. *Узланер Д.* Картография постсекулярного // Отечественные записки. 2013. №1(52). [http://www.strana-oz.ru/2013/1/kartografiya-postsekulyarnogo#_ftn2, доступ от 10.06.2017].
3. *Кырлежев А.* Секуляризм и постсекуляризм в России и мире // Отечественные записки. 2013. №1(52). [http://www.strana-oz.ru/2013/1/sekulyarizm-i-postsekulyarizm-v-rossii-i-v-mire, доступ от 04.07.2017].
4. *Узланер Д.* Картография постсекулярного.

рассуждают о процессах *внутри* ислама, впрочем, не вдаваясь в подробности.

При всей методологической слабости подобного подхода[5] упоминание ислама заставляет задаться вопросами гораздо более важными.

Первый: универсально ли явление постсекуляризма или же оно относится лишь к локальной западной (включая Россию и Латинскую Америку) реальности?

Второй: если это явление универсально, то как оно проявляется в регионах, выпавших из поля рассмотрения авторов, в частности в арабо-мусульманском мире (раз уж они говорят об исламе) и как специфический ближневосточный извод постсекуляризма соотносится с изводом западным?

И наконец, третий. Если согласиться с общепринятым тезисом, что секуляризм был атрибутом эпохи модерна, то, по всей видимости, постсекуляризм должен быть атрибутом какой-то другой эпохи. И если постсекуляризм — феномен универсальный, то и эта новая эпоха — тоже универсальна и повсеместна. Как же соотносится в конкретных реалиях, в данном случае, на Ближнем Востоке процесс «постсекуляризации» с фундаментальным общественно-политическим процессом перехода обществ в новое состояние?

Ответу на эти три вопроса и посвящена настоящая статья.

Начать, однако, следует с определения некоторых исходных параметров постсекуляризма и упомянутой «новой эпохи», поскольку само ее провозглашение представляется возможным и вне всякой связи с исследованием религиозной жизни.

Постсекуляризм

Не углубляясь в дискуссии религиоведов о сущности постсекуляризма, в рамках настоящей статьи имеет смысл ограничиться перечислением нескольких его наиболее значимых признаков.

1. Рост религиозного разнообразия в ранее более или менее гомогенных в конфессиональном отношении христианских обществах при своеобразной «стандартизации предложения», что предполагает определенный «теологический ми-

5. Характеристики постсекуляризма выводятся из опыта западных обществ, после чего приписываются исламу. Какие конкретные общества при этом понимаются под «исламом» — непонятно.

нимализм», позволяющий конвертировать элементы одной религии в другую[6];

2. Религиозный бриколаж, означающий распространение индивидуальных стратегий исповедания веры, совмещающих в себе элементы различных религиозных практик[7];
3. Рост значения религиозной идентичности в общественной жизни[8]. Идентичность при этом понимается скорее как знак априорной принадлежности к определенной историко-культурной традиции, а не как мировоззренческий маркер. В результате, такие выражения как «наполовину мусульманин»[9], «светский мусульманин», «православный атеист»[10] обретают вполне понятный в обществе смысл;
4. Взаимопроникновение религиозной и политической сфер общественной жизни[11], рост политического влияния религиозных институтов, берущих на себя функцию носителей и интерпретаторов «традиционных» ценностей.
5. Новая мировоззренческая ситуация, при которой примат научного знания над ненаучным оказывается поставлен под сомнение в общественном дискурсе.

6. Яркий пример роста конфессионального разнообразия дают страны Латинской Америки, где все большее распространение получают различные направления протестантизма. Несколько иной пример — расширение ассортимента религиозных символов, воспринимаемых через популярную культуру, о чем упоминает Д. Эрвье-Леже. В качестве примера «теологического минимализма» исследователь приводит харизматический католицизм и евангелический протестантизм, «где все большее распространение получают “минимальные кредо”, которые можно суммировать так: “Бог любит тебя, Иисус спасет тебя, и ты можешь быть исцелен”. Богословское обоснование такому “кредо” не требуется, а его практическая действенность должна быть подтверждена опытно каждым индивидуальным верующим». *Эрвье-Леже Д.* В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1(33). С. 254–268. С.261.
7. Там же. С. 259.
8. “Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe”, *Pew Research Center*. 10.05.2017, p. 7; *Casanova, J.* (2004) “Religion, European Secular Identities, and European Integration”, *Eurozine*. 29.07.2004 [http://www.eurozine.com/religion-european-secular-identities-and-european-integration/, accessed on 05.07.2017].
9. См. яркий пример постсекулярности: Интервью Тимати // Собчак Живьем. Дождь. 7.01.2017 [https://tvrain.ru/teleshow/sobchak_zhivem/timati_ksenii_sobchak_o_druzhbe_s_kadyrovym_ramzan_ahmatovich_vsegda_rjadom_chtoby_dat_mne_sovet_v_kakoj_to_slozhnoj_situatsii-380319/, доступ от 05.07.2017].
10. *Кырлежев А.* Секуляризм и постсекуляризм в России и мире.
11. Это элемент описанной еще Х. Казанова деприватизации религии: Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press.

Новая эпоха

С определением параметров новой эпохи дело обстоит сложнее.

В настоящей статье я буду обозначать ее как эпоху неомодерна, приходящую на смену постмодернистскому периоду (последняя треть XX — начало XXI в.) эпохи модерна[12].

В принципе сама смена вех фиксируется сегодня совершенно разными авторами[13], анализирующими и общую систему международных отношений, и ее региональные подсистемы, и социально-политическую жизнь отдельных обществ, и новые феномены культуры. Общее содержание процесса видится при этом так.

Неуютность внеисторического бытия, описанного когда-то Ж. Бодрийаром[14], понуждающая искать какие-то твердыни в расплывчатом и вечно подвижном мире, заставляет человека стремиться к новому, ясному, серьезному месседжу, выраженному в больших нарративах. Это дает основание говорить о возрождении модернизма, который, собственно, на таких нарративах и строился. Однако, не зная толком, о чем этот месседж может быть, давно разочаровавшись в идеалах модерна и устав от постмодернистской усмешки, человек обращается к архаике (или до-модерну), наполняя свое высказывание ее практиками, символами, ценностями. Без постмодернистской игры и иронии[15]

12. О неомодерне см. подробнее: *Кузнецов В.А.* После постмодерна: ближневосточное измерение одного тренда // Восток (Oriens). 2017. №3. С. 25–37; *Алексеенкова Е.* Возрождение «домодерна» // Российский совет по международным делам. 31.03.2016. [http://russiancouncil.ru/analytics-and-comments/analytics/vozrozhdenie-domoderna/, доступ от 03.07.2017]; *Кортунов А.* От постмодернизма к неомодернизму, или воспоминания о будущем // Российский совет по международным делам. 30.01.2017. [http://russiancouncil.ru/analytics-and-comments/analytics/ot-postmodernizma-k-neomodernizmu-ili-vospominaniya-o-budushch/, доступ от 03.07.2017]; *Гибелев И.* Неомодерн, транзакционизм, пространство // Российский совет по международным делам, 2.05.2017. [http://russiancouncil.ru/blogs/igor-gibelev/33615/?sphrase_id=341383, доступ от 03.07.2017].

13. См. напр.: *Рубцов А.В.* После постмодерна: реабилитация философии // Философ и наука. Александр Павлович Огурцов / под ред. С.С. Неретина. М: Голос, 2016. С.360–431; *Быков Д.* Господа, все сначала. Манифест Дмитрия Быкова // Новая газета. №58. 2.06.2017 [https://www.novayagazeta.ru/articles/2017/06/02/72664-gospoda-vse-snachala, доступ от 25.06.2017].

14. *Бодрийар Ж.* В тени тысячелетия, или приостановка года 2000. 1998 // Цифровая библиотека по философии. [http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000326/ доступ от 10.02.2017] (Baudrillard, J. (1998) *A l'Ombre du Millenaire, ou le Suspens de l'An 2000*. Paris: Sens & Tonka).

15. Ирония понимается в данном случае как литературный троп, позволяющий делать высказывание, отрицающее собственное содержание. О роли литературных тропов в формировании исторической и политической картины мира см.: *Уайт*

синтез модернистской серьезности и архаического содержания оказывается невозможным, хотя бы потому, что архаика в мире неомодерна не строится на архаичном религиозном мировоззрении, а представляет собой лишь один из вариантов осознанного выбора. В результате, неомодернистское высказывание предполагает не истинно модернистскую веру в объективный прогресс, а общественный договор о стремлении к такому будущему, прогрессивный характер которого будет признан конвенционально истинным.

На Ближнем Востоке конкретным выражением смены эпох видятся трансформационные процессы 2010-х гг., начавшиеся с событий Арабского пробуждения. И свергнутые, и удержавшиеся у власти политические режимы могут быть охарактеризованы как в большинстве своем постмодернистские[16]. Для них были характерны: инструментальное отношение к идеологии, эклектичность в выстраивании политической архитектуры и в обосновании политических стратегий, торжествующий консьюмеризм, заменивший любые общие ценности, ироничность политического дискурса и т. д. Пришедшие им на смену после 2011 г. политические силы почти всегда несли с собой исламистскую повестку дня, хотя и не всегда позиционировали себя как исламистов (например, в Ливии)[17].

Именно чуткое улавливание исламистами трендов неомодерна сделало их успешными. «Ан-Нахда» в Тунисе, «Братья-мусульмане» в Египте, Иордании, Ливии (в разных политических инкарнациях) и т. д. — раз за разом речь шла об использовании

Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2002; *Кузнецов В.А.* Поэтика политики. Тунисский вариант. М.: Институт востоковедения РАН, 2013.

16. Политологически они в большинстве случаев могут считаться гибридными. Однако согласно предложенной логике гибридность сама по себе — это лишь конкретное институциональное проявление постмодернизма.

17. Как известно собственно исламистские партии в Тунисе, Египте и Ливии («Фаджр Либия») спустя два-три года после революций были вынуждены уступить власть полностью или частично. Однако либо они, уйдя в тень, сохранили свое общественно-политическое влияние, чтобы вернуться (Тунис), либо же вынуждены были передать значимую часть своей повестки свергшим их «контрреволюционерам» (Египет). Наконец, в тех странах, где свержения режима не произошло (Марокко, Иордания, Алжир) исламисты либо сумели расширить свое присутствие во власти (Марокко), либо же власть сама, действуя на опережение, начала исламизироваться. См.: Конфликты и войны XXI века. Ближний Восток и Северная Африка / под ред. Наумкин В.В., Малышева Д.Б. М., Институт востоковедения РАН, 2015.

постмодернистского инструментария для воплощения большого нарратива, покоящегося на обращении к архаике.

Борьба за демократию и права человека становилась аргументом в пользу шариатизации законодательства, а инклюзивность политической системы основанием для отказа от преследования джихадистов. В результате либерально-демократическая риторика превращалась в прикрытие для воплощения проекта исламской государственности, никогда в реальности не существовавшей, но относимой воображением ее апологетов к «золотому веку» Пророка Мухаммада.

Все это порождало обвинения исламистов в «двойном дискурсе», согласно которым исламисты лишь говорят о своей приверженности к демократии, тайно стремясь установить диктатуру религии.

Если бы обвинения эти были справедливы, тогда бы никакой речи о неомодерне, конечно же, не шло — дело бы ограничивалось простой инструментализацией. Однако справедливость их доказать невозможно. Именно объективный синтез архаичных смыслов, модернистского проекта и постмодернистского инструментария свидетельствуют о неомодернистском характере текущих процессов.

Как воплощение крайней формы политического неомодерна в регионе может рассматриваться ДАИШ[18], предложивший проект альтернативной государственности.

Однако описываемый процесс затронул далеко не только политическую жизнь отдельных государств, но и региональную систему международных отношений в целом. Борьба за лидерство между региональными державами (Ираном, Саудовской Аравией, Турцией и др.) определяется их стремлением к реализации больших нарративов. Последние могут описываться как через призму геополитического противостояния национальных государств, так и через призму ностальгической великодержавности, конфессионализма или (реже) этничности. Сама эта борьба в совокупности с выстраиванием нарративов на архаичной ценностной основе (защита единоверцев, возрождение империи и т. п.), использование всего богатства постмодернистского инструментария в ожесточенном противостоянии (информационные и гибридные

18. Запрещена в РФ по решению Верховного Суда Российской Федерации от 29.12.2014 № АКПИ 14-1424С.

войны, инструментализация идентичностей и т. п.) служат свидетельствами неомодерна.

Универсальность постсекуляризма или секуляризм и ислам

Поскольку становление постсекуляризма — живой и относительно недавно начавшийся процесс, плохо поддающийся комплексному описанию, выносить однозначное суждение относительно его универсальности на основании каких-то эмпирических данных нельзя.

Однако вторичность постсекуляризма по отношению к секуляризму делает возможным допущение, что если секуляризм — явление универсальное, то и постсекуляризм таковым быть может. Соответственно имеет смысл посмотреть на то, насколько понятие секуляризма применимо к Ближнему Востоку.

Здесь возможны три перспективы.

Первая соответствует универсалистскому (модернистскому) пониманию секуляризма как очередного этапа в прогрессивном развитии человечества. В соответствии с ней, концепция светского государства была имплементирована в регион извне в период колониализма[19], наследием которого она остается и по сей день.

Согласно второй, предполагающей, что секуляризм — это функция модерна, а модерн — это феномен исключительно западный, никакого секуляризма в арабо-мусульманском мире никогда не было и быть не могло. Соответственно, анализировать тут нечего.

Согласно третьей, компромиссной по отношению к двум предыдущим, речь должна идти о «множественности модернов»[20], и, соответственно, о многообразии секуляризмов. В этой логике арабский мир может рассматриваться как мир изначально секулярный, где власть в сущности своей всегда была отделена от религии, и западная идея светскости всего лишь позволила концептуализировать те исконные основания власти, которые и без того были присущи арабам.

19. Это, конечно, не означает равнодушия колониальных властей к конфессиональному фактору. См.: *Сарабьев А.В.* «Мандатная держава оставляет за собой лишь право руководства...»: конфессиональный менеджмент в решении колониальных проблем (Сирия и Ливан в 1920-е годы) // Восток. 2017. №5. (в печати).

20. *Звягельская И.Д.* Архаизация в арабском мире: после и вместо революций // Россия и мусульманский мир. 2016. №2(284). С.138–153.

Если следовать первой из предложенных перспектив, то необходимо учитывать несколько специфических обстоятельств.

Прежде всего, отсутствие в традиционном арабском лексиконе понятия светскости (*ал-ʻалманийа* — термин, утвердившийся совсем недавно и все еще непонятный основной части населения большинства стран) и лишь условная эквивалентность понятий *ад-дин* и «религия» сделали невозможным появление антитезы «светскость-религиозность».

Отсутствие сакрализованного института Церкви в суннитском исламе, в свою очередь, сделало проблематичным отделение религии от государства.

Ни французский, ни американский подходы к секуляризму в данном случае оказались неприменимы.

Французский подход, предполагающий вытеснение Церкви из публичного пространства, был нереализуем технически (не было Церкви).

Американский подход, предполагающий сосуществование различных религиозных групп в общем публичном пространстве, был избыточен. На Ближнем Востоке система сосуществования различных конфессий существовала издавна в виде института *зимми* в средние века и *миллетов* в Османской империи[21]. Построенная на компромиссе, она была достаточно эффективной на протяжении почти полутора тысяч лет, чтобы обеспечивать этно-конфессиональное многообразие региона, какого не знала ни Европа, ни Америка. И если она не позволяла создать единого публичного пространства (по крайней мере, его существование спорно), то она все же гарантировала относительную стабильность и устойчивость системы общественных отношений. Это лишало ближневосточные общества мотивации к заимствованию секуляризма американского образца.

Наконец, существенную роль играло и разное понимание религиозности в Европе и арабо-мусульманском мире. Западное понимание религии, в том числе научно-философское, проистекает, прежде всего, из опыта христианства, строящегося на ортодоксии — правильной вере, что делает возможной идею приватизации религии. Ислам же, оставаясь религией ортопраксии, концентрируется на проблеме не внутренней веры человека, считая

21. *Зимми* (покровительствуемые) — общее название для «людей Писания» — христиан и иудеев, проживающих на территории халифата и подпадающих под особую юрисдикцию. *Миллеты* — институциональное оформление конфессиональных общин иудеев и христиан различных конфессий в Османской империи.

ее не подлежащей человеческому суду, а на вопросах ее внешнего выражения — по крайней мере, такова доминирующая практика. Соответственно, секуляризм оказывается синонимом атеизма.

Именно из принципиального несоответствия христианского и исламского понимания религиозности проистекает главный довод против секуляризма наиболее антизападных исламских религиозных мыслителей — от Абу-ль-Аля аль-Маудуди до членов «Исламской академии фикха»: секуляризм — это атеизм[22] и материализм. Последние же предполагают приоритет материальных

22. Это, конечно, очень резкое и, в конечном счете, опасное утверждение, возможность которого обуславливается, как мне кажется, исключительно недостаточной рефлексией исламской мысли над сущностью атеизма.

В конце концов, не-принадлежность к той или иной религии, как правило, самой этой религией вовсе не рассматривается как эквивалент атеизму — в противном случае такие понятия как еретичество, инаковерие и т.п. или — в исламской терминологии «ширк» — не имели бы смысла. Классический арабский словарь «Лисан ал-'араб» определяет атеизм (*зиндика*) следующим образом: «Атеист (*зиндик*) — говорящий о вечности существования (*ал-ка'ил би-бика' ад-дахр*)... Он говорит о продолжительности существования времени (*йакулу би-давам бика' ад-дахр*)... не верит в потустороннее существование (*ла йу'мину би-л-ахира*) и единство творения» (Ибн Манзур. Лисан ал-'араб. Т.4. ал-Кахира. Дар ал-хадис. [б.г.]. С. 413). То есть атеизм определяется гораздо уже, чем в европейской традиции — здесь не идет речи об отрицании божественного как такового или метафизики как таковой (более того, понятие *ад-дахр*, используемое составителем словаря в значении времени, бытия, существования, в более ранних текстах употребляется обыкновенно в значении судьбы или рока, что дает основания и для иных толкований определения). Согласно этому определению, вполне возможным оказывается и существование атеистической религии — причем не только, например, буддизма, который и в европейской традиции подчас определяется как «религия атеистическая», но и множества различных форм теизма.

Вполне очевидно, что такое понимание противоречит вышеописанному прежде всего потому, что основывается как раз на логике догм (в исламской терминологии — *усул ад-дин* — корни веры), а не религиозной практики. Однако и в свете последней (на которую я ссылался выше), если человек не соблюдает никаких религиозных обязанностей, то только на первый взгляд надо сделать вывод о том, что он ни в какого бога и не верит. Однако нет никаких оснований утверждать, что его вера (теизм) не утверждает необходимости не-соблюдения религиозных обязанностей. Таким образом, под атеизм подпадает не только утверждение о том, что Бог есть ничто (недостаточность утверждения о не-существовании или не-бытии Бога была показана А. Кожевым в «Атеизме», см. *Кожев А.* Атеизм. М.: Праксис, 2007), но и утверждение, например, о том, что он не вмешивается в свое Творение (деизм).

В результате при всех расхождениях между догматическим и праксическим пониманиями атеизма в обоих случаях в исламской интерпретации под это понятие должен попадать не только атеизм как таковой, но и многочисленные иные формы религиозной веры. Приравнивание же их к материализму, кажется, вовсе ничем не обусловленным.

ценностей, бесконечную погоню за удовольствиями и конечную победу животных инстинктов над разумом и духом.

Путь секуляризма, на который встало западное общество, оказывается при таком рассмотрении опасным тупиком, ведущим не только к моральной деградации, но и к разделению единого в своих основаниях мира, что фундаментально противоречит центральному исламскому принципу *таухид* (единобожия), который предполагает, как отмечал идеолог политического ислама Сеййид Кутб, понимание единства вселенной и соответствия естественных законов природы законам человеческим[23], а также признание неспособности человеческого разума гармонизировать отношения между природой и человеком в силу его изначальной неспособности постичь всю сложность обеих природ, к которым он принадлежит.[24]

Итак, универсалистски понимаемый секуляризм встречает серьезные препятствия при попытке его имплементации в арабо-мусульманскую культуру. Будучи творческим процессом освобождения сознания на Западе, на Ближний Восток он приходит как готовая догма или набор бессмысленных правил, никак не сочетающихся с местной реальностью и не отвечающих осознанным потребностям обществ. Воспринимающийся как инструмент колониализма, он вызывает вполне естественную резко негативную реакцию со стороны почвеннически настроенной части интеллектуальной элиты.

Однако, как было сказано, возможно и иное прочтение секуляризма, соответствующее теории «множественности модернов».

Одним из сторонников такого прочтения может быть назван египетский философ М. Имара[25]. В своей работе «Ислам и религиозная власть»[26] он отказывается принимать и исламскую концепцию *аль-хакимийи* (суверенитета Аллаха), и европейский лаицизм (секуляризм французского образца). Если в лаицизме он не приемлет его антирелигиозного характера, то в отношении *аль-хакимийи* указывает на опасность экспроприации власти аб-

23. Qutb, S. (1968) *Jalons sur la route de l'islame*, p. 88. P.: L'imprimerie de Carthage.

24. Ferjani, M-Ch. (2012) *Islamism, Laïcité et Droits Humains*, p. 296. Tunis, Amal Editions.

25. Среди других авторов могут быть названы, с одной стороны, умеренные исламисты Х. Тураби, Р. Ганнуши (у обоих — поздние работы), с другой же — такие модернисты как Й. Бен Ашур или М. Аркун. Понятно, что в политических воззрениях представители этих двух лагерей расходятся чрезвычайно.

26. *Имара М.* Ал-ислам ва-с-султа ад-динийа. Бейрут: Ал-му'ассаса ал-'арабийа, 1980.

солютным правителем, монополизирующим право интерпретировать священные тексты, что, кстати говоря, противоречило бы самой логике религии, предполагающей возможность бесконечного обновления интерпретаций в зависимости от насущных потребностей человека[27].

В конечном счете, ислам для М. Имары изначально носит светский характер, поскольку божественная власть в нем никогда не была отдана людям, и установление секуляризма сегодня означало бы не отказ от исламской традиции, а ее восстановление. Ислам настаивает на гражданском и человеческом характере политической власти, которая должна основываться на консультациях между людьми, выборе, представительности, ответственности власть имущих перед обществом. Но все это должно осуществляться в рамках определенных норм и правил глобального характера, заданных религией.

Взгляды философа указывают на определенный ракурс, под которым можно рассматривать всю историю региона в исламский период.

Действительно, ни арабский халифат, ни Османская империя никогда не были государствами исламскими в полном смысле этого слова.

До X в. в исламе не было кодифицированной Сунны Пророка, не были проработаны юридические нормы и процедуры, основой принятия юридических решений служил *иджтихад* — свободная интерпретация священного Корана — и (где-то с середины VIII в.) хадисы (предания о жизни и словах Пророка), методы верификации которых, впрочем, еще не были вполне определены. В сущности ислам тогда лишь задавал те самые общие ценностные рамки, о которых пишет М. Имара. Свидетельством этому выступают и религиозные метания Омейядов (вспомним строительство Купола Скалы ʻАбд ал-Маликом, призванное символизировать единство христианства и ислама[28]), и многочисленные

27. В этом плане интересно обратить внимание и на некоторые размышления современного татарского джадидиста Рафаэля Хакимова: *Хаким Р.* Джадидизм (реформированный ислам). Казань: Институт истории АН РТ, 2010.

28. Омеййадский халиф ʻАбд ал-Малик вошел в историю как крупный реформатор, попытавшийся создать или укрепить государственные институты огромной империи, взяв за образец византийский опыт. Среди прочего, он построил в Иерусалиме мечеть Купол скалы, в орнаменте которой упоминались имена двух пророков — Исы и Мухаммада. Тем самым подчеркивался сакральный статус Иерусалима (в противовес Мекке и Медине) и обозначалось единство ислама

раздоры между ранними Аббасидами, и споры о халифской власти в раннем государстве.

В X веке происходит четкое разделение религиозно-символической власти халифа и политической власти сначала *амир ал-умара'* (главного военнокомандующего), а затем (с XI в.) султана.

Последние попытки объединить воедино религиозную и светскую власть, кажется, предпринимались Аббасидами накануне монгольского завоевания Багдада в XIII в., однако после падения прославленной столицы и переселения династии в Каир ее реальный политический статус оказался совершенно ничтожным.

Наконец, в Османской империи халифский титул султана никогда не воспринимался как основной. Даже в официальной титулатуре он упоминался лишь в ряду всех прочих.[29]

В общем, возможен такой анализ истории арабо-мусульманской государственности, в котором она приобретала бы совершенно светский характер, хотя и понимаемый несколько иначе, чем в современной европейской традиции.

Это делает возможным разговор о специфической исламской светскости.

История арабских стран XX века, на мой взгляд, только подтверждает этот тезис и свидетельствует скорее о продолжении традиции, чем о разрыве с ней после деколонизации.

Как не была совершенно религиозной традиционная арабо-мусульманская государственность, так и светскость постколониальных режимов не стоит переоценивать, пусть даже их и называют постоянно секулярными.

Такие провозвестники светскости, как сирийский христианин Мишель Афляк или алжирец Фархат Аббас[30], постоянно подчеркивали значение ислама:

> Наша концепция — это глобальная концепция национальной жизни. Национальная жизнь, на наш взгляд, включает в себя все. Религиозная вера является ее органической частью. Идеологии,

и христианства, что было особенно важно в условиях доминирования христианского населения.

29. См. напр.: *Бартольд В.В.* Халиф и султан // Бартольд В.В. Работы по истории ислама и Арабского халифата. М.: Восточная литература, 2002. С. 17–78. Титул халифа стал подчеркиваться после подписания Кючук-Кайнарджийского мирного договора в 1774 г.

30. *Ланда Р.Г.* Фархат Аббас // Вопросы истории. 2004. №9. С. 58–82.

> отделяющие религиозную веру от веры национальной и от национальной революции, представляют фрагментарное и поверхностное видение и не способны привести в движение творческие силы нашей нации[31].

Уже сегодня заместитель генерального секретаря сирийской Баас — партии, естественно, светской — Абдалла аль-Ахмар отмечает:

> ...арабские христиане и мусульмане считают ислам своей общей культурой, ...связь между арабизмом и исламом ...не такова, как отношения любой религии к любой национальности, но что «арабизм есть тело для духа ислама»[32].

Даже Хабиб Бургиба — едва ли ни самый светский политик во всей новейшей истории арабов, аргументировал отмену поста в рамадан в 1964 г. «джихадом за экономическое процветание» родины; а принятие феминистского Кодекса гражданского состояния подкрепил солидным богословским обоснованием, специально разработанным целой командой правоведов-факихов.

В целом, на протяжении всей истории арабо-мусульманского мира в нем сохранялась устойчивая модель отношений между религиозной и политической властью, пожалуй, напоминающая ту, что сформировалась в России при Петре I, когда религиозные институты были инкорпорированы в общую систему институтов государственных[33].

Базовой формулой этой модели и исламской светскости как таковой может считаться известная формула «*ислам хува ад-дин ва-д-даула*» (ислам — это религия и государство), согласно которой исламское государство не религиозно.

Впрочем, в рамках западного мира понимание секуляризма выходит за пределы политико-правовых отношений религии и государства. Секуляризм может, помимо этого, пониматься как

31. *Афляк М.* Ал-ба'ас ва-т-турас. Багдад, Дар ал-хуррийа, 1976. С.22.

32. *Аль-Ахмар А.* Религиозная проблематика сквозь призму идеологии Партии арабского социалистического возрождения // Религия и общество на Востоке. Вып. 1. М., 2017. С. 244.

33. К такому же выводу, только относительно исключительно Османской империи приходит Рьер-Жан Луизар: Luizard, P.-J. (2008) *Laïcités autoritaires en terres d'islam*, p. 15. P.: Fayard.

упадок религиозных практик, с одной стороны, и как особая система мировоззренческого выбора, с другой[34].

Поскольку для анализа религиозных практик необходимы многолетние социологические исследования, в природе, насколько мне известно, не существующие, рассуждать о секуляризме здесь можно лишь в самых общих чертах.

Вполне очевидно, что существование ислама как рамочной конструкции общественных отношений не предполагало массового отказа от исламской обрядовости. Подтверждением этому может служить адаптация к требованиям веры государственного законодательства во всех странах региона, законодательное регулирование ряда религиозных практик (налог на благотворительность) или прямое обращение к религиозным принципам при нормативном регулировании отдельных сфер общественной жизни. Наглядным же подтверждением оказывается сохраняющаяся на протяжении всего XX и XXI вв. мобилизующая роль мечетей[35].

Вместе с тем, по разным оценкам, порядка 10-25% населения в разных арабских странах могут считаться нерелигиозными, то есть, возможно, и идентифицирующими себя с исламом, однако совершенно не практикующими[36]. Растет ли этот показатель или, наоборот, уменьшается, сказать нельзя.

Наконец, что касается секуляризма как системы мировоззренческого выбора, то и здесь ситуация двоякая. Презумпции нерелигиозности ни в одном арабском обществе, конечно, нет — мало кто рискнет тут сказать, что он не принадлежит ни к какой религии. Однако, если следовать логике М. Имары и других упомянутых авторов, согласно которой мирские дела в исламе ле-

34. См.: *Тейлор Ч.* Секулярный век. М.: ББИ, 2017.

35. Ключевая роль пятничных проповедей в организации любых массовых политических акций в регионе в XX–XXI вв. хорошо известна. Деполитизация мечетей была основной заботой и Мубарака, и Бен Али, а контроль над ними — заветной целью и «Братьев-мусульман», и «ан-Нахды».

36. Помимо этого речь может идти и об атеистах, число которых подсчитать совсем сложно. По данным Дар аль-ифта' — высшего органа Египта по фетвам — число атеистов в стране в 2014 г. составляло 866 человек. Согласно опросам *WIN-Gallup International* 2012 г., в Саудовской Аравии атеистами себя назвали 5% из 500 опрошенных, что совпадает с показателями США. В целом, число людей, сомневающихся в своей религиозной принадлежности в арабском мире выше, чем в Юго-Восточной Азии или в Латинской Америке. См.: Dalle, I. (2016) "Ces athées (presque) invisibles dans le monde" *OrientXXI*. 14.06.2016 [http://orientxxi.info/magazine/ces-athees-presque-invisibles-dans-le-monde-arabe,1363, accessed on 17.07.2017]; "Global Index of Religiosity and Atheism", *WIN-Gallup International,* 2012 [http://www.wingia.com/web/files/news/14/file/14.pdf, accessed on 17.07.2017].

жат исключительно в области человеческого и никак не связаны с божественным вмешательством, ситуация меняется. Появляется возможность выбора внутри самого ислама, который для одних может играть роль регулятора всей жизни, а другим представляться лишь источником общих этических принципов рационального поведения. Рационализм в этой логике оказывается и важнейшим элементом Творения, и неотъемлемым принципом ислама.

Все сказанное выше позволяет прийти к выводу о существовании особой автохтонной формы секуляризма на Ближнем Востоке, которая может быть обозначена как «исламская светскость» — религиозное и нерелигиозное пространства в ней сосуществуют внутри ислама.

Подчеркну: речь идет не о «недосекуляризме» или какой-то перверсии идеальной западной модели, а о продукте собственной исламской культуры, проявившемся под влиянием культурного взаимодействия с Западом.

Ближний Восток и постсекуляризм

Итак, удостоверившись в универсальности секуляризма и в возможности существования его специфической исламской версии (соответственно, в других регионах можно, по всей видимости, обнаружить и иные), вполне допустимо предположить, что и с постсекуляризмом дело обстоит схожим образом.

В качестве гипотезы можно предположить, что если арабомусульманская версия секуляризма предполагает концентрацию на проблеме отношения власти и религии и решает ее через встраивание секуляризма в исламский дискурс, то и в случае с постсекуляризмом эти два момента должны соблюдаться. Центральным вопросом должен оставаться политический, а все варианты его решения должны находиться внутри ислама.

Для выявления перечисленных ранее элементов постсекуляризма в реальной жизни арабского общества имеет смысл обратиться к исследованию ценностных воззрений молодежи, проведенному тунисскими социологами Отльфой Ламлум и Мухаммедом Али Бен Зина в бедных пригородах столицы[37]. Это ред-

37. *Les jeunes de Douar Hicher et D'Ettadhamen. Une enquête sociologique. Sous la direction de Olfa Lamloum et Mohamed Ali Ben Zina* (2015), pp. 147–168. Tunis, Arabesques.

кий пример исследования реальной религиозности в арабском мире.

Для подавляющего большинства респондентов (88,6%) религия играет чрезвычайно важную роль в жизни, уступая место только работе (88,8%), существенно опережая семью (62,7%), любовь (48,6%) или политику (10%). 53% респондентов регулярно молятся, более четверти посещают для этого мечеть (26,2%), а 38,7% заявили, что соблюдают также дополнительные посты (60,8% девушек и 23,6% юношей).

Степень религиозности, согласно опросам, оказывается прямо пропорциональной уровню полученного образования. Так, регулярно молится лишь 35,7% неграмотных молодых людей, среди студентов и выпускников вузов эта цифра достигает 62,6%. Доля людей, не соблюдающих пост, достигает 23,1% среди неграмотных и снижается до 3% среди выпускников вузов. Несоответствие этой ситуации привычному в России и на Западе образу обратной зависимости образования и религиозности может объясняться спецификой общества.

Поскольку опросы проводились в наиболее бедных кварталах столицы, можно предположить, что попавшие в выборку выпускники вузов либо остаются безработными, либо не могут удачно трудоустроиться. Учитывая колоссальную важность работы в картине мира респондентов, в любом случае речь идет о наиболее фрустрированной группе молодежи.

Что касается нерелигиозности неграмотных и религиозности студентов, то это вполне обычная ситуация — неграмотная часть общества более или менее исключена из текстоцентричного мира религии.

Рассуждая о формах исповедания веры, треть респондентов отмечали, что считают посещение *завий* — могил суфийских святых — тунисской традицией, хотя многие и видели в ней лишь предрассудки стариков. В то же время, около 40% назвало это *бид'а* — греховным нововведением. Значительная часть молодежи относится к завиям без религиозного чувства, но с ностальгией, ассоциируя с ними историческую память страны и частные воспоминания детства. Таково же отношение к суфийским праздникам, воспринимающимся зачастую как возможность семейного общения.

Несмотря на то, что мечеть остается для большинства авторитетным источником религиозных знаний и пространством религиозной социализации (61,9% юношей и 35,7% девушек), рядом

с ней в качестве важных источников информации появились интернет (около трети респондентов) и телевидение (16% юношей и 20% девушек).

В случае непонятной ситуации молодые люди настаивают на необходимости обращения к Корану, реже — к тафсирам, Сунне и фикху. При этом среди грамотной молодежи существует уверенность в собственном праве толкования священных текстов и способности их понимания, усиливающаяся из-за устойчивого недоверия к официальным имамам.

Мнения респондентов по острым вопросам социального поведения (продажа алкоголя, ношение хиджаба, полигамия, гендерная сепарация публичного пространства) оказались очень разделены. Так, полигамию поддерживает менее четверти опрошенных (30,8% салафитов и 10,8% остальных) и лишь чуть больше трети осуждают смешение полов в публичных пространствах.

Если вопрос о том, является ли ношенние хиджаба личным делом или же социально регулируемой нормой, вызывает оживленную дискуссию, то никаб воспринимается резко негативно почти всеми — как по соображениям безопасности, так и из-за несоответствия тунисским традициям.

Значительная часть молодежи выступает против шариата, в особенности против исламских норм уголовного права, считая их трудно выполнимыми и не соответствующими современной реальности.

Разумеется, приведенные данные нельзя автоматически экстраполировать не только на весь регион, но и на весь Тунис, в котором существуют районы компактного проживания как салафитов, так и антиисламистски настроенной элиты. Тем не менее, учитывая большую степень религиозной свободы в Тунисе, чем в других арабских странах, некоторые вполне постсекуляристские тенденции это исследование позволяет увидеть.

Высокая религиозность молодых людей одновременно означает и принадлежность к определенной традиции, и отрыв от нее (отношение к завиям).

Эта религиозность сопровождается стремлением выстраивать собственную стратегию вероисповедания (самостоятельная трактовка текстов), заимствуя при этом из традиции лишь те ритуально-обрядовые практики и нормы поведения, которые согласуются с представлением верующих о современном мире или подтверждают их идентичность (отношение к шариату, хиджабу, никабу и т. д.).

Религия мыслится как источник морально-этических ценностей, культовые сооружения и некоторые религиозные институты — как хранители традиции и традиционных ценностей (завии, праздники). Мистическая составляющая веры при этом явно не просматривается.

Религиозные институты выполняют консолидирующую функцию для общины (социализация в мечетях, встреча с семьей в суфийские праздники).

Таким образом, такие элементы постсекуляризма как индивидуализация стратегий исповедания веры, упрощение религиозных практик и «теологический минимализм», значимость религиозной идентичности, большая общественно-политическая роль религиозных институтов, восприятие их как хранителей ценностей, обнаруживаются на локальном уровне.

Выйдя за пределы народных кварталов Туниса, можно обнаружить и другие совпадения.

Отсутствие Церкви и общая институциональная аморфность ислама зачастую затрудняют выделение отдельных течений внутри сложившихся конфессиональных направлений, что делает затруднительным разговор о числе деноминаций. Тем не менее, на Ближнем Востоке довольно ясно выделяются четыре параллельных процесса.

Во-первых, исламская гомогенизация региона, резкое сокращение в нем численности неисламских религиозных групп. Связанный исключительно с конфликтностью и высоким уровнем насилия, этот процесс не имеет прямого отношения к проблеме постсекуляризма, однако в перспективе он может вести к исчезновению неисламского арабского общественного пространства как такового. Вместе с тем, сам религиозный характер насилия, например, в Сирии, Ираке или в Египте, демонстрирует возросшую роль религиозной идентичности.

Во-вторых, обострение межконфессиональных противоречий внутри ислама (шиитско-суннитская рознь). Отчасти это происходит в результате политической инструментализации конфессионального фактора[38], как во внутригосударственных, так и в региональных отношениях, отчасти — из-за роста религиозности

38. См.: *Аксененок А.Г. и др.* Ближний Восток: тьма перед новым рассветом? Региональные конфликты и будущее глобального мира. М.: Международный дискуссионный клуб «Валдай», 2017.

общества и усиления конфессиональных идентичностей по сравнению с другими (гражданскими, этническими и т. д.).

В-третьих, рост внутриконфессионального разнообразия в суннитской среде и единообразия в шиитской. Довольно очевидно, что традиционное деление исламского общественно-политического пространства на модернистов, традиционалистов и фундаменталистов, если и соответствовало когда-либо реальности, то уже давно перестало. Равно как и подразделение выделяемого из фундаментализма политического ислама на умеренный и радикальный или же позже появившееся деление на умеренный, салафитский и милитантный. Противостояние между ДАИШ и «Аль-Каидой»[39] носит не только военный, но и чисто религиозный характер, умеренные исламские партии располагаются на широкой шкале — от отказывающейся себя считать исламистской «ан-Нахды» до считающихся в России экстремистами Братьев-мусульман[40], а представители традиционного ислама в борьбе за умму вынуждены брать на вооружение идеи и лозунги салафитов и т. д. В общем, корректно описать сегодняшнее разнообразие суннитских групп едва ли возможно[41]. Одновременно с этим, под влиянием иранской политической активности в регионе и из-за готовности Тегерана поддерживать шиитские меньшинства, миноритарные шиитские течения (алавиты, зейдиты) в своей вероисповедальной практике все более приближаются к имамитскому мэйнстриму.

Наконец, в-четвертых, появление шиитских общин в странах, где их не было или они были совершенно незначительны. Так, в Тунисе, где число шиитов не превышало пары сотен человек, сегодня оно исчисляется несколькими тысячами. В Египте во времена правления М. Мурси была прекращена выдача виз иранцам из-за их миссионерской активности. Даже в секторе Газа появились группы, идентифицирующие себя с шиизмом. В ряде случаев речь, конечно, идет о чисто политической лояльности Ирану (Газа), но в других — об изменении религиозной идентичности. До определенной степени ситуация сопо-

39. Запрещена на территории РФ.

40. Запрещены на территории РФ.

41. Как подчас и сложно отделить в них религиозную составляющую от политической. См. например: *Демченко А.В.* Джихадистские организации, поддерживающие «Аль-Каиду»: новые игроки в Палестине // Вестник Московского университета. Серия 25: Международные отношения и мировая политика. 2011. № 3. С. 135–152.

ставима с Латинской Америкой и активностью в ней протестантских организаций[42].

Если в вопросах об идентичности и о религиозном разнообразии ситуация, так или иначе, сопоставима с западной, то в случае с «теологическим минимализмом» дело обстоит сложнее. С одной стороны, конечно, для огромной массы верующих религия сводится к нескольким лозунгам или правилам, обещающим посмертное вознаграждение или кару за те или иные действия. Идея вознаграждения вроде бы превалирует над страхом кары даже для террористов из ДАИШ. Однако вряд ли во всем этом есть что-то новое. Вместе с тем, на более глубоком уровне можно наблюдать целую волну новых теологических дискуссий, порожденную необходимостью ответить на вызовы радикализма.

Не имеет смысл останавливаться подробно на тех особенностях постсекулярного общества, которые связаны с проблемой взаимодействия религии и политики. И так ясно, что на Ближнем Востоке все эти тенденции проявляются гораздо более выраженно и в более жесткой форме, чем на Западе. Достаточно вспомнить споры о месте ислама в конституциях Туниса, Египта и Ливии, о Женевском процессе сирийского урегулирования и определении контуров будущей сирийской государственности, о роли мнения религиозных лидеров по острым общественно-политическим вопросам в Марокко, Алжире, Саудовской Аравии и т. д.

Единственное, пожалуй, важное расхождение с Западом здесь состоит в том, что там, где на Западе религиозная идентичность оказывается востребованной для определения горизонтальной структуры общества, на Ближнем Востоке она в большей степени ориентирована на закрепление или переформатирование вертикальной структуры. Хорошим примером этому служит Сирия[43], где милитантный суннитский ислам оказывается средством консолидации и мобилизации в войне против правительства, по-

42. Так, по данным *Pew Research Center*, доля людей, рожденных католиками, но затем сознательно перешедших в иную конфессию, в Латинской Америке в последние годы выросла. 84% латиноамериканцев утверждают, что были воспитаны в католицизме, при этом католиками из них считают себя всего 69%. От 15 % (Панама) до 74% (Колумбия) протестантов региона ранее принадлежали к католицизму. “Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region”, *Pew Research Center*. 13.11.2014, pp. 4–5.

43. *Сарабьев А.В.* Вопросы межконфессиональных отношений в Сирии // Религия и общество на Востоке. Вып.1. М.: Институт востоковедения РАН, 2017. С. 126–180.

следнее же использует страх перед джихадистской угрозой для объединения конфессиональных меньшинств и укрепления лояльности власти.

Наконец, последнее, о чем необходимо сказать в контексте постсекуляризма — это о новой эпистемологической ситуации, более или менее уравнивающей в правах научное и не научное знание.

Выше говорилось, что развитие секуляризма в арабо-мусульманской культуре не предполагало появления презумпции нерелигиозности, а значит и зависимости ислама от науки. Вместе с тем, не предполагало оно и обратного, а возникшая проблема еще в средние века была решена Ибн Рушдом в его учении о двойственной истине[44].

Если западный секуляризм мог задаваться вопросом, зачем нужна религия, то на современном Ближнем Востоке, будучи допустимым для одних, для других этот вопрос заменяется иным: зачем исламу нужен секуляризм (как мировоззрение и принцип политической жизни).

Так, ведущий умеренный исламистский мыслитель Р. Ганнуши, рассуждая об отношении ислама к секуляризму, приходит к выводу, что сегодня ислам не нуждается в защите государства, напротив — не раз и не два государство становилось для него бременем. Единственное в чем нуждается ислам — это в нейтральности государства, в размежевании политики как сферы человеческого разума и религии как сферы божественной[45].

Если ответ, предлагаемый философом, вполне согласуется с концепцией исламской светскости, то сам вопрос, ставящий секуляризм в зависимость от ислама, вполне себе постсекуляристский.

44. Говоря о двойственной истине — философской и религиозной — сам Ибн Рушд отдавал предпочтение, конечно, философской, считая ее предназначенной для *хасса* — элиты, способной к постижению истины путем рационального философствования. Религиозный путь познания, основанный на образности и метафоричности, с его точки зрения — удел *амма* — массы, к философствованию неспособной. В европейской традиции два пути были фактически уравнены между собой.

45. *Ганнуши Р.* Аль-Мухадара джаула-л-ʻалманийа ва-л-ʻалакат-д-дин би-д-даула мин манзур харакат ан-нахда // Марказ дирасат ал-ислам ва-д-димукратийа. 2.03.2012. [http://www.ustream.tv/recorded/20827717?utm_source=Transcript+of+Rached+Ghannouchi%27s+lecture+on+Secularism+-+March+2%2C+2012&utm_campaign=Tunisia+Democracy+Rached+Ghannouchi+Transition+Center+for+the+Study+of+Islam+and+Democracy+%28CSID%29&utm_medium=email, доступ от 05.07.2017].

Таким образом, в арабо-мусульманской среде может быть выявлено большинство элементов постсекуляризма, однако, как и в случае с секуляризмом, постсекуляризм здесь оказывается интегрирован в общеисламское пространство.

Ближний Восток, постсекуляризм, неомодерн

Осталось ответить на один вопрос — как соотносятся ближневосточный постсекуляризм и неомодерн, то есть та самая «новая эпоха», о которой мы говорили в начале?

Напомню, что идея неомодерна строится на сочетании модернистской потребности в месседже, постмодернистском способе его выражения и домодернистском содержании.

Домодернистское содержание, если и не требует в обязательном порядке, то вроде бы должно подразумевать отказ от секуляризма как функции модерна в пользу домодерной религиозности. Последняя, однако, по справедливому замечанию Д. Узланера, невозможна — религия сегодня возвращается в секулярную среду[46], и совершенно непонятно, как она в этой среде должна выглядеть. К Ближнему Востоку это относится в той же мере, что и к Западу, с поправкой на то, что и секулярная среда здесь существует внутри исламского поля.

Идея постсекуляризма, кажется, позволяет решить эту проблему довольно успешно. Достаточно всего лишь сменить ракурс обзора, чтобы увидеть, как в выделенных чертах исламского постсекуляризма отчетливо видна триада неомодерна.

Человек требует новой серьезности, ответов на вопросы сегодняшнего дня, создания нового образа будущего и не находит утешения в многочисленных «-измах» XX века. Упадок идеологий на Ближнем Востоке и «конфессионализация» общественно-политической жизни и есть свидетельство требования модернистского месседжа.

Человек обращается к религии. Переступая через наследие отцов, он ищет ответы в источниках, а не в традиции или в проектах будущего — так появляется домодернистское содержание.

Наконец, увязывая одно и другое, человек прибегает к постмодернистской иронии. Он проявляет приверженность тем религиозным практикам, соблюдение которых не противоречит его представлениям о современности, выстраивает собственный об-

46. *Узланер Д.* Картография постсекулярного.

раз веры, признает за религиозными институтами социальную значимость, однако не доверяет их служителям в вопросах интерпретации веры. Он обосновывает свою веру обращением к источникам, однако ограничивает их круг, что расширяет возможности для самостоятельной интерпретации.

Так постсекуляризм становится функцией неомодерна, подобно тому, как секуляризм был функцией модерна.

Последнее, о чем стоит сказать — это новый баланс отношений Востока и Запада, который мы видим во всех этих процессах.

Идея неомодерна как обозначения новой эпохи была высказана изначально для обозначения новых тенденций развития ближневосточной политической реальности, и лишь потом начала применяться к анализу международных отношений, в том числе в западном мире.

Идея постсекуляризма была порождена вроде бы анализом реальности западной. Однако характерно, что авторы, ее развивающие — от Ю. Хабермаса до А. Кырлежева — видят источник изменений именно в исламе.

Можно ли утверждать, исходя из этого, что если в XX веке идеи распространялись с Севера на Юг (или с Запада на Восток), то сегодня вектор изменился на противоположенный, что и видно на примере неомодерна и постекуляризма?

Механизмы распространения этих новых веяний очевидны (развитие образования, демократизация информационного пространства, рост миграционных потоков, изменение демографической ситуации в странах Запада и т. д.), однако, до какой степени эти веяния стоит считать идеями — вопрос.

Ведь на все это дело можно посмотреть и прямо противоположенным образом: «пробуждение Юга» привело к вовлечению в политическое пространство традиционных масс — причем, как на Юге, так и на Севере, которые транслируют не идеи, а архаичные представления о мире и архаичные же практики, к чему и сводятся все неомодерны и постсекуляризмы.

Библиография / References

Аксененок А.Г. и др. Ближний Восток: тьма перед новым рассветом? Региональные конфликты и будущее глобального мира. М.: Международный дискуссионный клуб «Валдай», 2017.

Аль-Ахмар А. Религиозная проблематика сквозь призму идеологии Партии арабского социалистического возрождения // Религия и общество на Востоке. Вып. 1. М., 2017. С. 244.

Афляк М. Ал-ба'ас ва-т-турас. Багдад, Дар ал-хуррийа, 1976.

Бартольд В.В. Халиф и султан // Бартольд В.В. Работы по истории ислама и Арабского халифата. М.: Восточная литература, 2002.

Бодрийар Ж. В тени тысячелетия, или приостановка года 2000. 1998 // Цифровая библиотека по философии. [http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000326/ доступ от 10.02.2017].

Демченко А.В. джихадистские организации, поддерживающие «Аль-Каиду»: новые игроки в Палестине // Вестник Московского университета. Серия 25: Международные отношения и мировая политика. 2011. № 3. С. 135–152.

Звягельская И.Д. Архаизация в арабском мире: после и вместо революций // Россия и мусульманский мир. 2016. № 2(284). С.138–153.

Ибн Манзур. Лисан ал-'араб. Т.4. ал-Кахира. Дар ал-хадис. [б.г.].

Имара М. Ал-ислам ва-с-султа ад-динийа. Бейрут: Ал-му'ассаса ал-'арабийа, 1980.

Кожев А. Атеизм. М.: Праксис, 2007

Конфликты и войны XXI века. Ближний Восток и Северная Африка / под ред. Наумкин В.В., Малышева Д.Б. М., Институт востоковедения РАН, 2015.

Кузнецов В.А. После постмодерна: ближневосточное измерение одного тренда // Восток (Oriens). 2017. № 3. С. 25–37.

Кузнецов В.А. Поэтика политики. Тунисский вариант. М.: Институт востоковедения РАН, 2013.

Кырлежев А. Секуляризм и постсекуляризм в России и мире // Отечественные записки. 2013. №1(52). [http://www.strana-oz.ru/2013/1/sekulyarizm-i-postsekulyarizm-v-rossii-i-v-mire, доступ от 04.07.2017].

Ланда Р.Г. Фархат Аббас // Вопросы истории. 2004. № 9. С. 58–82.

Рубцов А.В. После постмодерна: реабилитация философии // Философ и наука. Александр Павлович Огурцов / под ред. С.С. Неретина. М: Голос, 2016. С. 360–431.

Сарабьев А.В. «Мандатная держава оставляет за собой лишь право руководства...»: конфессиональный менеджмент в решении колониальных проблем (Сирия и Ливан в 1920-е годы) // Восток. 2017. № 5. (в печати).

Сарабьев А.В. Вопросы межконфессиональных отношений в Сирии // Религия и общество на Востоке. Вып.1. М.: Институт востоковедения РАН, 2017. С. 126–180.

Тейлор Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017.

Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2002.

Узланер Д. Картография постсекулярного // Отечественные записки. 2013. №1(52). [http://www.strana-oz.ru/2013/1/kartografiya-postsekulyarnogo#_ftn2, доступ от 10.06.2017].

Хабермас Ю. Вера и знание // Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М.: Весь мир, 2002.

Хаким Р. Джадидизм (реформированный ислам). Казань: Институт истории АН РТ, 2010.

Эрвье-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1(33). С. 254–268.

Aflak, M. (1976) *Al-Ba'ath wa al-turath*. Baghdad, Dar al-Hurriyya.

Aksenenok, A.G. et.al (2017) *Blizhnii Vostok: t'ma pered novym rassvetom? Regional'nye konflikty i budushchee global'nogo mira* [*The Middle East: Darkness before a new*

dawn? Regional conflicts and the future of a new world]. M.: Mezhdunarodnyi diskussionnyi klub "Valdai".

Al'-Akhmar, A. (2017) "Religioznaia problematika skvoz' prizmu ideologii Partii arabskogo sotsialisticheskogo vozrozhdeniia" ["Religious issues through the prism of the ideology of the Arab socialist Ba'ath party"], *Religiia i obshchestvo na Vostoke*. #1. Moscow.

Bartol'd, V.V. (2002) "Khalif i sultan" ["Caliph and Sultan"], in Bartol'd V.V. *Raboty po istorii islama i Arabskogo khalifata*. Moscow: Vostochnaiā literature.

Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press.

Demchenko, A.V. (2011) "Dzhikhadistskie organizatsii, podderzhivaiushchie «Al'-Kaidu": novye igroki v Palestine" ["Jihadi organisations that support Al-Qaida: New players in Palestine"], *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriia 25: Mezhdunarodnye otnosheniia i mirovaia politika* 3: 135–152.

Ferjani, M-Ch. (2012) *Islamism, Laïcité et Droits Humains*. Tunis, Amal Editions.

Habermas, J. (2002) "Vera i znanie" ["Belief and Knowledge"], in Habermas, J. *Budushchee chelovecheskoi prirody*, pp. 60–66. Moscow: Ves' mir.

Hakim, R. (2010) *Dzhadidizm (reformirovannyi islam)* [*Jadidism (reformed Islam)*]. Kazan': Institut istorii AN RT.

Hervieu-Léger, D. (2015) "V poiskakh opredelennosti: paradoksy religioznosti v obshchestvakh razvitogo moderna" ["In search of certainties: The paradoxes of religiosity in societies of high modernity"], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 1(33): 254–268.

Ibn Manzur. *Lisan al-'arab*. Vol.4. Al-Kahira: Dar al-hadith.

Imara, M. (1980) *Al-islam wa al-sulta al-diniya*. Beirut: Al-mu'assasa al-'arabiya.

Kuznetsov, V.A. (2013) *Poetika politiki. Tunisskii variant* [*The poetics of politics: The Tunisian variant*]. Moscow: Institut vostokovedeniia RAN.

Kyrlezhev, A. (2013) "Sekuliarizm i postsekuliarizm v Rossii i mire" ["Secularism and Postsecularism in Russia and worldwide"], *Otechestvennye zapiski* 1(52) [http://www.strana-oz.ru/2013/1/sekulyarizm-i-postsekulyarizm-v-rossii-i-v-mire, accessed on 04.07.2017].

Landa, R.G. (2004) "Farkhat Abbas", *Voprosy istorii* 9: 58–82.

Les jeunes de Douar Hicher et D'Ettadhamen. Une enquête sociologique. Sous la direction de Olfa Lamloum et Mohamed Ali Ben Zina (2015), pp. 147–168. Tunis, Arabesques.

Luizard P.-J. (2008) *Laïcités autoritaires en terres d'islam*. P.: Fayard.

Naumkin, E.V., Malysheva, D.B. (eds) (2015) *Konflikty i voiny XXI veka. Blizhnii Vostok i Severnaia Afrika* [*Conflicts and wars in the XXI century: The Middle East and North Africa*]. Moscow: Institut vostokovedeniia RAN.

Qutb, S. (1968) *Jalons sur la route de l'islame*. P.: L'imprimerie de Carthage.

Rubtsov, A.V. (2016) "Posle postmoderna: reabilitatsiia filosofii" ["After postmodern: rehabilitation of philosophy"], in S.S. Neretin (ed.) *Filosof i nauka. Aleksandr Pavlovich Ogurtsov,* pp. 360–431. Moscow: Golos.

Sarab'ev, A.V. (2017) "'Mandatnaia derzhava ostavliaet za soboi lish' pravo rukovodstva...': konfessional′nyi menedzhment v reshenii kolonial′nykh problem (Siriia i Livan v 1920-e gody)" ["'Mandated power reserves only the right of leadership...': Religious management in the solution of colonial problems (Syria and Lebanon in the 1920s)"], *Vostok* 5. [in print].

Sarab'ev, A.V. (2017) "Voprosy mezhkonfessional′nykh otnoshenii v Sirii" ["Issues of inetrconfessional relations in Syria"], in *Religiia i obshchestvo na Vostoke*. Vyp.1, pp. 126–180. Moscow: Institut vostokovedeniia RAN.

Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*. Harvard University Press.

Uzlaner, D. (2013) "Kartografiia postsekuliarnogo" ["Catrography of the postsecular"], Otechestvennye zapiski 1(52) [http://www.strana-oz.ru/2013/1/kartografiya-postsekulyarnogo#_ftn2, accessed on 10.06.2017].

White, H. (2002) *Metaistoriia: Istoricheskoe voobrazhenie v Evrope XIX veka* [*Metahistory: The historical imagination in nineteenth-century Europe*]. Ekaterinburg: Izd-vo Ural'skogo un-ta.

Zviagel'skaia I.D. (2016) "Arkhaizatsiia v arabskom mire: posle i vmesto revoliutsii" ["Archaism in the Arab world: After and instead of revolution"], *Rossiia i musul'manskii mir* 2(284): 138–153.