

МЕЧТЫ О МУСУЛЬМАНСКОЙ СОЛИДАРНОСТИ В БОРЬБЕ С НЕОКОЛОНИАЛИЗМОМ

Софья Рагозина
sofyaragoza@gmail.com

Sofya Ragoza

Ph.D. Candidate, Lecturer, National Research University Higher School of Economics

Dreams about Muslim solidarity in the struggle with Neo-colonialism. Review of The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History by Cemil Aydin

Рецензия на книгу Джемиля Айдына «Идея мусульманского мира. Глобальная интеллектуальная история»

После теракта 11 сентября Джордж Буш фактически объявил крестовый поход против мусульман, назвав их главными виновниками произошедшей трагедии. Марин Ле Пен, не стесняясь, сравнивает молящихся мусульман с нацистской оккупацией Парижа. Дональд Трамп в ходе своей предвыборной кампании не раз обращался к исламофобской риторике. В условиях господства подобного дискурса проблема негативных стереотипов о мусульманах и исламе представляется крайне актуальной для изучения представителями различных социальных наук. Кто-то исследует дискурсивные стратегии исламофобии, кто-то анализирует отдельных акторов этого дискурса, но большинство так или иначе задаются вопросом о причинах появления данного явления как такового. Исключением не стала и работа профессора департамента истории Университета Северной Каролины Джемиля Айдына «Идея мусульманского мира: глобальная интеллектуальная история»¹.

По мнению автора, одна из главных причин негативного восприятия мусульман заключается в доминирующем представлении о единстве и «гомогенности» мусульманского мира. Почему эта идея оказалась столь популярной? Ответ на этот вопрос, по мнению Джемиля Айдына, следует искать сложившейся иерархии международных отношений эпохи империй XIX века. В чем основной исследовательский интерес Айдына? Основным интерес для него представляют «цивилизационные и геополитические нарративы, сформированные европейскими державами в отношении мусульманских обществ и перестроенные в соответствии с реалиями холодной войны». Именно эти имперские нарративы, по его мнению, формируют наше восприятие ислама вплоть до сегодняшнего дня.

Для начала стоит отметить, что идеи, лежащие в основе исследования Айдына, не новы. Так, один из наиболее авторитетных исследователей мусульманских сообществ Талал Асад

**Софья Андреевна
Рагозина**

*Соискатель
ученой степени
кандидата наук, пре-
подаватель НИУ ВШЭ*

1. Aydin, Cemil (2017). *The idea of the Muslim world: a global intellectual history*. Cambridge, Massachusetts Harvard University Press.

не раз подчеркивал непродуктивность искусственных обобщений в изучении ислама, а также ошибочность восприятия мусульманского мира как единого организма, отдавая предпочтение пониманию ислама как дискурсивной традиции во всем ее разнообразии².

Исследователи из совершенно иной области — социальной лингвистики и дискурс-анализа — также акцентируют внимание на том, что унифицированное восприятие мусульман представляет собой важный элемент негативного образа ислама. П. Бейкер, К. Габриелатос и Т. МакЭнери изучают образ ислама, формируемый британскими СМИ. В частности, они обращаются к анализу категорий, относящихся к различным формам объединения мусульман («мир», «сообщество», «совет» и т.д.). На основе рассмотренных языковых стратегий авторы приходят к выводу о том, что у читателей газет складывается ошибочно упрощенное восприятие мусульманского мира.

Что же касается апелляции к имперской истории и зависимому положению мусульманского мира перед лицом западных метрополий, то здесь можно перечислить большое количество работ, так или иначе обращающихся к этой теме, что в целом указывает на своего рода «моду» на исследования в области новой имперской истории и неокolonialизма.

Что касается работы Айдына, то имперский нарратив он обнаруживает в подробном рассмотрении взаимодействия империй и работах отдельных интеллектуалов своего времени, которые, на его взгляд, оказали решающее воздействие на появление ошибочной идеи о «единстве мусульманского мира».

В первой главе «Имперская умма до XIX века» автор расставляет основные акценты, выступая в роли последовательного сторонника парадигмы «*realpolitik*» в международных отношениях. Несмотря на то, что в мусульманском мире были отдельные «возрожденческие ученые» («*revivalist scholars*»), нет оснований говорить о таких связях между ними, которые могли бы реально повлиять на международную повестку дня. Скорее есть смысл рассматривать их в отдельных региональных контекстах Западной Африки, арабского мира и Южной Азии. Основную роль играют лишь политические интересы отдельных стран, а реализовать их могут только наиболее сильные из них, а именно уже сформировавшиеся в конце XVIII — начале XIX века империи.

Основные вехи складывания имперского нарратива Айдын описывает во второй и третьей главах «Усиление имперского мирового порядка (1814-1878)» и «В поисках гармонии между Королевой и Халифом (1878-1908)», которые являются наиболее подробными. Формат нашего обзора не позволяет нам подробно остановиться на частных моментах изложения имперской истории того периода, отметим, однако, что автор делает это чрезвычайно интересно. Скорее хотелось бы обратить внимание на некоторые частные, но крайне важные, на наш взгляд, для понимания проблемы моменты. Во-первых, стоит отметить, что в центре внимания Айдына находятся Османская империя и кемалистская Турция, а также Южная Азия. Опыту арабского мира он уделяет гораздо меньше внимания, что, естественно, оказывает влияние на всю логику его рассуждений. Во-вторых, Айдын выдвигает важный тезис о том, что, несмотря на распространенный стереотип об «угнетенности мусульманского мира» перед лицом западной гегемонии, в середине XIX века «реформирующиеся мусульмане (*reformist Muslim*) не воспринимали себя жертвами европейской экспансии, но скорее считали себя получателями

2. Asad, Talal (1986). *The idea of an anthropology of Islam*. Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, Washington, D.C.

и активными агентами новых управленческих практик». Еще тогда в последующее противостояние западного и мусульманского мира закладывается цивилизационный компонент: цивилизация воспринимается не как культура отдельного народа, а как «взращенная модель существования, доступная всему человечеству» («a cultivated way of life accessible to all humanity»). Мусульманским народам оказалось в тот момент удобно апеллировать к такому пониманию цивилизации.

Гораздо более важно, по мнению Айдына, что именно на основе такого понимания цивилизации происходило реальное воплощение в жизнь идей мусульманской солидарности, появлялись «транснациональные мусульманские идентичности». В чем это выражалось? В популярности трудов Джамалуддина аль-Афгани и Мухаммада Абдо. В широком распространении журнала Аль-Манар, выходившего с 1898 по 1935 годы в Египте, главным редактором которого долгое время был Рашид Рида. В том, что все эти идеи нашли свое воплощение в реальных политических проектах, например, махдистском восстании 1880-х годов в Судане. Айдын говорит о появлении влиятельного панисламистского нарратива, который удивительным образом оказался способен сосуществовать с «реальностью доминирующего христианского имперского порядка».

Этот нарратив включает в себя шесть основных идей. Во-первых, это собственно появление конструкта исламской цивилизации в контексте противопоставления христианской западной цивилизации. Одной из отправных точек для появления такого конструкта, по мнению Айдына, является труд Эрнеста Ренана «Ислам и наука», где он рассматривает мусульманскую цивилизацию как «жестко отделенную и низшую» («rigidly separate and inferior»). Разговоры об упадке мусульманской цивилизации с одной стороны еще раз доказывают появление такого дискурсивного элемента как «мусульманский мир», а с другой — реактуализируют восприятие ислама как мировой религии, чего раньше не было. В-третьих, история мусульманского мира начинает рассматриваться как продукт западного унижения. Появляется идея об имманентности конфликтного характера мусульмано-христианского взаимодействия. Однако наиболее важными для Айдына оказываются тезисы, касающиеся растущего самосознания мусульман и антиколониального интернационализма, включившего в себя не только мусульманские народы. Можно сказать, что появление панисламистского проекта стало возможным благодаря действиям обеих сторон: «и западной, и мусульманской». Запад хотел унифицировать восприятие мусульманского мира, и тот действительно стал таковым. Причем не всегда это делалось с позиции противостояния мусульманскому миру: иногда Запад поощрял панисламистские идеи, когда это отвечало интересам империи. Турция до некоторых пор также использовала риторику исламской цивилизации, апеллируя к поиску гармонии, а не конфликту. Однако переломным моментом (кстати, не совсем понятно, почему) в переходе от мирной риторики к мусульмано-христианскому противостоянию стала русско-турецкая война 1877-1878 года, когда все накопленные противоречия вылились в публичное пространство и дискурс мусульмано-христианского противостояния уже не снижал градуса напряженности.

Айдын оказывается буквально в плену мысли об успехе проектов мусульманской солидарности: панисламистский проект Джамалуддина аль-Афгани, подобные проекты Ахмеда Хилми Шехбендерзаде, Наджи Исмаила Пелистера внутри Османской империи — все они создавали единое идейное пространство, в котором существовал мир в ту эпоху. В качестве одного из доказательств усиления связей между мусульманскими сообществами в XIX веке он приводит значительный рост числа паломников, совершивших хадж в Мекку

в то время. Хотя вряд ли в основе этого лежали идеи мусульманской солидарности и рост интереса к исламу, вероятно, благодаря техническим достижениям стало возможным значительное сокращение времени в пути до Мекки из самых отдаленных регионов.

Постмодернистский тезис о том, что имперское идейное пространство полностью переопределило мир реальной политики, не подлежит сомнению для Айдына. «Имперская глобализация установила интеллектуальные и политические сети через все мусульманские общества, распространяя такие прогрессивные идеи, как легальный модернизм, конституционализм, отмена рабства, права женщин... Идея мусульманского мира могла бы возникнуть даже и без Османского лидерства и халифа в Стамбуле. Создание мусульманского мира было продуктом мусульманской сущности (subjecthood) в условиях господства империй и была призвана критиковать европейский расизм».

Все последующее изложение истории было призвано проиллюстрировать мысль о том, что идеи мусульманской солидарности оказывали и продолжают оказывать влияние на развитие событий в мусульманском мире: будь то мусульманские конгрессы начала XX века или последствия исламской революции в Иране в 1979 году.

Данный тезис не может не вызвать целый ряд вопросов. Действительно ли так сильны были узы мусульманской солидарности? Интеллектуальные дискуссии о панисламизме были уделом лишь ограниченной группы населения — будь то в Османской империи или сообществ Южной Азии — и не оказывали существенного влияния на умы подавляющего числа населения. Даже мусульманские конгрессы, действительно позиционирующиеся поначалу как воплощение панисламистских идей, быстро сошли на нет, уступив место национальной риторике.

Кроме того, автор настолько увлечен оправданием значимости панисламистского проекта, что совершенно не уделяет внимание «обратной стороне медали». Зачастую в отечественной и зарубежной историографии социально-политические проекты изменения мусульманских обществ в начале XX века рассматриваются в ключе «исламского реформизма/модернизма». Несомненно, анализируя историю империй и места мусульманского мира в нем, автор обращается к термину «модернизм», но предпочитает продолжать рассматривать труды интеллектуальной элиты того времени именно в «панисламистском дискурсе», говоря об успешности отдельных политических проектов.

Однако самым спорным моментом, на наш взгляд, является убежденность Айдына в том, что при виктимизации ислама и мусульман используются те же механизмы, что и в расистском дискурсе (так называемая расиализация — «racialization»). Он неоднократно использует данную терминологию в описании процессов появления негативных стереотипов об исламе. Данный тезис вызывает дискуссии среди специалистов, занимающихся изучением исламофобии. Одни выступают за исследование исламофобии на основе имеющихся методов изучения расизма, другие уверены в непродуктивности такого подхода, так как в таком случае теряется уникальная специфика предмета исследования — мусульманского сообщества. Не вдаваясь в теоретические дискуссии по данному вопросу, отметим, что на наш взгляд, наиболее обоснованной выглядит вторая точка зрения. Исламофобия может заимствовать некоторые элементы и даже инструменты расизма, но в целом эффективнее рассматривать ее как самостоятельное социальное явление³.

3. Allen, Ch. (2010) *Islamophobia*. GBR: Ashgate Publishing Group.

Развитие панисламистского проекта в XX веке, по мнению Айдына, происходит сначала вокруг Саудовской Аравии, а после 1979 года — вокруг идеи «экспорта исламской революции». Однако такой государственно-центричный взгляд на историю XX века через призму имперского континуитета приводит к существенным аберрациям. Так, по мнению Айдына, исламизм как глобальное явление появляется только в начале 1980-х годов. Действительно, в тот момент появляется такой крупный региональный игрок, как «Хезболла» в Ливане, активизируются шиитские движения в других арабских странах. Но революция 1979 года активизировала и многие суннитские движения, возникшие гораздо раньше. Спусковым крючком для появления подобных движений в арабском мире стало поражение арабских стран в войне 1967 года. Оно продемонстрировало не только проблемы в военной сфере, но и поставило крест на дальнейшей судьбе панарабизма в ближневосточном регионе. Возникший идейный вакуум не без помощи Саудовской Аравии был заполнен идеями о реактуализации роли ислама в воплощении социально-политических идеалов. Усилились позиции «Братьев-мусульман», появлялись новые движения. На отдельных этапах можно было говорить о панисламистской риторике и в дискурсе «Братьев-мусульман», позже — «Аль-Каиды»: это и призывы к восстановлению/построению халифата, воплощению норм шариата, противостоянию «неоколониальному Западу». Но, несмотря на это, все эти идеи всегда использовались лишь как своеобразный «маркер принадлежности к исламистскому сообществу», в реальности все эти внесударственные акторы с разной долей успешности были нацелены на решение локальных проблем или включение в локальную повестку. В качестве исключения можно разве что привести в пример ИГИЛ (запрещено в РФ) в ограниченный период времени — с 2014 по начало 2016 года, когда, по-новому используя потенциал новых медиа, они смогли реализоваться действительно как глобальный проект. Однако Айдын не обращает внимания на изменившийся расклад сил в регионе и увеличившуюся роль негосударственных акторов в политических процессах. Идеи по-прежнему оказываются важнее того, что происходит в отдельных странах. Он так и пишет: «Несмотря на затяжные войны в Ираке, Сирии, Йемене и Афганистане, несмотря на то, что мусульманские общества разделены как никогда, отсылка к идеальному мусульманскому единству существует». Мусульманская солидарность по-прежнему может выступить в роли инструмента противостояния «имперскому расизму».

Сложно не согласиться с его идеей о том, что «корни современной исламофобии лежат в отдельных моментах истории конца XIX века, когда мусульманские сообщества были частью той же имперской политической системы и могли требовать своих прав в рамках сложившейся системы. Вывод автора выглядит, несомненно, логично, однако довольно наивно: «мобилизуя свои моральные традиции, мусульмане и их немусульманские союзники смогут освободить все политические усилия из тюрьмы воображаемых геополитических уз мусульманского мира и Запада, которые были так важны для дискриминировавшей их идеологии. ... Декolonизируя (и, возможно, деконструируя) наши категории и концепции религии, цивилизации и мирового порядка, мы сможем лучше противостоять поднимающемуся антимусульманскому расизму в Европе и США, объединяя наши усилия в борьбе с мировой несправедливостью». Действительно, последствия колониальной эпохи продолжают оказывать влияние на политическую реальность большинства мусульманских стран. Однако возможность мусульманских стран вновь найти точки соприкосновения для решения реальных политических и экономических проблем внутри стран и уж тем более для противостояния новому западному колониализму представляется едва ли реализуемой.