Круглый стол: «Что происходит в современном исламском мире: попытка концептуализации»

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-3-265-299

What Is Happening in the Islamic World? An Attempt at a Conceptualization

The round-table addressed the question of research methodologies for those trends now observable in the Islamic world, as well as conceptual approaches for understanding current developments there. Such frameworks as Islamic reformation, a neo-modern age, and the search for a political Islamic identity were proposed. Participants did not agree about the relationship between Islamic fundamentalism and modernity. Some of them considered fundamentalism as potentially a modernist movement, and others saw it only as antimodernist and archaic. In this respect, the question of balance between declared goals and real impact on social development was raised, in other words, can those groups that call for a return to the past in reality facilitate movement forward? Much attention was paid to terminology. There was also an active discussion on the issue of language for scientific analysis and the language of self-presentation of different Islamic movements, and whether they should be interconnected or could be fully autonomous.

Keywords: Islam, Islamic world, Islamism, Martin Luther, fundamentalism, Reformation, modernity.

Участники круглого стола: Ирина Стародубровская (Институт экономической политики имени Е.Т. Гайдара), Орхан Джемаль, Эмиль Паин (НИУ Высшая школа экономики), Василий Кузнецов (Институт востоковедения РАН), Дмитрий Узланер (РАНХиГС), Ахмет Ярлыкапов (РГГУ).

Ирина Стародубровская: Уважаемые коллеги! Мы все замечаем, что сейчас есть повышенный интерес к исламскому миру. Там

явно что-то происходит. Такие процессы, как религиозное возрождение, усиление конфликтности, резкое повышение политической роли фундаменталистских воззрений, призывающих к возвращению к истокам и возрождению исламского халифата. Мы собрались здесь для того, чтобы обсудить, как анализировать эти процессы, какая концептуальная рамка наиболее адекватно позволяет понять их суть и перспективы. Это основная проблема, которой посвящен круглый стол. С Вашего позволения, я начну нашу дискуссию.

Я бы хотела порассуждать об исламском фундаментализме и модерне. При этом я не буду останавливаться на том, стоит ли вообще рассматривать эту проблематику в рамках больших нарративов. Да, когда мы говорим исламский фундаментализм, когда мы говорим модерн — всегда можно сказать, что это некие конструкты, которые не имеют под собой четкого, реального содержания, и оперировать ими не стоит. Это тема, которую мы можем обсудить, но я бы не хотела с этого начинать, потому что здесь можно далеко уйти от предмета нашего разговора.

Итак, я буду говорить о том, как соотносятся исламский фундаментализм с модерном. Причем для того чтобы говорить на эту тему, нам нужно в первую очередь определить даже не что такое исламский фундаментализм, нам нужно определить, что такое модерн. Потому что здесь можно выделить два принципиально разных понимания. Одно понимание — линейное. Эпоха модерна — это эпоха прогресса, это эпоха движения от проклятого прошлого к светлому будущему, в рамках которой все более и более полно реализуется система ценностей, разработанная еще во времена Просвещения. Это очень красивая модель, но у нее есть одна проблема. Она совершенно не соответствует действительности. Потому что если мы посмотрим на эпоху модерна, какой она реально была, то мы увидим, что это цепь кризисов. Начиная от кризиса ранней модернизации с ее урбанизацией, работными домами, чудовищной скученностью в городах, репрессивным законодательством против бродяжничества. Дальше свет эпохи Просвещения, даже если мы готовы считать светом гильотину на Гревской площади, довольно быстро заканчивается. Меняется экономика, начинается эпоха угля и стали, начинается активная монополизация производства. Вместо конкуренции мы видим регулирование крупными экономическими агентами и экономической, и всей другой жизни, ну и взаимодействие с государством на этой основе. Идея просветителей о безгранич-

ном усилении рационализма и подчинении природы трансформируется в идею безграничного усиления рационального или не рационального контроля государства, о чем очень ярко писал Мишель Фуко, когда учреждения принудительного содержания, сумасшедшие дома и тюрьмы напоминают казармы, фабрики, школы, которые в свою очередь напоминают сумасшедшие дома и тюрьмы. Дальше, после Второй мировой войны, некоторое время идеи модернизации как рецепта для всего человечества процветают, а затем наступают 60-е, которые, собственно, являются кризисом Высокого модерна, идеология которого была сформирована в предшествующий период.

И, наконец, мы можем характеризовать существующую ситуацию как некий вызов глобализации, как некий кризис глобализации. Суть этого кризиса в том, что мир стал очень маленьким, мир стал очень транспортно связанным, и мы вынуждены жить рядом с культурным чужаком. Не просто рядом с человеком, которого мы не знаем лично, как например это было в эпоху урбанизации и как это описывается основателями социологии, а с людьми другого образа жизни, других ценностей, других норм. И сейчас тот период, когда мы учимся жить с этими культурными чужаками. Пока, наверное, не очень успешно учимся.

Если мы будем говорить о модерне как о цепочке кризисов, то, наверное, можно попробовать посмотреть на исламское возрождение, связанное с достаточно широким распространением фундаменталистских теорий, как на поиск ответа в ситуации кризиса. Потому что здесь ситуация оказалась достаточно сложная. Собственно, совпали несколько кризисов. Во многих странах кризис ранней модернизации, связанный с интенсивной урбанизацией, размыванием традиционного общества, совпал или почти совпал с кризисом Высокого модерна. И если мы воспринимаем эпоху модерна не как плавное движение по заранее разработанным лекалам, а как некий поиск ответов на все новые и новые вызовы, поиск часто впотьмах, поиск часто на ощупь, то мне кажется вполне возможным и легитимным рассматривать происходящее в исламском мире как одно из направлений этого поиска. Это, собственно, первая идея, про которую я вам хотела сказать.

Теперь про исламский фундаментализм. Это движение называется по-разному. Кто-то его называет ваххабизм, салафизм, исламизм — к сожалению, абсолютно не устоялась терминология. Я его буду называть либо исламский фундаментализм, либо нетрадиционный ислам как наиболее широкое обобщающее поня-

тие, так или иначе включающее все остальные. Представления об этом движении также очень часто бывают упрощенными: что это некое такое единое движение на основе единой идеологии, придерживающееся единых принципов и отрицающее модернизацию как направление развития. Я думаю, что если мы попробуем посмотреть на него вне тех страхов, мифов, стереотипов, которые с ним обычно связывают, то мы увидим следующую картину.

Во-первых, большие группы людей начинают самостоятельно и по-разному осмысливать мир в религиозных категориях. Они сами читают первоисточники, сами пытаются разобраться в этих вопросах. Религия для них становится не просто неким набором обрядов и ритуалов, а инструментом осмысления окружающей реальности. Второе что мы увидим — это то, что люди стремятся менять свою жизнь в соответствии с нормами, предписанными в религии. Третье — это, собственно, то, что под лозунгом возврата к истокам люди противопоставляют себя далеко не только западным моделям, но и сложившимся традициям. И вот этот момент очень часто неправильно трактуется: считается, что возврат к истокам — это возврат к традициям. Насколько я понимаю это далеко не так. Потому что, когда мы говорим об истоках, мы должны понимать о каких истоках идет речь. Мы говорим о периоде возникновения религии, периоде харизматическом, периоде героическом, периоде, когда ломались сложившиеся структуры и отношения, когда новая идеология завоевывала себе сторонников. То есть речь идет о периоде очень активной ломки. А дальше эта новая идеология приспосабливается к рутинам обычной жизни, к сложившейся системе интересов, к обычным практикам. Т.е. на самом деле возврат к истокам — это как раз не возврат к традиции. Это очень во многом отрицание традиции. При этом мы видим, что во всем этом достаточно много насилия. Это насилие тех людей, которые пытаются заставить других жить по нормам, которые представляются им правильными, а те по этим нормам жить не хотят или не умеют. Это насилие по отношению друг к другу приверженцев разных вариантов исламской идеологии. Т.е. на самом деле это среда, которая насыщена конфликтами, противостоянием и насилием.

Ну вот, собственно, когда я перечисляю все эти признаки, практически один к одному мы получаем картинку протестантской реформации. Откуда и взялась идея исламской реформации. На самом деле, с моей точки зрения, та методология оценки последствий реформации, которая сложилась в науке благодаря

Максу Веберу и другим исследователям модернизационного потенциала реформации, очень хорошо приложима в современной ситуации в исламе. Потому что, с одной стороны, реформационный, модернизационный эффект связан как раз с разрушением традиционных норм и отношений. Т.е. расчищается поле для чего-то нового. Пока оно не расчищено, говорить о каких-то серьезных изменениях вряд ли можно. Далее, определенные ценности, которые провозглашаются фундаменталистскими исламскими течениями, носят реально модернизационный характер. И если в Реформации это были в первую очередь ценности добросовестного труда, то здесь можно сказать о ценностях образования, которые очень высоко ставятся некоторыми из этих течений. Здесь можно сказать о ценностях здорового образа жизни, вполне себе современных и модерных. Здесь можно сказать о ценностях добросовестного выполнения договоров. Ну еще о ряде таких откровенно модернизационных ценностей.

Но мне кажется, что гораздо интереснее поговорить в этом контексте о том явлении, о котором, собственно, писал Макс Вебер, что мне кажется наиболее интересным в его подходе. О том, что определенные модернизационные ценности формировались вовсе не благодаря протестантской идеологии, а как непредсказуемые и часто нежелательные последствия реализации определенных религиозных норм. И здесь ситуация тоже достаточно похожая. Мы можем говорить, например, о ценностях индивидуализма. Опять же, примерно так же, как в эпоху Реформации, люди сами выбирают себе религиозное направление, имеют эту возможность выбора. Они это делают не благодаря встроенности в традиционные иерархии, поколенческие иерархии, иерархии старшинства. Они это делают непосредственно благодаря индивидуальным решениям. Горизонтальное сообщество единомышленников становится во многих случаях более важным, чем вертикальные иерархии. И, собственно, в своем наиболее чистом виде идеология предполагает, что человек должен подчиняться Всевышнему, а не другим людям.

Можно говорить о воспитании законопослушности, поскольку в эту идеологию входит безусловное исполнение законов шариата. И состав преступления или проступка, и наказание в этой системе не может определять старейшина или глава рода, а только судья по четко фиксированным законам. Ну и опять же можно еще достаточно много говорить о том, какие вполне модернизационые ценности таким образом косвенно формируются.

При этом в данном движении мы можем видеть очень много антимодернизационных ценностей. И, кроме того, далеко не во всех случаях подобный религиозный раскол связан с повесткой модернизации, поскольку достаточно часто под эту религиозную рамку мимикрируют вполне себе традиционные конфликты между родами, племенами, селами и т. д. То есть мы имеем подобную очень сложную неоднозначную картину.

Я бы сказала, что результат на самом деле непредсказуем. Как в общем-то был непредсказуем результат Реформации. Потому что вряд ли, когда «святые» Кромвеля рубили голову английскому королю, кто-то предполагал, что Англия надолго станет наиболее передовой промышленной державой. Или когда протестанты иммигрировали в Америку, чтобы строить Град на холме, практически царство Божье на земле, кто-то мог себе представить, что Соединенные Штаты будут наиболее продвинутым демократическим государством, которое первым включит в Конституцию отделение религии от государства. Т.е. на самом деле мое представление состоит в том, что процесс очень сложный, неоднозначный, его нельзя рассматривать ни как однозначно модернизационный, ни как однозначно антимодернизационный. И очень важно понимать, насколько в рамках вроде бы этого единого движения, единого процесса на самом деле сосуществуют очень разные процессы, очень разные идеологии, очень разные группы. И насколько все это может по-разному влиять на конечный результат. На этом я закончу. У какого есть вопросы, комментарии?

Василий Кузнецов: Я абсолютно согласен с последним абзацем из произнесённой Вами речи.

Ирина Стародубровская: Это единственное, с чем Вы согласны?

Василий Кузнецов: Нет, не только. Я попробую предложить две перспективы. У меня есть две идеи по поводу того, как можно концептуализировать и анализировать текущие процессы. Я не буду пользоваться термином «исламский мир», мне он не нравится. И мне не нравится термин «исламский фундаментализм». Мне кажется, они не корректны. По многим разным причинам. По поводу «исламского мира» еще можно спорить, а вот «исламский фундаментализм» — мне вообще часто не очень понятно, что это такое.

Одна перспектива, которую я предлагаю, связана как раз с понятием модерна. Мне кажется, мы можем рассматривать эпоху модерна, предлагая ей, как минимум, две хронологии. Можно говорить о коротком модерне, начиная его, скажем, с Великой французской революции, плюс минус, и можно говорить о длинном модерне, который, как представляется, начинается с трех важных вещей: с Гуттенберга, с огнестрельного оружия и с *Cogito ergo sum* (Мыслю, следовательно существую). Эти три вещи сформировали западный мир и цивилизацию модерна. Принципиальным здесь было то, что книгопечатанье и огнестрельное оружие позволили создать устойчивые иерархии: устойчивые иерархии власти, устойчивые иерархии знаний — более устойчивые, чем они были до этого. Они позволили создать современное общество и современное институализированное государство, государство институтов. Эпоха модерна, как мне представляется, заканчивается известной фразой, что после Освенцима нельзя писать стихи.

И дальше у нас начинается эпоха постмодерна, эрозии всех этих идей прогресса, развития, бесконечного движения к лучшему. Мы все это прекрасно знаем. И это процесс, затрагивающий, конечно, не только культуру, не только там архитектуру, литературу или философию. Он затрагивает и международные отношения, затрагивает политику. Те режимы, которые на Ближнем Востоке были свергнуты в 2011 году, это были абсолютно постмодернисткие режимы. С отказом от идеологии, с абсолютным отказом от представлений о какой-то истине, о развитии. Чаще, чем Хосни Мубарак или Бен Али про права человека не говорил вообще никто. Это было в каждой их речи. Каддафи прекрасный пример: третья мировая теория объясняла все и всегда, включая введение принципов нового либерализма в экономике.

Но что важнее — это, конечно, кризис постмодерна, который на Ближнем Востоке был обозначен событиями 2011 года, и то, что происходило после этого. Этот кризис был далеко не только ближневосточный; это кризис, я думаю, гораздо более широкий. Постмодерн таким образом становиться высшей стадией отрицания эпохи модерна, и заканчивается он тем, что мы переходим от книги Гуттенберга к более или менее абсолютному такому информационному коммунизму. И монополия на огнестрельное оружие тоже перестает быть гарантией устойчивости государства. Начинаются изменения в сущности государственных структур. И мне представляется, что вот этот переход — кто-то предлагает называть этот новый период неомодерном — он будет начинать-

ся долго. Да, на первом этапе это имеет признаки кризиса глобализации. Но «кризис глобализации» — это глупое выражение, потому что глобализация — это некий объективный процесс, который связан с научно-техническим развитием человечества. Есть некоторые люди, некоторые общественные силы, которым это не нравиться. За Трампа и за его миграционную политику голосовали люди, которые мигрантов в жизни не видели. За Брекзит голосовали люди, которые мусульман в жизни не видели: чего он там видел, сидя в английской деревне. Это страх перед будущим, и этот страх естественен.

В этом наступлении неомодерна мне кажутся важными два наблюдаемых сегодня тренда. Первый — это возникновение потребности в новом высказывании, в создании некоего нового нарратива, потому что постмодерн привел к отказу от какой-либо стратегии развития, отказу от будущего. Никакой перспективы развития, представления, чего мы хотим, не было. Сейчас потребность в таком представлении существует, но эта потребность проявляется часто в архаических формах, она связана с возвращением к каким-то более или менее диким формам социальных отношений, к ксенофобии и т. д. и т. п. Подобную архаизацию можно считать вторым трендом. Обращение к древности в поисках нового высказывания, мне кажется, объясняется тем, что информационный этап — фактически это этап политического взрыва, очень быстрого расширения политического пространства, когда становиться невозможным тот диктат элит, который существовал ранее. В результате, будучи неизменно архаичным, новый месседж приобретает разные формы — самую радикальную, когда ДАИШ[1], и менее радикальную, когда Трамп. Но в общем это все вещи одного порядка. Это первая перспектива, о которой я хотел сказать, и она не связана непосредственно с исламом.

Вторая перспектива — собственно исламская. Когда Пророк Мухаммад пришел с проповедью, он предложил определенную концепцию исторического мировоззрения. Концепцию, принципиально отличающуюся от иудео-христианской, потому что она предполагает цикличность. Есть пророки которые периодически приходят, потом эти пророки умирают, община сбивается с пути, приходит следующий пророк и т. д. И в каждой умме свой пророк,

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

так? Таким образом, мир развивается по синусоиде, что предполагает цикличность. Я думаю, что в связи с этим представлением для ислама вообще характерна в большей степени, чем для иудеохристианской традиции, модернизация через возвращение к истокам, через салафизм. Вообще история ислама может быть описана как история салафизма. Каждая или почти каждая империя, которая возникала на Ближнем Востоке, она начиналась с того, что кто-то приходил и призывал вернуться к истинной чистоте веры, очистится от *бида* (нововведений). То, как это чистота веры понималась, — это другой вопрос.

Исламское возрождение, конечно, началось не в XX веке, а в XIX, когда возникла проблема столкновения с колониализмом. И когда возникла проблема, что если у нас правильная религии, и мы самые замечательные, почему мы все время терпим поражение? И мы знаем, что давались очень разные ответы на это. Одни говорили о том, что проблема в исламе, такая тоже есть линия. Нам не надо забывать о том, что она есть. Атеистические или, как минимум, радикально светские идеи — они очень распространены. Были и есть. И был салафитский вопрос. Когда мы говорим о салафизме, вопрос в том, к какой истинной чистоте веры мы возвращаемся; что, собственно, лежит в основе этой чистоты. Конечно, реконструкция прошлого. Конечно, это не возвращение традиций, а ломка традиций. Вопрос — ломка во имя чего? В общем-то то, что называют сегодня евроисламом — это тоже салафизм. Потому что это тоже призыв вернуться к истинной чистоте, потому что истинный ислам и сущность раннего ислама — это иджтихад, это динамика, это открытость. Вот поэтому термин «фундаментализм» мне и не нравиться.

Эмиль Паин: А что вместо него? Салафизм? Просто, чтобы понять.

Василий Кузнецов: Мы можем говорить «салафизм», но мы должны всегда понимать, о чем мы. Я вообще не уверен, что мы можем обобщать эти движения. Я вообще не уверен, что сегодня возможна концептуализация. Есть такая идея, что от термина «салафизм» тоже надо отказаться, потому что в конечном счете мы понимаем под салафитскими движениями совершенно разные вещи. У вас Муххамад Абдо салафит и Халиф аль Багдади салафит, простите.

Ирина Стародубровская: При этом у вас есть «Хизб-ут-Тахрир»[2] и «Братья-мусульмане»[3], которые тоже салафиты, но не всегда считают себя саллафитами.

Василий Кузнецов: Так вот, когда мы говорим об исламских обществах, у нас есть, во-первых, общий модернизационный процесс, о котором мы говорили. У нас есть кризис государственности связанный с архаизацией. Это все вещи, не имеющие отношения к исламу, на мой взгляд, никакого. И насилие в данном случае тоже не имеет никакого отношения к исламу. Это не потому, что я какую-то политическую корректность хочу. Я действительно так думаю. 50 лет назад то же самое насилие было под социалистическими или националистическими лозунгами, а через 20 лет оно будет еще под какими-нибудь лозунгами. Это вопрос времени. Но существует процесс идейных поисков в рамках единого исламского интеллектуального пространства. Он безусловно существует. Насколько этот процесс соотносится с социальной реальностью? Он далеко не линейно и далеко не всегда с ней соотносится.

И возвращаясь к тому, с чего я начал. Почему термин «исламский мир» мне не нравится? Потому что исламский мир — он некая тоже наша фантазия. Он больше всего существует в головах мусульманских иммигрантских общин в Европе, и он существует среди мусульманских меньшинств. Там эта идентичность очень велика. Но вы приедете в любую мусульманскую страну. Какое количество либералов, атеистов, скажем, в Саудовской Аравии? Понимаете, не знаю. Какой процент людей не соблюдает Рамадан? Относятся ли люди, не соблюдающие Рамадан и не верящие в Аллаха, к исламскому миру? Я не знаю, у меня нет ответа на этот вопрос. Ну, можно привести и другие примеры. Наверное, на этом я остановлюсь.

Орхан Джемаль: У меня есть вопросы. Во-первых, что вы имеете в виду под словосочетанием «исламский мир», существование которого вы отрицаете? Потому что, исходя из Вашего контекста, и исходя из того, что Вы говорили, под исламским миром вы подразумеваете некую общность с которой себя идентифицирует

2. Запрещена в РФ по решению Верховного Суда Российской Федерации, от 14.02.2003 № ГКПИ 03 116, вступило в силу 04.03.2003.
3. Запрещена в РФ по решению Верховного Суда Российской Федерации, от 14.02.2003 № ГКПИ 03 116, вступило в силу 04.03.2003.

некто. В то время как совершено очевидно, что исламский мир — это абсолютно реальная объективная вещь. Вы же не отказываетесь от категории христианский мир, который со временем эволюционировал в понятие Запад. Если мы говорим об исламском мире, именно об исламском мире как географическом понятии, то тут даже имела место очень долгое время политическая субъектность. Халифат, который существовал в различных формах, и как глобалистское образование, и как более локальные, региональные образования. Так что исламский мир — это безусловно ну уж как минимум историческая реальность.

Второе. Я просто хотел обратить Ваше внимание, что несоответствие исламского фундаментализма и салафизма — это тоже довольно условная вещь. Как писал Мартин Хайдеггер, ни в одном термине нет большего содержания, чем в смысле слов, из которых он состоит. Собственно, салафизм от Салаф аль-Салих, возвращение к праведным предкам, т. е. это восстановление фундамента, это самый что ни на есть фундаментализм и есть. Другое дело, что в салафизме есть некое оттеночное политизированное содержание, в отличие от исламского фундаментализма. Исламский фундаментализм может иметь содержание архаики, т. е. противостояние *бида*. Когда же мы говорим о салафизме, то давайте вспомним, что в принципе это, конечно, исламский фундаментализм, но реализовывался и проявлялся он как протестная идеология, являющаяся ответом на внешнюю угрозу. Начиная с Ибн Таймии, которой противостоял хулагуидам в идеологическом плане, и Ибн Абд аль-Ваххаба, который противостоял турецкой гегемонии в Хиджазе. Мы можем говорить о современном салафизме или ихванском[4] салафизме XX века, который тоже есть реакция на итоги Первой мировой войны. И в этом смысле, конечно, салафизм — это исламский фундаментализм, имеющий некие протестно-политические оттенки. Я просто обращаю внимание на то обстоятельство, что этот термин абсолютно корректен.

Василий Кузнецов: Спасибо. По поводу исламского мира. Почему мне не нравится это понятие, почему я стараюсь его не использовать, когда мы говорим о современности. Мы можем говорить, как я думаю, о трех основаниях «исламского мира». О существо-

4. Слово «ихванский» отсылает к слову ихван (братья) и понятию аль-Ихван аль-Муслимин — «Братья-мусульмане».

вании некоей идеи *Дар аль-ислам* в традиции и политической, и интеллектуальной. Об идентичности, прежде всего о детерриториальной общине мусульман, про которую писал Оливье Руа. И третье, о чем мы говорим, и я думаю, что это наиболее важно — это тот образ, который формируется Западом вот на таких семинарах, как наш. И на более крупных площадках тоже. Я думаю, что когда мы анализируем некую реальность, то у нас нет единого географического пространства исламского мира от Индонезии до Сенегала. Это совершенно разные общества. Здесь нет единого политического пространства. Несмотря на существование Организации исламского сотрудничества, у нас больше войн, чем между исламскими государствами внутри исламского мира в XX веке, не было ни между кем. Нет единой экономики, единой экономической системы. А если мы будем говорить не только о государственной субъектности, но и об обществах, то внутри этих обществ, я думаю, в значительной их части религиозная идентичность вовсе не является определяющей. Для значительных слоев населения религиозная идентичность не играет принципиальной роли. Не является ведущей. Так что мне не нравится термин «исламский мир», потому что это обобщение совершенно разных вещей на не очень понятном основании, из которого потом делаются очень большие выводы. Да, в каких-то ограниченных дискурсивных практиках можно где-то это использовать.

Что касается фундаментализма, то, конечно, да, это прямой перевод — фундаментализм и салафизм. Как правило, когда говорят об исламском фундаментализме, то по крайней мере часто, в него вкладывается не только понятие неких идейных течений. Если мы ограничиваемся тем, что это некий метод мышления, тогда да, но если мы начинаем сопоставлять с христианским фундаментализмом, с одной стороны, и, с другой стороны, с некими современными общественно политическими практиками, то мы попадаем в ловушку аналогий, позволяющую поставить знак равенства между современным Ближним Востоком и средневековой Европой. Чтобы избежать такого соблазна лучше уйти от термина фундаментализм.

Орхан Джемаль: Но вот госпожа Стародубровская попыталась приложить христианское понятие фундаментализма к исламу и пришла к выводу, что это очень похоже на протестантскую реформацию. Потому что прибитые Лютером 95 тезисов на дверь

собора — это фундаментализм в чистом виде, в рафинированном, без малейшей примеси.

Василий Кузнецов: Не поспоришь.

Ирина Стародубровская: У меня еще один вопрос к Василию, по поводу цикличности и возвращения на каждом цикле к некоему новому варианту фундаментализма или там пуританства. На самом деле в науке есть две точки зрения, во всяком случае из того, что я знаю на эту тему. Одна из них состоит в том, что, поскольку все ходит по кругу, то собственно ничего и не меняется. Т.е. идет цикл: фундаменталисты, дальше все возвращается к народным верованиям, потом на следующем цикле снова появляются фундаменталистские идеи, они снова приземляются на уровень народных предрассудков и представлений и т.д. Это одна позиция. Другая позиция: все это было примерно так, пока общество было достаточно традиционно. А дальше начинается урбанизация, горожане видят привлекательность фундаменталистских идей уже не только как элитарных, но как для города достаточно массовых, и это создает некоторые предпосылки для того, чтобы фундаментализм заложил новые основы, которые потом могут или не могут вырасти в модернизацию. Эрнст Геллнер, собственно, достаточно много об этом писал. Что на самом деле? Как Вы себе это представляете?

Василий Кузнецов: Мне первая версия гораздо ближе. Что касается урбанизации: процесс урбанизации на Ближнем Востоке и процесс урбанизации в Европе проходят принципиально по-разному. На Ближнем Востоке фактора роста городов, которые в Европе с XIII века появлялись с их особым статусом, не было. Ислам сам по себе изначально был городской культурой. Как жило арабское крестьянство в любом веке? Да Бог его знает. Ну нет никаких источников, по которым можно нормально говорить об образе жизни крестьянства. Или, по меньшей мере, их круг чрезвычайно ограничен. Все что мы называем исламской культурой — это все городская культура. Если мы говорим о Ближнем Востоке. Вероятно, в Юго-Восточной Азии, где ситуация в принципе совсем другая, это как-то по-другому, понятия не имею. И поэтому мне кажется, что вот эта антитеза: современного и традиционного города, она здесь во многом снимается, потому что все процессы, они в городах происходили. И салафизм в городах был

Ирина Стародубровская: Ну, наверное, мы не будем сейчас уходить в детали, потому что придется очень подробно обсуждать разницу между городами традиционными и городами современными, феноменом города и большого города. Кто дальше? Орхан?

Орхан Джемаль: Я сейчас хотел бы обратить внимание на исторические обстоятельства, в рамках которых сформировался нынешний исламизм. Я воспользуюсь этим термином и для начала обозначу, что он означает. Исламизмом называют политический ислам. Это религиозная доктрина, требующая воплощения социально-политическими методами и требующая подчинения социально-политического образования неким общим религиозным принципам. Это не уникальная ситуация, потому что даже в XX веке в рамках более дряхлого христианства появлялись подобные достаточно специфические течения — теология освобождения в Латинской Америке, католико-протестанские партии в Германии, система различных видов конкродатов между Ватиканом и государствами, между Грузинской православной церковью и государствами, То есть это возникает не только в исламе.

Василий Кузнецов: Можно уточнить?

Орхан Джемаль: Да.

Василий Кузнецов: Но исламизм — это религиозное течение?

Орхан Джемаль: Это религиозное течение, требующее воплощения своих идей в политике. Причем подразумевается весь корпус политики, включая и внешние договора, которые должны быть подчинены этим принципам, и внутренние. Вы говорили о том, что пропало целеполагание в режимах, которые трещали по швам в 11 году. А вот здесь как раз имеется целеполагание. Оно антициклично по своей природе, поскольку ислам все таки эсхатологическая религия. Пророк приходит, именно чтобы цикличность пресечь.

Теперь разберём тот контекст, в котором исламизм появился. XIX век, эпоха модерна. Это последнее столетие, когда еще существовал халифат. Со времен появления ислама за полторы тысячи лет большинство столетий прошло при халифате или при разных халифатах, но всегда возникала какая-то субъектность.

Более того, Абасидский халифат — это, может быть, один из самых успешных примеров средневекового глобализма в мире. Глобалистский европейский модернизм получил какие-то предпосылки, когда выдохся глобализм восточный. И там уже началось открытие Америки, изменение торговых путей, промышленная революция и т. д. Но до начала XX века мир жил при халифате. Т. е. в мире всегда был халифат. При нем были прекрасные, героические времена, экспансия была. Был период страшного упадка, когда об Османской Турции говорили как о больном человеке Европе. И мечтали, когда же это все наконец кончится, когда же этот кошмар пресечётся.

Но как только все кончилось, через десять-пятнадцать лет начинает возникать жажда халифатского ренессанса. Мир Востока к 30-м годам XX века — это рухнувший халифат, рухнувший мир ислама, устройство этой территории, потерпевшей поражение, по европейскому усмотрению. В разные эпохи это усмотрение было разным: был период монархий, период подмандатных территорий, период национал-социалистических режимов. Но в любом случае это было не совсем внутреннее решение об устройстве, в лучшем случае это был компромисс между волей местных и внешних игроков. И то не сразу: компромисс стал появляться в 50-х. Эта порабощенная территория переживала состояние в общем схожее с европейцами 50–60-х годах. Такой своеобразный голизм. Нельзя было сказать, что при турках было хорошо. Но сейчас-то плохо.

Интересно, что сам исламизм появился в Египте. Я определяю его как идеологию, в основе которой лежат ихванские идеи. Египет не потерпел поражение в ходе Первой мировой войны, но это было одно из первых восточных исламских государств, которое столкнулось с проблемой модернизации по европейскому образцу. Причем не с той модернизацией, под которой мы в первую очередь понимаем научно-технический прогресс, а именно с геополитической модернизацией, когда Египет стал использоваться как плацдарм для подавления суданских протестных движений и для давления на Эфиопию. За исламизмом как движением, идеологией находится тоска по восстановлению политической субъектности у мусульман, которая, как бы вам ни хотелось это отрицать, все же существует. Именно это лежит в основе всего пласта данных политических идей.

Что дальше необходимо отметить. У этой идеологии есть крайние формы, есть мягкие формы. С одной стороны, часть людей

не может освободиться от старых стереотипов: нам нужно государство там будет сидеть халиф, там у него будут визирь, наибы, наместники, сатрапы и всё прочее. С другой стороны, есть форматы, которые по сути имеют ту же природу. Типа нео-османизма. Здесь эту субъектность домысливают не в терминах архаичного государства, каковым был халифат. Есть достаточно радикальные анархические сетевые проекты. Существует «Аль-Каида»[5], которая опирается не на административное управление сверху, а на джамаатские сети, находящиеся в определенных рамочных соглашениях друг с другом. Т. е. вопрос о том, какой должна быть восстановленная субъектность, повисает в воздухе. Он не имеет ответов, на данный момент он достаточно слабо проработан.

Третье. Замечательное сравнение с протестантами — по-своему парадоксальное, по-своему провокационное — имеет очень интересный аспект. Радикалы, протестанты бежали от своего англиканского короля, от своих испанских католиков из Голландии. Они бежали в Америку. Отбирали какую-то землю у индейцев. Видимо, на первых порах даже не очень конфликтно или не всегда конфликтно. В этом плане Америка очень долго являлась отдушиной для религиозных меньшинств. Пока все не кончилось. К концу XIX века Америка закончилась, и сама идея эскапизма, в том числе и религиозного эскапизма, стала переживать кризис. Вся подоплека русского космизма и научной фантастики: там, сады на Марсе, — это всего-то психологическая реакция человечества на то, что Америка кончилась. Все, дальше уже не куда. Сбежать нельзя. Мы в клетке. И эта тоска по побегу прорвалась у части людей именно таким образом.

Исламский мир переживает похожий процесс. Но уже в другой эпохе и в других обстоятельствах. Мусульмане тоже решили сбежать в свою Америку и отвоевать у индейцев этот кусочек земли. Но когда мы пытаемся найти место Исламского государства на политической шкале, я не берусь ставить его рядом с Америкой. Не берусь, хотя полагаю, что Америка XVII века была достаточно мрачным и страшненьким государством. Напомню, что дольше, чем в Америке, людей жгли только в Испании. Скорее я бы провел параллель с марксизмом. А в рамках марксистского проекта — с Камбоджей и Кампучией. Не Соединенные Штаты, не Советский Союз, не Китай, не Вьетнам, не Куба, а вот именно

5. Запрещена на территории РФ.

Кампучия. В этом плане я хотел бы отметить, что сама параллель, как любая параллель хромает, но как метод исследования и метод изучения — это хороший прием. Т.е. посмотреть как это прошло у других в несколько иных обстоятельствах, но учитывать при этом, что и антураж другой, и вообще у компаративистики есть свои пределы.

Еще момент. Я хочу отметить, что нынешний салафизм, нынешний исламизм (салафизм я все-таки оставил бы для религиозной сферы) — это тоска, это реакция на утрату исламской субъектности, психологически вполне сравнимая с тоской британца по империи: по чему-то большому, важному и значительному, но утраченному. Конечно, это процесс модернизационный, но модернизационный не в смысле прогресса. Это модернизационный процесс, потому что это пространство находится в поиске новых политических и социальных технологий, новых политических и социальных отношений.

И последнее. Когда мы отказываемся от больших нарративов, на выходе это приводит к тому, что все разговоры сводятся к вопросу: что делать? Мы должны дать кому-то совет: ты вот так поступишь и у тебя все будет хорошо. Мы относимся к этому процессу так, как будто были сделаны какие-то ошибки, которые привели к этой ситуации, и их нужно просто исправить, тогда все рассосется. Нет, не рассосется. То, что мы называем исламизмом как идеологией; то, что мы называем салафизмом как политизированными теологическими взглядами; то, что мы называем джихадизмом, который по сути является вооруженным крылом этого явления, — это определенные макроисторические явления, являющиеся следствием иных макроисторических явлений. Это такая грозная поступь истории, которую нельзя ни исправить, ни скорректировать. Наверное, она может измениться, как, допустим, выдохся марксизм. Но как марксизм сформулировал конец XIX–XX вв., так XXI век — будет сделан исламизмом, который, может быть, и изменится, как-то эволюционирует.

Я думаю, что речь может идти только об игре в долгую. По аналогии с большевизмом. Советский Союз, который был создан достаточно радикальными ребятами: Лениным, Троцким, рассматривавшими территорию Российской Империи как тыл, плацдарм, которым можно пожертвовать, так как они играли в революцию в Германии, в революцию в Британии, в революцию во Франции, так как там был пролетариат, там была промыш-

ленность. Они же не за этих вот ребят из лесных деревенек боролись, которых сам Владимир Ильич называл мелкой буржуазией. Но уже в 27 году Советский Союз признает Соединенные Штаты. Концепция перманентной революции сменяется концепцией построения социализма в одной отдельно взятой стране. Далее мирное сосуществование систем, конвергенция, ну а дальше Горбачев и известный конец.

Василий Кузнецов: У меня комментарий. Я хотел бы обратить внимание Орхана на несколько моментов. Что, говоря об исламском мире, географический ареал Вашего рассказа был ограничен Ираком на Востоке и Египтом, возможно Ливией, на Западе. Все остальное не имело отношения к Османской Империи к моменту войны, поэтому речь не шла ни об Индонезии, ни об Индии, ни о Пакистане. Это первый момент. Второй момент. Это не возражение, это просто вот какое соображение. Когда Вы говорите, что исламизм — это религиозное течение, я с этим не спорю, но тогда мы должны анализировать его как религиозное, а не как политическое течение в дальнейшем. Третий момент. Мне кажется очень важным, что, скажем, когда мы говорим о возникновении «Братьев-мусульман» в Египте — это был ответ не только Западу, но и собственной предавшей народ элите. Был элемент борьбы (это кстати есть и в ДАИШ), элемент борьбы с внутренними колониальными силами, которые воспринимаются как агенты Запада. И последний момент — когда мы говорим о современном вот этом процессе, когда Вы сопоставляете исламизм и марксизм. Мне кажется здесь есть принципиально важная вещь: в силу генетических своих особенностей, эффект воздействия исламизма лимитирован культурно, религиозно и т. д. Он не обладает универсальным содержанием.

Орхан Джемаль: Это очень ценное замечание. Хотя я бы отметил, что у марксизма тоже есть религиозные корни и они именно протестантские. Это определенная традиция христианского утопизма. Это не иудейский утопизм. Поэтому не очевидно, что необходимо строго разграничивать религиозное и политическое движение, может быть между ними не такая уж непроходимая граница. А то, что Вы сказали о лимитированности, — да, безусловно. Пока исламизм не выдвинет отдельную программу для не мусульман, он обречен.

Ирина Стародубровская: Не хватает апостола Павла.

Василий Кузнецов: Мне кажется, когда мы говорим о такой безмерной тоске мусульман по халифату — ну, это очень красиво. Это очень поэтично. Это чудесно. Но безмерную тоску, кто ж ее замерял?

Орхан Джемаль: Ну знаете, безмерная тоска по исчезнувшему Советскому Союзу, безмерная тоска у кого-нибудь по Киплингу.

Ирина Стародубровская: У меня ощущение, что эта тоска актуализируется, когда она с чем-то личным резонирует. Если ничего не получается, продвигаться не получается, карьера не получается и вообще все плохо и денег нет, и все потому, что нас угнетают и у нас нет политической субъектности, это понятная история.

Орхан Джемаль: Я просто обращаю Ваше внимание, что лидеры этого движения, причем лидеры в том числе среднего звена, то есть не только верхушка, это в общем-то достаточно благополучные люди.

Ну и по поводу исламского мира. Я говорю о том, что исламизм, наличие и некую гомогенность которого трудно отрицать, нельзя понять, отрицая, подобно Вам, Василий, категорию исламский мир, пусть даже эта категория теоретическая. Даже если какие-то там дыкхане на словосочетание «исламский мир» скажут: «Чо?». Это не дыкхане определяют.

Василий Кузнецов: Когда я сказал, что не буду пользоваться категорией «исламский мир», это конечно была провокация. Удавшаяся безусловно. Но идея была в том, что я не хотел объединять в социальном или политическом анализе весь этот огромный регион. Что в головах значительной части мусульман он объединен, я это уже раньше говорил.

Ахмет Ярлыкапов: Я буквально на два слова. Я бы очень хотел обратить ваше внимание на то, что было сказано относительно идейных поисков в исламском интеллектуальном сообществе. Без анализа того, что Кемпер назвал исламским дискурсом, — мне кажется, без этого вообще невозможно обойтись. Вот этот исламский дискурс и все эти идейные поиски в исламском интеллектуальном сообществе на мой взгляд очень и очень важны. Причем

в 19 веке все дискуссии велись на арабском языке. Самыми разными интеллектуалами мусульманскими, и мусульманские интеллектуалы друг друга отлично понимали, татарин он или дагестанец. При этом было серьезное участие мусульман, мусульманских лидеров в тех же Государственных думах. Они не только активно дискутировали, но и участвовали в политической жизни. И мы сейчас видим переход на русский язык, т. е. практически уход от арабского языка. Кто из мусульман сейчас друг с другом полемизирует и обсуждает мусульманские вопросы на арабском языке в России? То есть я про то и говорю, что он перешел на русский язык полностью, этот дискурс исламский. И в этом смысле, мне кажется, создается некая дистанция со всеми этими обсуждениями, которые происходят на арабском языке. Несмотря на то, что, конечно же, достаточно оперативно все переводится на русский язык. Но все-таки вот сам этот дискурс, он дробится. Мне кажется, что без анализа вот этих самых идейных поисков в исламском интеллектуальном сообществе, без анализа всего того что там происходит, действительно трудно о чем-то говорить и какие-то теории строить. Это первое.

И второе. Я бы не стал сильно акцентировать внимание на исламизме, который все-таки больше политическая, как мне кажется, доктрина. Она исламская, естественно, но она все-таки больше политическая. А может быть, чтобы уйти от споров, салафизм это или не салафизм, фундаментализм — не фундаментализма, насколько термин фундаментализм подходит — не подходит и т. д., может быть, стоит говорить действительно о некоем движении к какому-то исламскому универсализму. Потому что все эти салафиты, они говорят о том, что нет разных исламов, Есть один ислам, и мы должны к нему стремиться. И этот вот поиск универсального единого ислама выражается и политически, и в религиозных терминах. И даже шииты к этому подключились, потому что у шиитов есть движение по сближению мазхабов. И культурно, потому что эта вся салафитская братия применяет единообразные культурные коды, согласитесь. Госорганы на это часто ведутся — пытаются определить по признакам этих людей.

Орхан Джемаль: Ахмет, прости, что перебиваю. Это не установочная вещь, а поколенческая. Потому что молодежь, которая обкатана в университетах Эр-Рияда, Каира, Дамаска, она усвоила этот культурный код. А когда ты, допустим, видишь людей

моего возраста или даже чуть старше, но примкнувших к движению, хотя они из другой среды: ну вот как случилось с Муххамадом Салихом. Это шестидесятник, в манерах он ничем не отличается от Фазиля Искандера, но он салафит.

Ахмет Ярлыкапов: Вот этот вот универсализм, я не знаю, глобализм — может быть, в этом направлении и можно думать. Потому что я опять же согласен, что, действительно, вот эти термины — фундаментализм и т.д. — они часто вводят в заблуждение в том, что касается анализа происходящего именно с исламом и с мусульманами.

Насчет сравнения ИГ с протестантами, тоже очень много в этом проблем. Очень много в этом проблем, потому что, мне кажется, все-таки ИГ эволюционирует в сторону развития вообще каких-то сетевых абсолютно новых сообществ. Они уже это развивают, они прекрасно понимают, что на земле им все равно не дадут процветать. И сейчас очень активно развиваются эти сетевые сообщества. И, когда мы говорим об анализе того, что происходит с современном исламом, анализ сетевой деятельности и сетевых сообществ мне кажется очень перспективным. Потому что то, что там происходит, в значительной мере идет в ногу с современностью, в ногу с современными технологиями, в том числе и с интернетом.

Орхан Джемаль: В целом, я абсолютно согласен, что это такой универсалистский, глобалисткий проект. Переход с языка на язык, он именно и идет по пути наращивания такой универсальности.

Ирина Стародубровская: А вот с терминами у меня опять же вопрос. Вообще если мы как-то продвинемся в этом, было бы очень здорово, потому что здесь абсолютный хаос. Но мне кажется, что нельзя конструировать термины вне связи с «землей». Т.е. если люди сами себя называют, им комфортно называться салафитами или фундаменталистами — это надо учитывать. Вот для меня термин «фундаментализм» пришел не из научных книжек, а из этой связанной с «землей» реальности.

Дмитрий Узланер: Я как раз против этого возражаю. Классическая проблема, которая в любой науке, в том числе и в религиоведении, рассматривается: есть языки самоописания, а есть

языки анализа. И в какой-то момент мы должны обязательно перейти от одного к другому. Т.е. я понимаю, что это звучит высокомерно, даже какое-то дискурсивное насилие в этом есть. Но мы не можем вечно пытаться понять, как люди сами себя называют. В какой-то момент мы должны перейти на язык анализа. И в этом смысле то, что Ирина делает, мне нравиться, потому что она именно пытается перейти с языка самоописания на язык анализа. И если мы, например, рассматриваем христианскую реформацию — мало ли что там Лютер сам о себе писал, как сам себя называл. Если мы используем научный подход, мы должны понять, что это значило. Ну как Вебер это описывает — как способ вхождения в капиталистическую современность. Поэтому, мне кажется, если мы не совершим этого дискурсивного насилия, если мы не начнем придумывать какие-то концептуальные рамки, то в таком случае мы окончательно утонем: одни так себя называют, другие так себя называют, а вот если мы так их назовем, эти обидятся. Ну мы так никуда не продвинемся.

Василий Кузнецов: Все-таки существует некое мировое исламоведение, которое пишет миллионы книг в год, где есть вполне принятый язык описания. Есть понятие «салафиты», есть понятие «исламисты», есть понятие «джихадисты». Честно, я просто ненавижу споры о терминах, мне они кажутся часто бессмысленными. Я искренне не понимаю, почему нельзя принять существующую академическую, научную традицию. Поскольку исламом прежде всего занимается исламоведение, было бы логично принять исламоведческую традицию и в ней работать.

Ирина Стародубровская: Знаете, на самом деле вот я этого общего языка найти не могу. За последние дни мне нужно было разобраться, что в науке понимается под исламизмом. Даже среди ключевых исследователей: я читаю Оливьера Руа и я читаю Азефа Байата и они уверены, что у них одна и та же концепция. Но я начинаю сопоставлять и понимаю, что у них абсолютно разные концепции. Разное понимание термина.

Василий Кузнецов: У Наумкина есть тонкая книжечка называется «Исламский радикализм в зеркале новых концепций и подходов», там на 100 страницах подробно разобрано каждый термин. Это очень удобно.

Эмиль Паин: Вот мы с Ахметом антропологи и знаем, что за последние полтора века в этой науке было множество попыток создать не то чтобы единую теория этого поля, но хотя бы общую терминологию, а результат примерно такой же незначительный, как и в исламоведении. И причины этого сходства, наверное, однотипные — задача выработки единой концепции не реализуема при заведомо не строгих и ценностно окрашенных подходах и определениях. Вот и в нашей беседе, все, кто упоминал модернизацию, давал либо разную трактовку этому понятию, либо разное перечисление признаков модернизации. Да и основной предмет дискуссии — о модернизационном потенциале некоего религиозного явления под названием то ли фундаментализм, то ли салафизм, то ли исламизм — не определен. И не только потому, что это чрезвычайно сложное явление. Еще важнее, что мы разные, и знаменитая притча о слепых, которые ощупывают слона с разных сторон и описывают его по-разному, справедлива. Мы разные по образованию и по профессии; мы очень разные (по крайней мере некоторые из нас), по мировоззрению, а главное — мы различаемся охватом явлений, попадающих в поле нашего зрения.

Я здесь единственный открытый оппонент (хотя и не во всем) Ирине, полагая, что ее концепцию исламизма (фундаментализма, салафизма) как источника модернизации по аналогии с протестантской модернизацией можно рассматривать как интересную интеллектуальную провокацию, но одновременно и как совершенную утопию в практическом отношении. Тем не менее, вижу для себя и некую пользу от такого междисциплинарного общения. Я, например, согласен с Ириной, что, во-первых, научиться жить с «чужаком» — это центральная задача, которая сегодня возникает в условиях глобализации на всех уровнях: на общеглобальном, национальном и на локальном, поэтому поиск ее решения, вообще-то говоря, — одно из условий выживания человечества; во-вторых, с тем, что можно и полезно сравнивать «исламскую реформацию» (назовем так разные изменения в исламе, о содержании которых мы пока не договорились) с реформациями, которые происходили в других религиях, не только в христианской, но и в иудаизме, и во многих других.

Если мирную жизнь с культурно «чужими» считать индикатором преодоления кризиса глобализации и проявлением современной модернизации, то мы получаем критерии оценки вариантов реформации, а они были различны всегда. Одно дело —

эволюция лютеранства и кальвинизма, пробивавших себе дорогу через религиозные войны, а другое дело англиканство, насаждавшееся сверху. Любопытный пример, который сразу же объяснит мою позицию, взят мной из истории иудаизма. В XVIII веке в этой религии, в среде европейских ашкеназийских евреев возникло два течения: одно называлось хаскала, а другое — хасидизм. Оба движения были реформационными, и их можно назвать фундаментализмом, потому что они опровергали в значительной мере сложившиеся традиционные системы и апеллировали к неким забытым истокам иудаизма. Только одно течение — хаскала — провозглашало идеи освобождения из-под тотальной власти раввината, рационализации иудаизма и отказа от избыточного мистицизма, сближения евреев с местным населением и с христианской культурой, считало просвещение главной целью, своим кредо. А хасидизм, напротив, проповедовал большую замкнутость в кагале и больший мистицизм. Некоторые наиболее радикальные течения хасидизма даже призывали Всевышнего наслать большие беды на еврейский народ, чтобы заставить его погрузиться в религиозную духовность и оторваться от мирских утех.

Хаскала (Гаскала), — это поначалу крошечное по численности движение, сложившееся в среде высоко религиозных евреев в городах Германии, Австрии и чуть позднее в Литве, в конечном счете, стало доминирующей тенденцией в еврейском мире уже к середине XIX в. Оно стимулировало появление реформаторского иудаизма, ныне более массового, чем ортодоксальный, а также таких личностей, как Феликс Мендельсон (великий композитор и внук основателя движения Хаскала — Мозеса Мендельсона), Генрих Гейне, Зигмунд Фрейд, Альберт Эйнштейн и множества других, хорошо ассоциируемых в сознании с понятием «модернизация». Вместе с тем, само течение Хаскала уже к концу XIX в. во-многом утратило связь с религией и растворилось в светских идеологиях, а ныне почти забыто, и лишь изредка этот термин используется в узких значениях, например, для противопоставления более рационального реформаторского иудаизма — мистическому ортодоксальному. Зато другое направление — хасидизм, сложившееся в местечках Галиции, провозглашало идею замкнутости иудеев, сохраняется до сих пор, оно живо, но как явление маргинальное в еврействе и сугубо демодернизационное.

Так ведь и в исламе есть похожие вариации, об этом упоминал Василий, говоря о небольшом по численности городском движе-

ние Евроислама, похожем на иудейскую Хаскалу, и, на мой взгляд, обозначающим некую вероятность модернизации через религию. Вместе с тем, в исламе проявилось и множество протестных движений антимодернизационного типа, например, «Боко харам», которая требует от своих сторонников еще большей замкнутости, чем хасидизм, и значительно более агрессивно в отношении культурно чужих.

Вот мои главные тезисы в нашей дискуссии.

1. Существуют разные проявления религиозной реформации.
2. К модернизации могут вести только те формы, которые либо исходно провозглашают просвещение, модернизацию в виде цели, или хотя бы косвенно, в каких-то своих проявлениях, могут прививать своим адептам интерес к книге, образованию и эмансипации. Как это происходит в некоторых случаях на Северном Кавказе, когда отдельные течения или просто случаи проявления салафизма используется молодежью для освобождения от тотального контроля со стороны стариков.
3. Исторически не вся религиозная реформация в христианском мире была основой модернизации. Реформация XVI в. была таким же глубоко противоречивым социально-историческим процессом, как и множество других, она какими-то своими сторонами способствовала модернизации, а другими — сдерживала ее, формируя временами фанатизм и мракобесие. Это отмечал протоирей Александр Мень, объясняя фанатизм, нетерпимость и идеологический диктат религиозных движений не духом модернизации и религии, а глубинными, древними социально-биологическими сторонами человеческой природы. Он же справедливо отмечал, что к модернизации вела не только протестантская Реформация, но и католицизм, в периоды, когда его высшие иерархи поддерживали науку и просвещение, например, когда папа Урбан VIII поддерживал Галилея и защитил его от Инквизиции.
4. Влияние религии на модернизацию были неодинаковым в разные эпохи. В период Средневековья религия абсолютно доминировала в массовом сознании, а ныне сильно потеснена не только секуляризацией, но и растущей сложностью и множественностью человеческой идентичности. При этом в эпоху глобализации подобные перемены затрагивают представителей всех религий, поэтому полное по-

вторение исламом путей христианской реформации крайне маловероятно.

Ныне религия — это наименее интегративная форма консолидации людей в пределах национального государства, в сравнении с этатизмом, этнической и гражданской консолидацией. Если мы возьмём для примера только страны арабского Востока, то мы увидим, где наименьшие проблемы для культурно чужих, наивысшие показатели консолидации населения и относительно наивысшие показатели горизонтального доверия. Прежде всего, это Тунис — этнически наиболее однородная страна с минимальными проявлениями фундаментализма и самым высоким уровнем свободы женщин. Наихудшие же условия как для существования культурно чужих, так и религиозно своих сложилась как раз там, где обнаруживаются наивысшие проявления исламского фундаментализма, например, в Судане, одном из самых бедных государств мира с множеством межкультурных проблем. Религиозная мобилизация нигде в современном мире не обеспечивает интеграцию в границах государств, сохранивших следы трайбализма. Такие донациональные сообщества держаться только при наличии жесткой авторитарной власти и не допускают возможности политической модернизации.

Итак, есть реформация и реформация. Как, справедливо отметил Василий, важно определить, с какой целью происходит ломка традиций в религии, во имя чего она. Вот это идея мне кажется центральной для анализа нынешней роли фундаментализма и для прогноза его последствий, потому, что нет смысла ограничиваться выводом о том, что все сложно и бывает по-разному, нужно найти нить, которая позволяет перейти к прогнозированию.

Василий Кузнецов: Мне приятно, что мы совпадаем в каких-то суждениях, но у меня есть комментарий по поводу тезиса о религии как наименее интегративной форме консолидации людей в национальном государстве. Я не возьмусь ни подтверждать этот тезис, ни отрицать его — он для меня слишком глобален. Однако, относительно арабского мира стоит сказать, во-первых, что ни о каких национальных государствах в их классическом понимании здесь говорить не приходится. Можно спорить о том, имеем ли мы здесь дело с не до конца состоявшимися проектами строительства национальных государств или попросту с некими иными формами государственности. В первом случае нам придется выстраивать все арабские страны по ранжиру по мере их при-

ближения к неким воображаемым идеальным европейским образцам — Египет будет ближе к ним, Судан дальше. Во втором имеет смысл говорить просто об эффективности и тогда надо как-то определять ее критерии.

Во-вторых, относительно двух приведенных примеров. Мне как специалисту по Тунису радостно встречать любое его упоминание, но при всей моей любви к этой стране, я не могу согласиться с представленным тезисом. Да, здесь наивысший уровень защищенности женщин (более высокий, чем в России) и этнически почти однородное население. Однако оно однородно и в конфессиональном плане. И значит, все эти замечательные вещи могут равно объясняться и этнической, и конфессиональной гомогенностью, и многолетней политикой строительства гражданской нации сверху. Вместе с тем, я бы не рискнул говорить ни о высоком уровне горизонтального доверия, ни о большой степени общественной консолидации и т. д. В ДАИШ сражается порядка семи тысяч боевиков из Туниса, всего по разным оценкам в джихадистских структурах действует до двенадцати тысяч тунисцев. Общество чрезвычайно поляризовано — посмотрите события 2013 года. Обратите внимания на уровень расизма в Тунисе — проблему малоизученную, но очень актуальную. Такие вещи, как уровень горизонтального доверия или отношения к культурным чужакам плохо поддаются измерению, а если и поддаются, то требуют колоссальной работы с конкретными данными.

С другой стороны, возьмем Марокко и Алжир. Марокко — этнически неоднородно, но почти однородно в конфессиональном плане, и именно сакрализация фигуры короля долгое время обеспечивала единство этого общества, более трети которого до сих пор неграмотные. Алжир — этнически также неоднороден. И действительно, на основании политического ислама консолидировать это общество не удалось — все помнят ужас 1990-х годов. Однако трайбализм не помешал провести здесь политическую модернизацию, хотя высокий уровень авторитаризма сохраняется. Обратите внимание и на политическую модернизацию ливанского общества. В общем, представленный тезис мне кажется поспешным.

Ирина Стародубровская: Я хотела бы задать пару вопросов, поскольку выступление Эмиля, как я и ожидала, было в основном дискуссия со мной. Вот с тем, что реформация должна провозглашать модернизационную, позитивную ориентацию, здесь есть

некоторая проблема. Если мы возьмем протестантскую реформацию, собственно о которой я говорила и писала, то Кальвин массово казнил женевцев, причем казнил на основе использования ветхозаветных моральных норм как законодательства. Кстати, если уж брать Англию, то настоящая реформация — это «святые» Кромвеля, и там тоже все было не очень мирно.

Орхан Джемаль: А половина протестантских князей встала вместе с католиками против Мюнцера.

Ирина Стародубровская: И к вопросу о доверии. Огромное количество религиозных войн предшествовало тому, что были выработаны принципы веротерпимости. Разорение монастырей и иконоборчество привели к утере значительного числа ценных памятников искусства. И, между прочем, Гоббс вообще писал о том, что хорошо было бы убить всех протестантских проповедников до того, как они начали проповедовать, потому что тогда можно было бы избежать всех потерь, связанных с английской гражданской войной. У меня это плохо сочетается с идеей выдвижения модернизации в качестве декларативной цели.

Эмиль Паин: Я уже говорил, что, во-первых, не вся история христианской реформации была модернизационной и, во-вторых, исламский вариант реформации не будет полной копией протестантской, следовательно, не обязательно повторит террор Кальвина. Я бы на месте властей любой страны, постарался бы, да и на своем месте буду стараться, противостать подобным экспериментам. К счастью я уверен, что сегодня они маловероятны — иное время.

Во-первых, в XVI веке религиозная идентичность абсолютно доминировала на большей части заселенной территории, а сейчас (вот пришли данные прошлогодних исследований *Pew Research Center*) в большинстве европейских государств, где исторически доминировала католическая и протестантская религия, их роль заметно падает, и интерес населения к ним слабеет. Маловероятно, что эта тенденция не отразится и на представителях других религий в этих же странах. По данным Оливье Руа, сегодня в Западной Европе исламские протестанты составляют менее 10 % мусульман.

Во-вторых, и в традиционно исламских странах салафиты, как правило, не составляют большинства, и рост их численно-

сти будет осложняться неизбежным усложнением идентичностей современного человека, который ныне не только мусульманин, но одновременно может иметь десятки новых идентичностей (телезрителя и футбольного болельщика, держателя карты VISA и члена социальной сети). Я очень надеюсь, что сегодня человечество не допустит такого рода эксперимента методом проб и ошибок. Сегодня уровень рациональности в целом выше, чем он был во времена Средневековья, и ненасилие сегодня нормативно. По крайней мере, это вытекает из широко известных документов, пусть порой, и декларативно, но осуждающих насилие как неприемлемое.

Ирина Стародубровская: Надо в Сирии посмотреть, насколько насилие ненормативно.

Василий Кузнецов: Мне кажется, проблема нормативности насилия выходит сильно за пределы нашей темы. Она во многом связана, с одной стороны, с местной политической культурой, далеко не тождественной культуре вероисповедания. Сравните хотя бы Алжир с его бесконечными сотнями тысяч жертв и исторически, культурно и географически близкий ему Тунис с четырьмя политическими убийствами за последние шестьдесят лет. С другой стороны, много зависит от международной среды. Да, у нас есть порядка 400 тысяч жертв в Сирии, до 60 тысяч в Ливии, меньше — в Йемене. Сирийские цифры сравнимы с поправкой на сроки с цифрами ирано-иракской войны и сильно больше цифр гражданской войны в Алжире. Однако существует всеобщее понимание неприемлемости такого уровня насилия, и существуют огромные усилия по снижению его уровня. Другой вопрос, что эти усилия малоэффективны. Кроме того, во всех случаях, кроме ДАИШ в какой-то мере, это насилие не предпринимается во имя реализации какого-то политического проекта, как было в нацистской Германией или сталинским СССР. Здесь всегда речь идет о конфликтах и о разрушении политических механизмов, это почти всегда горизонтальное насилие.

Эмиль Паин: Я не изучал специально вопрос о механизмах, которые не позволят экспериментировать с человечеством только лишь для того, чтобы через 500 лет люди, напившись крови, смогли, попробовать, наконец, заняться модернизацией. Надеюсь, такие механизмы есть или появятся. Замечу только, что сегодня

никто не указал на мотивы, стимулирующие переход от кровожадного фанатизма к модернизации, кроме достаточно спорной аналогии с временами европейского Средневековья. Я пока не теряю надежды, что еще будет спрос на обновленческие идеи, противоположные фундаменталистским, на идеи, которые будут рассматриваться как предпосылки роста общественного доверия и свободы личности.

Ирина Стародубровская: Очень хотелось бы на это надеяться. Только объективные законы истории, к сожалению, плохо подчиняются нашим надеждам. А они довольно наглядно демонстрируют, что для появления нового, той самой модернизации, о которой идет речь, необходимо расчистить почву от остатков старого. Это Вебер в своей работе про протестантскую этику прекрасно показал. А кто будет готов идти против течения, нарушать сложившиеся форматы жизни, ставить под вопрос базовые установки, создавая для себя проблемы и портя отношения с окружающими? Наверное, только человек жестко идеологизированный. Фанатик, если хотите. Не обязательно кровавый, но фанатик.

Вот мой второй вопрос как раз с этим связан. На самом деле в эпоху протестантской реформации была вполне себе готовая модернизационная, обновленческая теория. Называлась Ренессанс, гуманизм. Выступали за свободу личности, за возвышение человека, за индивидуализм. Не прокатило. Вот не Ренессанс стал основой для развития новых общественных отношений, а все-таки Реформация. И на самом деле этот вопрос и сейчас остается, он, собственно, только немного меняет форму. Почему? Почему не Ренессанс стал основой общественной трансформацией?

Эмиль Паин: А кто сказал, что не Ренессанс стал основой общественной трансформацией?

Ирина Стародубровская: Ну тот же Вебер написал, что все-таки Реформация, а не Ренессанс.

Эмиль Паин: Я полагаю, что это был синтез. В литературе высказывается мнение, что предпосылкой Реформации послужили: гуманизм эпохи Возрождения, обусловивший интерес к личности и индивидуальной ответственности; *критицизм*, который позволил по-новому взглянуть на все явления культуры, в том числе и на религию, и *мода на поиск древних рукописей*, обра-

тившая внимание просвещенного общества на несоответствие раннего христианского и современного состояния церкви. Прежде чем Реформация стала массовой, ее идеи вынашивались просвещенной частью общества. Это, бесспорно, был синтез в историческом плане, и как раз М. Вебер это хорошо осознавал. Он даже протестантскую этику не выводил из одной только Реформации, рассматривая в числе факторов становления этой этики изменения экономических условий, а также развитие городского образа жизни. А уж модернизацию, куда более широкое явление, чем развитие этики, Вебер, просто не мог редуцировать только из Реформации, являясь апологетом рационализации и идеи *Расколдовывания мира* (*Entzauberung der Welt*) — т.е. процесса секуляризации и демифологизации общественной жизни. Представление о том, что Реформация и Ренессанс — это, во-многом, взаимодополняющие, а не конкурирующие идеи не новы, они достаточно распространены.

Ирина Стародубровская: Я скажу свою позицию о том, почему идеи гуманизма и Ренессанса все-таки непосредственно не стали базой для общественной трансформации, и скорее частично повлияли на нее как раз через Реформацию. Они элитистские и они не протестные по сути своей. А собственно запрос был на массовую идеологию и идеологию протеста. И я думаю, что эти два фактора продолжают действовать и сегодня. Поэтому увы.

Орхан Джемаль: И еще: когда мы говорим о Реформации, мы должны понимать, что у протестантов был очень конкретный противник. Конкретный, локализованный, внятный, понятный противник, внутри которого они сами находились. Это мать церковь, Ватикан, папа. Точно также, когда мы говорим об исламизме, у исламизма есть очень конкретный противник, внутри которого исламизм и развивается. Это процесс, происходящий внутри того самого исламского мира, существование которого здесь отрицалось.

Ирина Стародубровская: Вот это очень интересно! А кто противник? Как его назвать?

Орхан Джемаль: Я думаю, что противник — это миропорядок, который на данный момент уже нельзя назвать западным, потому что нельзя сказать что он навязан Западом. Он сейчас держится

в основном на внутренних кадрах, а не на внешнем диктате. Я думаю, что этот миропорядок, который подразумевает светскую модель государства, — это и есть противник.

Ирина Стародубровская: Но в Реформации тоже был противником миропорядок, не только церковь.

Дмитрий Узланер: Если бы миропорядок не ломался, Лютера просто казнили бы и все. Сколько этих реформаторов было, которые провалились. Возникала система суверенных государств.

Ирина Стародубровская: Еще на слуху была память о казни Гуса.

Эмиль Паин: Миропорядок — это вообще непонятно, потому что это всякий протест будет обоснован именно этим: нехорошим, неправильным миропорядком. Тот же Руа, который говорит о бурном росте исламизма в Европе, формулирует более конкретно. Это невстроенность в этот самый мир, неадаптированность, невключенность. Это способ идентификации в этом мире, где ты воспринимаешься как чужой, несмотря на то, что в третьем поколении живешь в этой стране.

Дмитрий Узланер: Позвольте мне тоже сделать кое-какие замечания. Я хочу вернуться к своему тезису про языки самоописания и языки анализа. Мне все-таки не хватает вот этого перехода на язык анализа, на попытку какой-то концептуализации. Мы все время зацепляемся за конкретные детали. Ну, например, когда мы говорим фундаментализм, ведь фундаментализм — это не только понятие, которое внутри ислама существует. Вообще изначально это понятие про христианство, протестантизм. Оно означало определенную группу внутри протестантов, позицию людей, которые не принимали никакого прогресса. Они говорили: у нас будут свои школы, чтобы там никакого Дарвина не было, у нас будут свои университеты. Это люди, которые не принимают модернизацию, не принимают никаких перемен, хотят жить как жили. И в принципе в социальной теории под фундаментализмом понимается именно эта позиция. Есть религия, есть наступающая модернизация, есть точка зрения что религия с модернизацией не совместимы и, соответственно, отсюда фундаментализм как попытка защититься от модернизации, закрыться от нее.

Есть другие позиции, есть в частности позиция, которую отстаивает Ирина, что это не фундаментализм, а что это попытка, так сказать, креативного диалога с модерном. Попытка выработать какой-то свой путь, свое решение. И действительно, если Вебера почитать, то что бы протестант Лютер сам о себе ни говорил, там по сути было такое вот вхождение в капитализм очень удачное. И если брать сегодняшнюю дискуссию: например, Питер Бергер, социолог такой. Его спросили, умер ли Маркс Вебер. Нет, он говорит, Маркс Вебер жив, прекрасно себя чувствует и живет в Гватемале. Обозначая этим тот факт, что пятидесятники в Латинской Америке — самое быстрорастущее религиозное движение в истории. И это такой вот тоже путь для этих отсталых, я не знаю, бедных, необразованных масс в Латинской Америке, для них это пятидесятничество — это их вхождение в модерн, в современность, в новый дух капитализма. И мне тезис Ирины очень нравиться, потому что он в некотором роде бьется с тем, что было сказано. То есть, это тоже такой очень странный, парадоксальный путь вхождения исламского мира в модерн на каких-то своих условиях. Возможна такая концептуализиация.

И я вот здесь не согласен с позицией, что реформация обязательно должна иметь цель. Что реформация — это обязательно прямой путь, все замечательно, белые одежды. Все-таки я занимался процессом секуляризации. Есть знаменитая книжка Чарльза Тейлора «Секулярная эпоха» которая недавно была переведена на русский язык. Она вся построена на том, что секулярная современность выросла из попыток христиан провести реформу. Появились люди, которые были недовольны средневековой религиозностью с ее карнавалами, с ее необразованными массами, крестьянами, которые ничего не понимали. Они обещали, что сейчас мы всех христианами сделаем, и начали делать всех христианами. И в итоге — как непреднамеренное последствие — получилось секуляризация и, собственно говоря, то, что мы имеем сегодня.

Кроме того, одна из наиболее повлиявших на меня книг — это книга Герцена «С того берега», где он описывает свой ужас от восприятия революции в Европе. Он видит каких-то грязных, оборванных мужиков с какими-то дубинами. И у него ужас от того, что вот он — просвет истории — и в этом просвете истории стоят не аристократы в своих красивых камзолах, а какие-то вот эти полулюди или полу непонятно что.

Ирина Стародубровская: А Лютер с гражданской войной? Та же самая история.

Дмитрий Узланер: То есть крот истории, как говорил Гегель, он роет, и где он роет, мы не знаем. Поэтому я согласен, действительно, что сейчас происходит ломка чего-то, а что будет — непонятно. И тезис Ирины в этом смысле мне нравиться, потому что мы не можем верифицировать или квалифицировать это, мы только через 400 лет сможем. Но как пища для ума кажется это очень интереснымп. Вот чего мне именно не хватало, так это попытки этой концептуализации. Может, лучше всего процессы в исламском мире может обобщить только тот, кто не является исламоведом.

Ирина Стародубровская: И через 400 лет.

Дмитрий Узланер: И через 400 лет.

Ирина Стародубровская: Если можно, я на правах ведущего буквально скажу пару слов. Первое: я очень рада, что возвращение к метанарративам не вызвало отторжения. То, что я хотела сказать в защиту подобной постановки вопроса, состоит в том, что когда происходит серьезный кризис, все равно запрос на метанарративы есть. И если эти метанарративы не будут генерироваться специалистами, они будут генерироваться по-другому.

Эмиль Паин: Журналистами.

Ирина Стародубровская: Даже не только журналистами. Вот у меня ощущение, что концепция столкновения цивилизаций — это Хантингтон собрал все страшилки, все стереотипы, все ужасы, которые есть у обывателя, и переварил их. И эта идея настолько полно выразила дух восприятия обывателя, что она будет жить и процветать совершенно вне зависимости от того, как к ней будут относиться ее авторы, ученые и т. п. И у меня ощущение, что если нам удастся ввести метанарративы в эту дискуссию, это важно.

И второе. Все-таки по поводу языка описания, концептуализации и т. д. На самом деле действительно Вебер жил через 400 лет. Через 400 лет проще. Мы в этом смысле вынуждены быть в этой среде и, одновременно, концептуализировать эту среду и, одновременно, получать от этой среды какой-то отклик. В этой ситуа-

ции мы должны говорить на одном языке. Просто вынуждены говорить на одном языке, потому что иначе наша концептуализация повиснет в воздухе. Через 400 лет да, думаю, будет проще. А пока, если мы скажем салафйия, то нас могут понять внутри исламского сообщества, но вряд ли поймут снаружи. Если мы скажем универсализм, то, возможно, нас как-то поймут снаружи, но нас точно не поймут внутри, это ни с чем не бьется. Мне представляется, что эта проблема общего языка внутри и снаружи — основной вызов.