

НАЦИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

*И.В. СТАРОДУБРОВСКАЯ***Исламизм и модернизация: полемические заметки***

Данная статья стала реакцией на позицию, высказанную Э. Паиным (см. ОНС. 2016. № 5), в которой подъем исламизма рассматривается как демодернизация. Основные приведенные в статье аргументы, опровергающие данную позицию, сводятся к следующему. Во-первых, исламизм нельзя отождествлять с фундаментализмом и джихадизмом, это движение неоднородно и представляет собой набор разных течений с различными стратегиями. Во-вторых, исследования демонстрируют, что исламисты — носители как модернизационных, так и антимодернизационных ценностей, что некогда было характерно, например, для последователей протестантской Реформации. В-третьих, путь к модерну объективно сложен, противоречив и конфликтен и не сводится к механическому заимствованию рецептов других стран, что характерно не только для исламского мира. Понимание сложности и неоднозначности данного явления важно для выработки эффективной политики противодействия радикализации молодежи.

Ключевые слова: модернизация, исламизм, исламский фундаментализм, джихадизм, исламское государство, реформация, ценности.

Опубликованная в журнале статья Э. Паина [Паин 2016] вызывает желание поразмышлять и поспорить. Ее автор поддерживает ясную и однозначную точку зрения — современные исламские течения, объединяемые им термином “исламизм”, выступают как антитеза модерна, стремление повернуть назад культурное развитие человечества, “сон разума”. Однако это далеко не единственная, хотя и широко распространенная, трактовка данного явления. Альтернативные позиции также имеют право быть услышанными. И с теоретической точки зрения, и из соображений выработки конкретных мер по борьбе с исламистскими радикалами в крайне сложной современной ситуации представляется важной спокойная академическая дискуссия по проблемам исламизма, в ходе которой читатели получают возможность ознакомиться со всем спектром аргументов *pro et contra*.

* Статья подготовлена по материалам НИР 2016 г. “Трансформация ценностей в условиях модернизации на Северном Кавказе” Института экономической политики им. Е. Т. Гайдара. В основу НИР были положены количественное исследование ценностей дагестанских мусульман (1675 респондентов), а также качественное исследование ценностей приверженцев ислама в Дагестане, КЧР и Ингушетии. Цитаты из проведенных в рамках качественного исследования интервью в тексте статьи выделены курсивом.

Стародубровская Ирина Викторовна — кандидат экономических наук, руководитель научного направления “Политическая экономия и региональное развитие” Института экономической политики им. Е. Т. Гайдара. Адрес: 125009, Москва, Газетный пер., 3—5, стр. 1. E-mail: irinas@iet.ru

Начнем с терминологии. Паин фактически ставит знак равенства между исламизмом, фундаментализмом и терроризмом, точнее, рассматривает два последних признака среди неотъемлемых характеристик исламизма. При всем том, что терминология в данной сфере не устоялась, подобную трактовку никак нельзя считать доминирующей.

Наиболее общий признак, который характеризует различные течения, не вписывающиеся в сложившееся у нас понимание “правильного” ислама — это как раз фундаментализм, то есть стремление вернуться к истокам, к основам религии, ко временам пророка Мухаммада и первых праведных халифов. Не к традиционным основам ислама, а именно к его истокам — как станет ясно ниже, это вещи принципиально разные. Салафийя — как раз стремление копировать нормы и образ жизни праведных предков. А вот в том, каким образом из всей массы фундаменталистов выделяют именно исламистские течения, унификация отсутствует.

Так, О. Руа называет исламизмом “бренд современного политического исламского фундаментализма, который претендует на воссоздание истинного исламского общества не просто путем введения *шариата*, но установив сначала исламское государство с помощью политических действий. Исламисты воспринимают ислам не просто как религию, но как политическую идеологию...” [Roy 2004, p. 58]. Подобные взгляды он отделяет от неополитического фундаментализма, видя основное разделение между первыми и вторыми в их отношении к государству и политике. “Хотя в теории неополитический фундаментализм считает, что мусульмане должны жить в исламском государстве, они отрицают политическую борьбу как инструмент установления подобного государства. Они считают, что исламское государство должно стать результатом ре-исламизации *уммы*, а не инструментом этой ре-исламизации” [Roy 2004, p. 247]. Причем в категорию неополитических исламистов у него попадают как мирные, аполитичные мусульмане, так и джихадисты: «Враг — это Запад. Однако они различаются в своей реакции на это. Ответ неополитических исламистов — это обычно исламский призыв (*даават*), иногда *джихад*, но никогда — политическое действие. Ответ исламистов — “исламское государство”» [Roy 2004, p. 250]. То есть исламисты здесь фактически отождествляются с различными ответвлениями организации “Братья-мусульмане”, а салафитов и Хизб-ут-Тахрир¹ Руа относит к неополитическим фундаменталистам.

Однако можно ли считать джихад, вооруженную борьбу с существующей властью, неполитической деятельностью? А. Баят, в целом принимая предложенное Руа разделение, проводит водораздел между исламистами и неополитическими фундаменталистами совсем по-другому. Он использует термин “исламизм” шире, применяя его «к тем идеологиям и движениям, которые стремятся установить какой-либо тип “исламского порядка” — религиозное государство, законы шариата и моральные нормы в мусульманских обществах и сообществах» [Bayat 2013, p. 4]. При этом среди исламистов он выделяет:

- тех, кто “отрицают использование насилия и стремятся действовать в рамках национальных государств, используя многие демократические процедуры; они фокусируются на мобилизации гражданского общества, работая в профессиональных ассоциациях, некоммерческих организациях, местных мечетях и благотворительных обществах”, их он называет “электоральными исламистами”;

- тех, кто придерживаются “стратегии установления моральной и политической гегемонии в гражданском обществе, считая, что в долгосрочной перспективе государство станет исламским в результате исламизации общества”;

- тех, кто “прибегают к насилию и терроризму против государственных структур, Западных мишеней и немусульманских гражданских лиц, надеясь вызвать восстание в ленинском стиле, которое бы дало простор исламизации социального порядка сверху”;

¹ Организации “Братья-мусульмане” и Хизб-ут-Тахрир запрещены в Российской Федерации.

— международные в своих идеях и действиях группы, представляющие «апокалиптические “этические движения”, включающие “цивилизационную” борьбу с целью сражения с такими абстрактными объектами, как “коррумпированный Запад” или общества “неверных”» [Bayat 2013, pp. 5–6].

Первые две категории он относит к реформистскому направлению в ислализме, третью — к революционному или воинственному, и лишь последнюю — к джихадистскому.

Используя варианты, разработанные другими исследователями, а также результаты собственных полевых исследований, проводимых в течение нескольких лет на Северном Кавказе, я могу предложить свою классификацию различных течений, которые можно отнести к исламскому фундаментализму. В первую очередь их следует разделить на аполитичные и имеющие политические цели, то есть стремящиеся к построению исламского халифата. Именно последних можно отнести к ислализму.

Каждое из этих направлений неоднородно. В рамках первого можно выделить тех, кто, соблюдая все каноны ислама и демонстрируя исламскую идентичность, готовы тем не менее вписываться в окружающий мир и взаимодействовать с ним, и тех, кто проповедуют “уход от мира”, стремится максимально ограничить, свести на нет контакты с “неверными”. В число сторонников второго направления можно включить:

- тех, кто стремятся распространением исламских знаний и активной проповедью воспитать “правильных” мусульман, способных выполнять установленные “свыше” законы;

- приверженцев политической деятельности, защиты гражданских прав мусульман, отрицающих, однако, участие в выборном процессе;

- приверженцев политической деятельности и участия в выборном процессе;

- сторонников вооруженной борьбы против “неверных” за достижение исламских идеалов, то есть джихадистов.

При этом проведение жестких границ между разными направлениями практически невозможно. Если брать конкретные исламские движения, то их идеология со временем может эволюционировать. Одно и то же движение в разных странах и разных условиях склоняется к разным стратегиям или их комбинациям, объединяется с другими (что сказывалось на их идеологии), дробится. Достаточно сказать, что общепризнанный идеолог современного джихадизма — Саид Кутб — вышел из рядов сторонников политической деятельности и участия в демократическом процессе — “Братьев-мусульман”.

Нельзя утверждать также, что данная классификация исчерпывающа: можно идти глубже, улавливать более тонкие нюансы. Однако моя задача сейчас не в этом. Мне важно показать, что мы имеем дело не с каким-то единым явлением, единым консолидированным движением, а с мозаикой очень разных, часто противоречивых идей и подходов, все из которых апеллируют к “истинному”, “чистому” исламу. Лишь часть из них политизирована, и еще меньшая часть призывает к вооруженной борьбе и к террористическим действиям.

Впрочем, сам Паин также не удерживается на позиции, атрибутирующей ислализму терроризм в качестве неотъемлемого признака. Излагая свою аргументацию, он апеллирует к организациям, никакого отношения к терроризму не имеющим, например к американской партии “Нация ислама”. А если мы примем во внимание многообразие позиций и внутренних размежеваний среди тех, кого он называет исламистами, перестанет удивлять и факт участия подобных групп на разных сторонах идущих сейчас вооруженных конфликтов. Необходимо иметь в виду, например, что даже не все идеологи вооруженного джихада поддерживают “исламское государство”, не говоря уже о представителях других течений.

Дискуссия о связи между исламом и исламской религией, которой посвящена значительная часть статьи Паина, представляется мне чрезмерно абстрактной. Для того чтобы любая религия стала мировой, в ней неизбежно должно присутствовать достаточное разнообразие идей и воззрений, которые находят отклик в сердцах множества людей. Поэтому в любой мировой религии можно найти и “мир”, и “меч”; и подчинение, и бунт; и пассивность, и призыв к переустройству мира. А вот почему в те или иные эпохи, в тех или иных условиях наибольшую привлекательность демонстрируют определенные аспекты религии — вопрос действительно интересный. Здесь можно согласиться с Руа: “Ключевой вопрос — не что на самом деле говорит Коран, а то, что говорит Коран по мнению мусульман. Не вызывает удивления, что они не соглашались друг с другом, при этом подчеркивая, что сам Коран ясен и недвусмысленен. Проблема здесь не в Исламе как теологии, но в дискурсах и практиках мусульман” [Ruа 2004, p. 10].

Паин отвечает на этот вопрос следующим образом: “Нынешняя экспансия исламизма — своеобразный ответ на глобализацию и одновременно вызов глобализации. В какой-то мере это компенсатор неудачи модернизации-вестернизации на Ближнем Востоке и в ряде других регионов исламского мира. Это ответ на насаждаемые в данных регионах во времена холодной войны западные модели капитализма и советские модели социализма, которые не очень прижились в мусульманских обществах. Подъем исламизма — фактическая демодернизация, деконструкция всевозможных проявлений индивидуализма, тенденций к эмансипации, к верховенству закона... Все это напоминает другие тоталитарные доктрины, включая советскую, которая сочетала стремление к модернизации своей промышленности и особенно военной сферы с архаикой в идеологии” [Паин 2016, с. 122].

В какой-то мере с этим диагнозом можно согласиться. Но далеко не полностью. И ключевой момент здесь — даже не то, как мы понимаем исламизм, а то, как мы понимаем модернизацию, модерн. Паин пишет слово “Модерн” с большой буквы, видя в “расколдовывании мира” важнейшую тенденцию культурного развития человечества, а в глобальной экспансии исламизма — “свидетельство обратного процесса, возвращения к магическим, дорациональным формам сознания” [Паин 2016, с. 125]. Из приведенных выше цитат напрашивается вывод о модернизации как линейном процессе движения от “проклятого прошлого” к рациональности, индивидуализму, эмансипации, верховенству закона. Как, собственно, и было обещано идеологами Просвещения. Как было записано в модернизационных рецептах, разработанных в США после Второй мировой войны. Но оправдались ли эти ожидания?

Ощущение, что “в мире модерна эмансипация неизбежно превратится в несвободу” [Хабермас 2003, с. 26], возникло не в постколониальном мире и не на Ближнем Востоке. Это — восприятие европейских философов еще XIX в., связанное и с тем, что просветители явно недооценили всей сложности и противоречивости процесса трансформации традиционного общества, и с объективными факторами развития. «Эмансипационная этика гражданственности, создавшая предпосылки для либеральных революций доиндустриальной эпохи и ограниченной демократии, не получила “линейного” развития в период индустриализации...» [Инглхарт, Вельцель 2011, с. 62]. Как реакция на объективные экономические изменения “интеллектуальный климат Западной Европы начал меняться примерно с 1848—1870 гг., а после 1870 г. либеральная философия перешла в оборону, и либералы вели проигрышный для них арьергардный бой. С 1874 г. наметилась устойчивая тенденция к замене свободы и ответственности индивида авторитетом и контролем государства” [Парк 2011, с. 164].

Превращение работника в “винтик”, изготовляющий “1/18 часть булавки”², а государство — в Левиафана, стремящегося поглотить и урегулировать все человеческие отношения — не искажение, а на определенном этапе неизбежное следствие модерна. М. Фуко, как никто, ярко показал, к чему ведет доведенная до своего логического конца государственная рационализация. “Архетип закрытого учреждения, выявленный Фуко в клинически переоборудованном мире сумасшедшего дома, воспроизводится на фабриках, в тюрьмах, казармах, школах и кадетских корпусах. В этих тоталитарных учреждениях, стирающих природные дифференциации староевропейской жизни и возвышающих исключение — интернирование до некоторой нормы, Фуко видит памятники победы регламентирующего разума. Отныне разум господствует не только над безумием, но и над природой потребностей отдельных организмов, так же как и над общественным телом [человеческой] популяции в целом <...> Всепроникающее нормализующее влияние вездесущей дисциплинарной власти... через дрессуру тела превращается в повседневность, более того, формирует измененное моральное представление, которое рождает мотивацию к спланированному труду и упорядоченной жизни” [Хабермас 2003, с. 150, 167].

Можно ли в подобной ситуации считать тоталитарные режимы архаизацией, отклонением от пути модерна? Такая точка зрения действительно господствовала в общественных науках после Второй мировой войны. По словам современных исследователей, “модернизация возникает, как идеология победителей с Запада. Победившие державы Запада на пике своего успеха смотрели на остальной мир, как на мир, который необходимо довести до уровня гражданского общества, до уровня демократии, существующей на Западе. И, конечно же, поэтому надо было отрицать западное и вполне современное происхождение нацизма” [Калхун 2006]. Однако с тех пор взгляды на эту проблему существенно изменились. Темная сторона модерна — сталинизм, фашизм, национал-социализм — нашли себе место в модернизационных теориях, в рамках подхода множественности модернов (*multiple modernities*). “Холокост, произошедший в самый разгар модерна, был крайним проявлением и стал символом его негативного, разрушительного потенциала, того варварства, которое скрыто в самой его сердцевине” [Eisenstadt 2003, с. 547]. Таким образом, даже если мы рассматриваем современные исламистские, джихадистские движения как проявления исламо-фашизма и тоталитаризма, мы вынуждены будем признать их модерную природу. Однако это — еще не конец истории про модерн и модернизацию.

С 1960-х гг. начинается кризис сложившихся идей и институтов модерна, того самого Модерна с большой буквы. Частично это — восстановление прежних ценностей эпохи Просвещения, частично — их отрицание. Одной из первых попала под пресс именно идея безграничной рациональности. «В начале 1960-х и на Западе, и на Ближнем Востоке царил революционное настроение. В Европе и Америке молодежь выходила на улицы, протестуя против модернистского этоса своих родителей. Они требовали большей справедливости и равенства, выступали против культа материальных ценностей, империализма и шовинизма правительств, отказывались сражаться в войнах, которые вели их страны, и учиться в их университетах. Молодежь 1960-х приступила к тому, чем уже не первое десятилетие занимались фундаменталисты, — они начали создавать “контркультуру”, “альтернативное общество”, бунтуя против господствующих взглядов. Они требовали от жизни большей религиозности — в разных смыслах, институциональная вера и авторитарные монотеистические структуры большинству из них не подходили... Молодежная революция 1960-х стала отчасти протестом против незаконной диктатуры рационального языка и подавления мифа логосом» [Армстронг 2013, с. 277].

Прогресс как победа рационального над иррациональным, секулярного над религиозным, науки над мифом — все эти постулаты были поставлены под сомнение.

² Эта фраза принадлежит Ж.-Б. Сею: “Довольно печально замечать, что только и делаешь, что 1/18 часть булавки” (цит. по [Дюркгейм 1996, с. 50]).

«Но нынешние философы устали от старого Просвещения. Они все больше и больше склонны разоблачать модернистских разоблачителей, критиковать модернистских критиков, разочаровываться в тех, кто расколдовывает, ставить под вопрос предрассудок модерна относительно предрассудков и искать *новое* Просвещение, которое было бы просвещено относительно (старого) Просвещения. Это неизбежно привело к расколу в их рядах по “горячему” вопросу — о религии, так как даже вполне секулярные интеллектуалы стали с подозрением относиться к тому подозрению, которое религия вызывала у сторонников Просвещения» [Кануто 2011, с. 186]. Тем более что дальнейшее “расколдовывание реальности” показало — во многих секулярных идеологиях присутствуют элементы квазирелигии. Культ разума, сама идеология модерна, идеология бесконечного прогресса, как выяснилось, несут в себе религиозные черты. И именно под знаменем этих светских религий, у которых были свои пророки и свои фанатичные последователи, происходило массовое отступление от ценностей эпохи Просвещения, жертвой которого становились в том числе и исламские страны. Неудивительно, что постмодерн, декларирующий отказ от абсолютных истин и свободу индивидуального выбора, означал также и вступление в постсекулярный мир.

Такой “реформаторский” ислаимзм

Если на самом деле Новое время не есть линейное движение в направлении укрепления идеалов Просвещения, но представляет собой череду кризисов, из которых человечество ищет выход, без готовых рецептов, часто наощупь, можно ли считать исламское возрождение и сопутствующее ему распространение фундаменталистских течений реакцией на кризис модернизационной модели? Именно модернизационной модели в целом, а не просто “неудачи модернизации-вестернизации на Ближнем Востоке и в ряде других регионов исламского мира”? Причем реакцией, формирующейся в очень специфическое время — когда во многих этих странах в результате как естественно идущей, так и насаждаемой модернизации ломаются традиционные структуры, идет быстрая урбанизация, возникает институциональный вакуум. Когда глобализация стирает культурные границы и разрушает замкнутость локальных общностей. То есть когда кризисы ранней модернизации, зрелого модерна и, несколько позже, глобализации накладываются друг на друга. И является ли это только реакцией отрицания?

Ответ, думается, во многом кроется в том нюансе определения фундаментализма, который был отмечен в начале статьи. Возвращение к истокам далеко не всегда означает укрепление традиции, иногда это нечто прямо противоположное. Начало любой религии — харизматический период, период ломки стереотипов, духовного поиска и прорывов в неизведанное, период героизма и жертвенности. Затем постепенно складывается традиция, приспособливающая требования религии к потребностям текущей жизни, интересам власти имущих, рутинам повседневности. В этих условиях призывы возвратиться к истокам — это противопоставление себя не только современным западным образцам жизни, но и традиционным нормам и практикам. Разрыву с традицией способствует также межпоколенческий конфликт, поскольку традиции передаются от одного поколения другому, от старших к младшим. В статье Паина признается и то, что “исламисты, провозглашающие принцип фундаментализма (возвращения к основам истинной веры), в действительности порывают с традицией” [Паин 2016, с. 116], и наличие “конфликта поколений” и “бунта исламской молодежи”. Однако эти замечания делаются не в контексте анализа соотношения фундаментализма и модернизации и в дальнейшем никак не используются. Между тем именно данные характеристики фундаментализма позволяют предложить иную трактовку роли исламских фундаменталистских течений и их последствий в современном мире. Однако, прежде чем рассматривать этот вопрос по существу, замечу, что в европейской истории был период, исследование которого может дать определенные ориентиры в оценке современных исламских течений. В этот период:

- большие массы людей, не удовлетворенные восприятием религии как оторванного от них ритуала, стремились начать осмысливать мир в религиозных категориях;
- самостоятельное изучение “священных книг” породило многообразие трактовок, размежевание и фрагментацию среди сторонников новых взглядов;
- разрыв с религиозной традицией шел под флагом возвращения к истокам;
- люди стремились трансформировать не только обрядовые практики, но и повседневную жизнь, исходя из требований религии;
- считая своим долгом распространение веры и следующей из нее “правильной” организации жизни, идеологи новых течений активно использовали насилие для насаждения своих взглядов;
- нетерпимость к оппонентам порождала многочисленные конфликты, столкновения, войны, имевшие для ряда стран тяжелейшие последствия.

Очевидно, речь идет о протестантской Реформации. О той самой Реформации, которая проклиналась многими современниками как источник насилия, хаоса, раскола. Причем у них для этого были веские основания. Достаточно вспомнить массовые казни в Женеве Ж. Кальвина, проводившиеся в соответствии с ветхозаветными нормами³, гигантские человеческие жертвы религиозных войн, потери ценнейших произведений искусства в ходе иконоборчества и разорения монастырей. Т. Гоббс вообще писал, что, возможно, лучше было бы уничтожить всех протестантских проповедников до того, как они начали нести свои идеи в массы, и в результате избежать ужасов и потерь гражданской войны в Англии [Walzer 1965, с. 114].

Однако сейчас Реформация воспринимается совершенно иначе. Начатый в работе М. Вебера “Протестантская этика и дух капитализма” и продолженный затем многими известными исследователями анализ роли Реформации в становлении капитализма показывает, что этот процесс заложил нормативные и этические основы радикальной трансформации общественных отношений в модернистском духе. Хотя в момент казни английского короля “святыми” О. Кромвеля вряд ли кому-то приходило в голову, что Англия станет первой капиталистической страной, и это обеспечит ей экономическое процветание, а мигранты на Американский континент, собирающиеся создавать “град на холме” (фактически — Царство Божье на земле, заявка много более серьезная, чем исламский халифат), построят сильное демократическое государство, первым отказавшееся от установления официальной религии. Надо сказать, что этот парадокс Реформации в течение длительного времени продолжает волновать умы исследователей. «У истоков буржуазного идейного развития стоят не гуманисты-либералы, а боровшийся с плотскими искушениями исступленный монах Лютер и без зазрения совести сжигавший на кострах “ведьм” и “еретиков” Кальвин... Парадокс раскрепощающего и прогрессивного влияния идеологии, зовущей назад и утверждающей бессилие человека, — реальный парадокс» [Фурман 2011, с. 42–43].

Объяснение этого парадокса обычно находят в следующих особенностях процесса религиозной трансформации. Во-первых, Реформация серьезно подрывала традиционные, унаследованные из прошлого нормы и правила, в рамках которых строилась жизнь до начала этого религиозного движения. Она выступала против основополагающих принципов патриархальных отношений: против традиционных иерархий, примата кровнородственных, примордиальных связей. На их место ставились идеологическое единство и безоговорочное подчинение Божественной воле. Утверждалось, что сторонники Реформации “не должны быть ослеплены мишурой отцов, времен или традиций, но будут измерять религиозную истину напрямую словом божьим” [Walzer 1965, р. 187]. Тем самым “расчищалось место” для новых подходов к организации жизни.

³ “Смертная казнь определяется за преступления самого различного свойства, совершенно в духе Ветхого Завета. Смерть богохульнику, смерть тому, кто захочет подорвать существующий строй государства, смерть сыну, который проклянет или ударит отца, смерть нарушителям супружеской верности, смерть еретика — вот статьи, которыми усеяны ордонансы Кальвина” [Порозовская 1995, с. 231].

Во-вторых, некоторые аспекты Реформации напрямую способствовали утверждению модернизационных ценностей. Важность образования и добросовестного труда — наиболее очевидные модернизационные элементы идеологии Реформации. Они напрямую вытекали из религиозных обязанностей человека, как те трактовались протестантами. Требование самостоятельного чтения Библии предполагало широкое распространение грамотности, а особая роль проповеди и объяснения Священного Писания предполагала подготовку грамотных пасторов. Что касается отношения к труду, то в рамках Реформации оно определялось тем, что реформаторы фактически сакрализировали любую человеческую деятельность, рассматривая ее как религиозное служение, призвание. Успехи в профессиональной сфере считались подтверждением избранности верующего к спасению.

Наконец, в-третьих, Вебер обратил внимание еще на один источник модернизационного влияния Реформации: "...культурные влияния Реформации в значительной своей части... были непредвиденными и даже *нежелательными* для самих реформаторов последствиями их деятельности, часто очень далекими от того, что проносилось перед их умственным взором, или даже прямо противоположными их подлинным намерениям" [Вебер 2011, с. 69]. Именно к подобного рода влияниям можно отнести утверждение ценностей равенства (пусть изначально и равенства во грехе) и индивидуализма, воспитание гражданского активизма, развитие демократии и самоуправления, начало процесса женской эмансипации. Но эти эффекты стали очевидны со временем и вряд ли нашли бы понимание у современников реформационных процессов.

В данной работе не хочется подробно останавливаться на том, можно ли трактовать процессы, происходящие в современном исламском мире, как исламскую реформацию. Эта проблема по-разному рассматривается в религиозных и социологических исследованиях, у нее есть как сторонники, так и противники. Более интересно, наверное, было бы посмотреть, работает ли методология Вебера и других исследователей модернизационного воздействия Реформации применительно к исламскому фундаментализму. В частности, можно проанализировать, как влияющие свойства этого направления к идеям и практики на те ценности, которые упоминает Паин, утверждая, что подъем исламизма — это фактическая демодернизация, деконструкция всевозможных проявлений индивидуализма, тенденций к эмансипации, к верховенству закона.

В первую очередь необходимо определиться с базой для сравнения. Если брать за основу проявления этих ценностей, характерных для западных стран, то, безусловно, исламизм может восприниматься как их отрицание. Однако реальная ситуация в исламском мире вряд ли может рассматриваться в подобных категориях. Даже в тех случаях, когда власти мусульманских по составу населения стран пытались воплотить в жизнь модернизационные модели, это происходило не в рамках демократических процессов и реализации свободы волеизъявления, а с помощью репрессивных авторитарных, часто военных режимов. Таким образом, более естественно было бы сравнивать исламистские идеи и практики не с передовыми западными образцами, а с теми нормами и правилами, которые в той или иной мере характерны для любых традиционных общностей.

Начнем с индивидуализма и эмансипации. Вебер, говоря о Реформации, утверждал, что, несмотря на репрессивную природу многих протестантских общин, распространение пуританства способствовало эмансипации личности. «Образование аскетических общин и сект, с их радикальным отказом от патриархальных пут, с их толкованием заповеди повиноваться более Богу, чем людям, явилось одной из важнейших предпосылок современного "индивидуализма"» [Вебер 2011, с. 174]. Здесь можно провести прямую аналогию с исламским фундаментализмом. Индивидуализация выбора религиозных взглядов; приоритет горизонтальных связей единомышленников перед кровнородственными иерархиями; самостоятельное изучение первоисточников и отрицание безоговорочного следования религиозным авторитетам; подчинение в первую очередь божественным директивам, а не властям предержащим — все эти факторы

очевидно способствуют эмансипации личности, разрушению господства коллективизма над индивидуальной волей отдельного человека.

Очень ярко описывает этот эффект Руа: “Освобождая верующего от уз традиционных обществ, семейной, племенной, статусной и этнической солидарности, а также от уз религиозных братств, религиозных институтов и традиций, неофундаментализм способствует индивидуализму или, более точно, он сакрализует опыт индивидуализации. Обращаясь к молодежи поверх голов родителей, игнорируя улемов и предпочитая прямой доступ к текстам, стимулируя персонализированный возврат к правильной исламской догматике, неофундаменталисты способствуют продвижению индивидуального в противовес любой группе или иерархии” [Roy 2004, p. 268]. Важно также, что шариат не предусматривает коллективной ответственности — каждый сам несет наказание за свои деяния.

То же можно сказать и о законопослушности. Здесь проявляется как непосредственное, так и косвенное воздействие фундаменталистской идеологии. С одной стороны, некоторые исламисты считают нужным соблюдать законы государства, в котором они живут, пока им не удастся в рамках политического процесса добиться установления шариатских норм. И полагают, что этот закон должен защищать в том числе и их гражданские права. В интервью, проведенных мною на Северном Кавказе с умеренными представителями данного направления, подобная позиция была озвучена: *“Как у гражданина, у меня есть какие-то обязательства перед государством, и какие-то обязательства государства передо мной как гражданином. Считая меня гражданином, государство должно обеспечить определенные... права и свободы мои... И я выступаю и требую. Я понимаю как мусульманин: для меня это не самый совершенный закон, но это закон, который у меня сегодня есть. Я обязан своей деятельностью в обществе менять его только в рамках правил, которые я признал”*. С другой стороны, законопослушность как ценность воспитывается требованием неукоснительного соблюдения шариатских норм. Если в рамках традиционного регулирования — адатов — допускаются такие явления, как кровная месть или убийства чести по решению глав кланов и семей, то по исламскому праву никакой самосуд не допустим, решение об установлении вины и назначении наказания должен выносить шариатский судья.

Воспитание законопослушности связано и с признанием нерушимости договорных отношений, честного поведения в отношении контрагентов: *“Договор, особенно найма, в шариате посмотрите, что это такое. Любой человек, нарушивший договор — это лицемер. А лицемеры, они бывают на самом дне ада по исламской доктрине”*. Тем самым обман, нарушения взятых на себя обязательств рассматриваются как абсолютно недопустимые. Насколько это отличается от общепринятых практик на том же Северном Кавказе, хорошо демонстрирует следующая история. *«У меня газовый счетчик на улице стоит, и стучится инспектор, и говорит, что у тебя там накрутилось, говорит, много. “Давай я тебе перекручу, одну треть мне заплатишь этой суммы”. Стандартная схема во всей Махачкале... У меня окошко, я через окно ему говорю: брат, говорю, нельзя, говорю, я же мусульманин, говорю, мне, говорю, нельзя перекручивать. Он в ступоре, в полнейшем ступоре»*.

Противоречивое влияние оказывает исламизм на женскую эмансипацию. И в этом он также схож с Реформацией. “Пуританские писатели настаивали на подчиненном положении женщины, но тем не менее видели в ней потенциального святого” [Walzer 1965, p. 193]. Исламский фундаментализм не признает гендерного равенства, но существенно расширяет права женщин по сравнению с нормами традиционного общества. В исламе женщина является субъектом права, в том числе имущественного, может предъявлять юридические претензии к мужу, требовать развода. Индивидуализация религиозного выбора у женщин — также серьезный фактор эмансипации. Приверженность фундаменталистскому исламу для женщины часто означает, что она еще более серьезно противопоставляет себя семье, чем мужчина в аналогичной ситуации; ломает традиционные брачные стратегии, выбирая мужа из сообщества единомышленников, а иногда и вообще отказываясь от

замужества. В ходе полевой работы на Северном Кавказе приходилось сталкиваться с ситуациями, когда молодые религиозно мотивированные девушки сбегали из дому, где их пытались удержать силой, чтобы выйти замуж по своему выбору. И одновременно встречались случаи, когда жены требовали развода, поскольку считали, что их мужья недостаточно соблюдают ислам, чтобы правильно воспитывать детей.

В чем еще может проявляться модернизационное влияние фундаментализма? Очень важным в данном контексте представляется отношение представителей данного течения к знаниям, к образованию. Как и в случае законопослушности, здесь можно выделить прямые и косвенные эффекты. С одной стороны, важность получения знаний зафиксирована в Коране — его предлагается искать даже в Китае, а исламский халифат рассматривается в том числе и как центр развития науки и хранитель интеллектуального наследия античности. Отсюда частью фундаменталистов делается вывод о необходимости в современных условиях качественного светского образования: *“Хоть мы мусульмане там, скажем, радикалы—не радикалы, но нам нужно иметь науку, технику, кто-то должен же работать, узнавать, компьютеры там... Раньше, в золотое время исламского халифата, столько научных достижений было. Мы пример приводим: астрономия, медицина, химия, это ж все было, и развивалось, и цвело в исламском халифате. А сейчас в темноте...”*. С другой стороны, даже если считается важным только религиозное знание, это все равно способствует утверждению ценности знания как такового. *“Знание противостоит традиции”* — так сформулировал суть конфликта между традиционным и фундаменталистским исламом один из моих собеседников в Дагестане. И такой подход также таит в себе существенный потенциал эмансипации — *“в знаниях нету взрослых, маленьких”*.

В то же время необходимо признать, что все эти проявляющиеся прямо или косвенно модернизационные эффекты не носят универсального характера. Среди фундаменталистов достаточно распространена и другая, альтернативная, система ценностей, очевидно антимодернизационная: отрицание важности светских, а иногда и исламских знаний; акцент на подчиненном положении женщины; активное неприятие любого взаимодействия с внешним по отношению к религиозной общине миром, сочетающееся с социальным иждивенчеством. Далеко не во всех случаях исламский фундаментализм знаменует радикальный разрыв с традицией. Традиционные конфликты кланов и племен могут также “мимикрировать” под религиозное противостояние, которое в этом случае не имеет никакого эмансипирующего эффекта. А многие ограничительные меры по отношению и к женщинам, и к молодежи, которые оправдываются исламом, часто имеют сугубо традиционные корни.

Такой трудный путь в современность

Однако в любом случае остается вопрос: почему все так сложно? Если есть уже готовые модели демократических рыночных обществ, почему бы просто не перенять их у развитых стран? Почему путь к новому обязательно должен быть столь мучительным, болезненным и конфликтным? Тем более что и в исламе есть реформаторское течение, либеральные мыслители, стремящиеся сочетать исламские доктрины с демократическими механизмами, универсальностью прав человека. Чем, кроме архаичности и антимодерности, можно объяснить то, что взгляды фундаменталистов в мусульманском мире получили гораздо большее признание, чем взгляды реформаторов?

Дело в том, что реальная жизнь оказывается гораздо сложнее линейных схем. Для людей, выходящих из традиционного общества, либеральная идеология кажется чуждой, хаотичной, аморальной. У них еще не было возможности воспитать в себе и увидеть в других внутренние моральные нормы, без которых нормальное функционирование современного свободного общества немыслимо. Те самые нормы, о которых так прекрасно написал С. Жижек: “Когда я творю добро, я делаю это не для того, чтобы получить одобрение Господа, я делаю это потому, что я не могу поступить

иначе — если бы я не сделал этого, я не мог бы смотреть на себя в зеркало. Моральное деяние само по себе является наградой” [Жижек 2010, с. 107]. Те, кто еще недавно жили в ограниченных рамках традиционных сообществ, не верят в эффективность подобных норм. И окружающая действительность вполне подтверждает их представления о том, что без жестких ограничений люди не способны быть справедливыми и нравственными. Вокруг себя они во многих случаях наблюдают кумовство, взяточничество, беспредел, деградацию, причем часто формально происходящие как раз под флагом модернизации и рыночных реформ. Именно это они и ассоциируют с либерализмом, поскольку другого либерализма не знают и не видят.

В то же время многие из них понимают, что прямой контроль над людьми, будь то родителей над детьми или сообщества над его членами, уходит в прошлое. Как же обеспечить порядок и справедливость? Как добиться нравственности? Ислам, с их точки зрения, позволяет заменить внешнего контролера контролером внутренним, при этом всевидящим и всезнающим. *“В тот момент, когда ребенок станет расти, когда твой контроль уменьшится, ничего не удержит его там от того, чтобы попробовать [наркотики]... Ты его никак не убережешь... Он уже ни маму не слышит, ни папу не слышит, и вообще никого не слышит, он слышит ту среду, в которой он обитает. А вот когда ты даешь ему самоконтроль в виде религии, которая как раз таки ему и объясняет там какие-то вещи: как себя вести... Когда ты дал вот эти ключики, вот этот самоконтроль, здесь уже ребенок сам себя контролирует. Он понимает, что ему нельзя там выпить спиртного не потому, что папа его заставляет не пить... а нельзя выпить потому, что Бог все видит, и, соответственно, этого делать нельзя, это грех”*. Здесь мы также видим “работу” переходных, промежуточных механизмов, позволяющих воспитывать систему самоконтроля, столь необходимую человеку в современном обществе.

Есть и еще один важный аспект. Сталкиваясь во многих случаях именно с “темной стороной” модерна — авторитарными режимами, нарушающими права человека и монополизировавшими экономические выгоды от модернизации, мусульмане формируют запрос на протестную идеологию, которая позволяла бы им бороться с порождаемой властью несправедливостью. Либеральный ислам не способен дать ответ на подобный запрос, либо этот ответ гораздо слабее, чем в рамках более радикальных течений и идеологий. Его носители во многих случаях “бывают либо оторваны от своего общества, либо, более часто, сами... являются частью традиционных сетей и сочетают демократическую риторику с социальной протекцией” [Roy 2004, p. 82], то есть с включенностью в патрон-клиентские связи.

Поэтому не стоит надеяться на легкий, бесконфликтный, линейный процесс модернизации. Нигде в мире, в том числе и в исламских странах. Важно стремиться к тому, чтобы облегчить этот процесс для населения, снизить связанное с ним насилие. Но избежать серьезных трудностей и издержек на этом пути, к сожалению, невозможно.

Почему сказанное важно?

И в заключение. Почему все это важно? Собственно, что заставляет меня вступать в полемику по, казалось бы, достаточно абстрактным вопросам о соотношении ислама и модернизации? Не только то, что с развитием процессов глобализации эти вопросы перестают быть предметом отвлеченного интереса и начинают затрагивать практически каждого. Но и то, что поставленный диагноз предопределяет лечение. Раковую опухоль стремятся вырезать без остатка, но никто не считает гильотину лучшим средством от головной боли. Одна история, если мы имеем дело с единым и организованным антимодернизационным движением, не гнушающимся насилием и стремящимся вернуть общество в Средневековье. Совсем другая — если мы наблюдаем труднейший процесс выхода из традиционного общества, в катаклизмах которого молодые люди теряются, пытаются найти хоть какую-то точку опоры, нарабатывают новые навыки и практики, способные помочь им в изменившемся мире. При этом иногда срываются

в радикализм и насилие, причем срываюся тем чаще, чем сильнее на них оказывается давление только за то, что они придерживаются “неправильных” религиозных взглядов и не вписываются в то, что принято относить к официальному или традиционному исламу. Тому исламу, который как идеология вряд ли обладает каким-либо модернизационным потенциалом и носит скорее охранительный характер. Речь не о том, что нужно толерантно относиться к боевикам и террористам, а о важности того, чтобы не допустить этого срыва и сохранить молодежь, потенциально способную привнести в общество новые, во многом модернизационные цели и ценности, от опасности радикализма. Учитывая в том числе и конкуренцию внутри самого фундаменталистского движения между более умеренными и более радикальными группами и связанные с этим возможности канализировать значительную часть протеста в мирные, умеренные формы.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Армстронг К. (2013) Битва за Бога. История фундаментализма. М.: Альпина нон-фикшн.
- Вебер М. (2011) Протестантская этика и дух капитализма. М.: Директ-медиа.
- Дюркгейм Э. (1996) О разделении общественного труда. М.: Канон.
- Жижек С. (2010) О насилии. М.: Европа.
- Инглхарт Р., Вельцель К. (2011) Модернизация, культурные изменения и демократия: последовательность человеческого развития. М.: Новое издательство.
- Калхун К. (2006) Теории модернизации и глобализации: кто и зачем их придумывал // Лекция 17.01.2006 в рамках проекта “Русские чтения” (www.inop.ru/files/calhoun.doc).
- Капуто Дж. (2011) Как секулярный мир стал постсекулярным // Логос: философско-литературный журнал. № 3. С. 136–205.
- Паин Э.А. (2016) Исламизм: социально-политическая сущность и новые угрозы для России // Общественные науки и современность. № 5. С. 115–127.
- Парк Р.Э. (2011) Физика и общество // Парк Р.Э. Избранные очерки. М.: ИНИОН РАН. С. 158–179.
- Порозовская Б.Д. (1995) Жан Кальвин. Его жизнь и реформаторская деятельность // Ян Гус. Мартин Лютер. Жан Кальвин. Торквемада. Лойола: Биографические очерки. М.: Республика. С. 167–256.
- Фурман Д.Е. (2011) Идеология реформации и ее роль в становлении буржуазного общественного сознания // Фурман Д. Е. Избранное. М.: Издательский дом “Территория будущего”. С. 41–109.
- Хабермас Ю. (2003) Философский дискурс о модерне. М.: Весь мир.
- Bayat A. (2013) Post-Islamism at Large // Post-Islamism. The Changing Faces of Political Islam. Oxford Univ. Press. Pp. 3–32.
- Eisenstadt S.N. (2003) Multiple Modernities // Comparative Civilizations and Multiple Modernities. Part II. Boston: Brill Leiden. Pp. 535–560.
- Roy O. (2004) Globalized Islam: The Search for a New Ummah. New York: Columbia Univ. Press.
- Walzer M. (1965) The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics. Cambridge (MA): Harvard Univ. Press.

Islamism and Modernization: discussion notes

*I. STARODUBROVSKAYA**

*Starodubrovskaya Irina — candidate of science (Economics), Department Director “Political Economy and Regional Development”, Candidate of Science (Economics), Gaidar Institute for Economic Policy. Address: 3–5, build. 1, Gazetny per., Moscow 125009, Russia. E-mail: irinas@iet.ru

Abstract

This article is a reaction to the position expressed by Emil Pain (No. 52016) that rise of Islamism is the equivalent of demodernization. The main arguments against this position are the following ones. First, it's not correct to identify Islamism with fundamentalism and jihadism. This movement is heterogeneous with various parts having different strategies. Second, the values of islamists are mixed: both modern and anti-modern with many similarities to the followers of protestant Reformation. Third, the way to modern society is objectively difficult and contradictory. It cannot be reduced to import of best practices from other countries. And it's typical not only for the Islamic world. The understanding of the phenomenon of Islamism as complicated and ambiguous is necessary to elaborate efficient policy counteracting youth radicalization.

Keywords: modernization, Islamism, Islamic fundamentalism, jihadism, Islamic state, reformation, values.

REFERENCES

- Armstrong K. (2013) *Bitva za Boga: Istoriya fundamentalizma* [The Battle for God: A History of Fundamentalism]. Moscow: Alpina non-fikshn.
- Bayat A. (2013) *Post-Islamism at Large*. Post-Islamism. The Changing Faces of Political Islam.: Oxford Univ. Press, pp. 3–32.
- Calhoun K. (2006) Teorii modrnizatsii i globalizatsii: kto i zatchem ikh pridumival [Theories of Modernization and Globalization: Who Invent them and What for?]. *Lektsiya 17.01.2006 v ramkhakh proekta "Russkiye chteniya"* (www.inop.ru/files/calhoun.doc).
- Caputo J. (2011) Kak sekulyarniy mir stal postsekulyarnim [How Secular World Become Post-Secular]. *Logos: filosofsko-literaturniy jurnal*, no. 3, pp. 186–205.
- Durkheim E. (1996) *O razdelenii obschestvennogo truda* [On the Division of Labor in Society]. Moscow: Kanon.
- Eisenstadt S.N. (2003) Multiple Modernities. Id. *Comparative civilizations and multiple modernities*. Part II. Leiden, Boston: Brill, pp. 535–560.
- Furman D.E. (2011) Ideologiya reformatsii i yeyo rol' v stanovlenii burzhuaznogo obschestvennogo soznaniya [The Ideology of Reformation and its Role in Formation of Bourgeois Social Consciousness]. Furman D.E. *Izbrannoye*. Moscow: Izdatelskiy dom "Territoriya Budushego", pp. 41–109.
- Habermas J. (2003) *Filosofskiy diskurs o moderne* [Philosophical Discourse on Modernity]. Moscow: Ves' mir.
- Inglehart R., Welzel Ch. (2011) *Modernizatsiya, kulturniye izmeneniya i demokratiya: posledovatelnost' chelovetcheskogo razvitiya* [Modernization, Cultural Change and Democracy. The Human Development Sequence]. Moscow: Novoye izdatelstvo.
- Pain E.A. (2016) Islamism: sotsialno-politicheskaya sutchnost' i noviye ugrozi dlya Rossii [Socio-political Nature of Islamism: New Threats for Russia]. *Obschestvenniye nauki i sovremennost'*, no. 5, pp. 115–127.
- Park R.E. *Fizika i obschestvo* [Physics and Society]. Park R.E. *Izbrannyye ocherki*. Moscow: RAN. INION, pp. 158–179.
- Porozovskaya B.D. (1995) Jan Kalvin. Yego zhizn i reformatorskaya deyatel'nost' [Jean Calvin. His Life and Reform Activity]. *Jan Gus. Martin Luter. Jan Kalvin. Torkvemada. Loyola. Biograficheskiye ocherki* [Jan Hus. Martin Luther. Jean Calvin. Torquemada. Loyola. Biographical Essays]. Moscow: Respublika, pp. 167–256.
- Roy O. (2004) *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. New York, Columbia Univ. Press.
- Walzer M. (1965) *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.
- Weber M. (2011) *Protestantskaya etika i dukh kapitalizma* [The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism]. Moscow: Direkt-media.
- Žižek S. (2010) *O nasilii* [On Violence]. Moscow: Evropa.