



Религиоведение. 2020. № 3. С. 78–87.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 3. P. 78–87.

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.3.78-87

Патеев Р.Ф.

*Центр исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан
420111, Россия, Казань, ул. Лево-Булачная 36 «А»
pateev@bk.ru*



Религиозный активизм в мусульманских сообществах: переосмысление в постсекулярную эпоху

Аннотация. В статье представлена попытка осмысления исламского активизма – феномена, в котором сложно дифференцировать социальную и политическую составляющую. Новые перспективы анализа связываются с рассмотрением данного явления в контексте социокультурных трансформаций мусульманских сообществ, начавшихся с конца XIX в. Значимым процессом стала секуляризация,

которая охватила мусульманские сообщества, но не была детально переосмыслена на богословском и философском уровне. Процесс секуляризации автором не рассматривается как феномен неизбежной «атеизации» мусульманских сообществ, а связывается с дифференциацией различных сфер общественной жизни и возникновением новых форм религиозного активизма, которые развивались в условиях взаимной конкуренции.

Ключевые слова: мусульманские сообщества, активизм, религиозный активизм, исламский активизм, секуляризация, социокультурная трансформация

Rinat F. Pateev

*Center of the Islamic Studies, Tatarstan Academy of Sciences
36 “A” Levo-Bulachnaya Str., Kazan, Republic of Tatarstan, Russia, 42000
pateev@bk.ru*

Religious Activism in Muslim Communities: Rethinking in the Post-Secular Era

Abstract. The article presents an attempt to understand Islamic activism, a phenomenon where the differentiation between social and political components is difficult. New perspectives of analysis are associated with the research context of socio-cultural transformations in Muslim communities that have begun since the 19th century. Secularization was important process that affected Muslim communities, but not reinterpreted implicitly at the theological and philosophical level. The process of secularization is not considered by author as a phenomenon of inevitable “atheization” of Muslim communities, but associated with differentiation of various spheres of public life and emergence of new forms religious activism that developed during the mutual competition.

Key words: Muslim communities, activism, religious activism, Islamic activism, secularization, socio-cultural transformation

Введение

Активизм – распространённый термин, обозначающий различные виды человеческой деятельности. Понятие политического и гражданского активизма уже прочно вошли в научный лексикон, но рефлексия над самими феноменами остаётся актуальной [Демакова, Маковецкая, Скрязова, 2014, 148–163]. Трансформации в процессе жизнедеятельности общества потребовали рефлексии в отношении активности человека в самых различных сферах. Хозяйственная деятельность обусловила ряд проблем, связанных с взаимодействием общества и природы, что привело к возникновению понятия экологического активизма. Появилось даже понятие арт-активизма, как особой формы социально-политического протеста в культурной сфере [Акунина, 2014]. Сегодня транснациональный активизм рассматривается как

новая форма глобального гражданского общества, где протестность играют значимую роль [Гашенко, 2013].

В религиоведении концепция активизма применяется редко, но понятие исламского активизма встречается в работах российских и зарубежных исследователей [Беренкова, 2015; Царегородцева, 2016; Islamic activism, 2004; Wiktorowicz, 2002]. Отечественные авторы не уделяют особого внимания теоретическому анализу концепции активизма. И.А. Царегородцева указывает, что понятие исламского активизма на фоне всевозможных подходов в определении исламизма (политического ислама, джихадизма и т.д.), не несёт в себе оценочного характера, широко используется и позволяет проследить *«эволюцию активистского направления в исламской мысли»*. Исследователь несколько ограничивает исламский активизм анализом идеологических рамок его проявления в Египте в XX в., но справедливо указывает на проблему терминологической путаницы [Царегородцева, 2016, 94–95]. В западной науке понятие исламского активизма уделено более широкое внимание, но, в основном, оно сосредоточено на анализе феномена в странах исламского мира [Islamic activism, 2004]. Концептуального взгляда на феномен исламского активизма в России – через призму социологического анализа, – не существует, что и актуализирует вопрос дальнейшего теоретического осмысления данного феномена.

Религиозный активизм: гражданский или политический феномен?

Разграничение политического и неполитического активизма в первую очередь осложнено дифференциацией политической субъектности. Современные системы коммуникаций дают возможность любой социальной группе проявить публичную позицию, что политизирует любую форму активизма. В постсекулярном мире, в связи с устранением государства из ценностного дискурса, именно религиозный активизм становится альтернативой, претендующей на новую политическую субъектность [Баторова, 2010]. Это ещё больше актуализирует проблему концептуальной дифференциации религиозного активизма, поскольку во многих странах, в том числе и в России, политическая деятельность религиозных организаций запрещена.

В отечественной энциклопедистике религиозный активизм отождествлён с подвижничеством, которое представляет *«...на языке христианской морали ряд особенных, духовных и внешних, благочестивых упражнений, основанных на самоотречении и имеющих целью христианское самоусовершенствование. <...> составляло специальность аскетов, отличавшихся от монахов неподчинённостью определённым внешним правилам»* [Брокгауз, Ефрон, 1898, 50]. Религиозный активизм сводится до уровня личной духовной практики, но делается акцент на противоречии между подвижничеством и сложившейся внешней средой. Речь идёт о неподчинённости внешним факторам, под влиянием которых приходится действовать активисту. Однако в каких случаях можно говорить о религиозном активизме, и при каких внешних условиях он проявляется?

Американский историк Майкл Э. Смит оспаривает философский контекст рассуждений о религиозной активности различных конфессиональных групп в США. Во-первых, им указывается, что исторически религиозные общности *«почти всегда были глубоко вовлечены в американскую политику»* [Smith, 1986, 1087]. Подобная вовлечённость подтверждается всей историей страны, в которой религиозные организации принимали участие во многих политических спорах: начиная от отношения к «Войне за независимость», до дебатов вокруг участия США во Второй мировой войне и событиях во Вьетнаме. Однако религиозные организации США, по мнению Майкла Э. Смита, были вовлечены и в споры о целом ряде социальных проблем: попытки ограничить распространение алкоголя, проституции, порнографии, азартных игр, полигамии; требования пересмотреть законы, оправдывающие рабство и т.д. Во-вторых, важен вопрос: как реагировали другие на подобный религиозный активизм? С одной стороны, находились противники, в первую очередь – либералы и атеисты, которые указывали на угрозу усиления политической власти религиозных групп. С другой стороны, некоторые видели в этом угрозу для самих церквей, отходивших от основных целей религиозного служения. Сторонники же религиозных активистов отмечали, что всё это служит преодолению проблем общества и достижению общих социальных целей [Smith, 1986, 1087–1094].

Исламский активизм: отечественный взгляд

Достаточно запутанной выглядит проблема религиозного активизма в отечественных исламоведческих исследованиях. Термином исламский активизм обычно обозначается деятельность мусульман на определённом историческом этапе, когда их религиозная активность начинает выделяться на общем фоне общественно-политического процесса. Понятие исламского активизма привязывается к периодам общественных трансформаций, определённым странам и регионам. И.А. Царегородцева рассматривает основные этапы развития исламского активизма в Египте с конца XIX в. до середины XX в. По её мнению, истоки исламского активизма этого периода связаны с «мыслителями-реформаторами», которые на фоне военного, материального, интеллектуального и культурного превосходства Запада пытались найти ответы на сложившуюся реальность. Характерными чертами исламского активизма являлись следующие идеологические послы к верующим: *«...каждый мусульманин несёт ответственность не только за себя лично, но и за развитие всего мусульманского общества; задача верующего – не только постигать основы религии, но и способствовать улучшению благосостояния всех мусульман; не пассивная вера, но активная добродетель, самообразование и профессионализм»* [Царегородцева, 2016, 99]. В данном случае формирование исламского активизма в идейном плане, в том числе, исходило из социокультурной и экономической сферы, и было связано с дифференциацией материального развития западных и мусульманских сообществ. В подобных условиях исламские активисты стремились вырабатывать новые установки в интерпретации исламского вероучения.

И.А. Царегородцева отмечает, что первоначально исламский активизм на личностном уровне был связан с идеологом движения «Братьев-мусульман» Хасаном аль-Банной. Он лично наблюдал подавление антибританских восстаний в Египте на фоне нарастающей борьбы против британского политико-экономического и культурного влияния в стране. Краеугольным камнем идеологии Хасана аль-Банна было антизападничество, основанное на убеждении, что упадок исламской цивилизации связан с влиянием западных культур, а не с консерватизмом исламских институтов. Он приступает к созданию новой организации, которая на начальном этапе представляла собой кружок из 10 человек, но за два десятилетия переросла в целое движение, насчитывавшее около 125 тысяч членов [Царегородцева, 2016, 100–101].

Этап радикализации движения «Братья-мусульмане», по мнению И.А. Царегородцевой, связан с рядом политических событий: революция в Иране, ввод советских войск в Афганистан и т.д. Личностный фактор уже был связан с именем следующего идеолога «Братьев мусульман» – Саида Кутба. Будучи школьным учителем, рождённым в крестьянской семье со средним достатком, он подрабатывал публицистической деятельностью и активно интересовался политикой. В 1948 г. С. Кутб попадает на стажировку в США, где формируется его новое мировоззрение, связанное с категорическим осуждением западной культуры и образа жизни. Вступив в ряды «Братьев-мусульман», он становится главным идеологом движения, которое в 1954 г. было запрещено, а члены организации, включая С. Кутба, были осуждены и находились в тюрьмах. Среди заключённых исламских активистов быстро распространяется идеология противостояния «обществу джахилии» с помощью «джихада меча», после чего начинается последующий этап радикализации активистов [Царегородцева, 2016, 103–106]. Именно С. Кутб сумел по-новому интерпретировать понятие «джахилии», которое в классическом исламе было связано с эпохой доисламского язычества и варварства арабов. Это понятие было реинтерпретировано как воплощение современного «варварства», которое ассоциировалось с социально-политическим и культурным влиянием Запада на страны исламского мира.

После казни С. Кутба в движении происходит глубокий раскол и появляется целая плеяда «умеренных» активистов «Братьев-мусульман»: Мухаммад аль-Газали, Йусуф аль-Кардави, Тарик Рамадан и др. [Царегородцева, 2016, 106–109]. Таким образом, религиозный активизм был связан не только с политическими этапами и с личностным фактором, но также с лицами, солидаризовавшимися вокруг главных идеологов, либо отколовшимися от движения и создавшими собственные группы, очевидно конкурирующие друг с другом. Однако личностный фактор (анализ

групповой солидаризации религиозных активистов) в публикации не представлен. По словам И.А. Царегородцевой, причины востребованности радикальных идей в мусульманском обществе – предмет отдельного социологического и психологического анализа [Царегородцева, 2016, 109].

В других отечественных исследованиях религиозный активизм рассматривается в контексте внутрисламских течений. В частности, А.Н. Баренкова рассматривает основные направления шиитского активизма в Ливане с конца 1960-х гг. в контексте международных отношений на Ближнем Востоке. Шиитский активизм, по мнению автора, – это *«совокупность политико-религиозных идеологий, сформировавшихся под воздействием шиитского ислама, антиимпериализма и социально ориентированных политических теорий»*. Автор считает, что *«доктрины шиитского активизма были результатом развития международной шиитской мысли и процессов внутри Ливана»* [Баренкова, 2015, 18]. Исламскому активизму вновь придаётся политико-идеологический оттенок без акцента на деятельностное проявление. Автор говорит о влиянии на шиитский активизм светских идеологий и практик XX в. под общим воздействием *«исламского возрождения»*, *«взрощарованием в модернизации и западных подходах»*, а так же *«желанием религиозных деятелей восстановить своё влияние»*. По мнению автора, *«с одной стороны, шиитский активизм стал реакционным движением, с другой – он вобрал в себя социально-экономический компонент, который левые идеологии выводили на первый план»* [Баренкова, 2015, 22–23]. Таким образом, подчёркивается устойчивая связь между исламским активизмом и процессами модернизации мусульманского сообщества, которые проходили по западным образцам и стандартам. Шиитский активизм рассматривается как реакционное движение, которое сформировалось в ответ на политическое влияние конкурирующих светских идеологий.

Зарубежный взгляд на исламский активизм

Исследование исламского активизма представлено в работах западных авторов, наиболее известным из которых является Квинтен Викторовиц. Он обращает внимание на особенности исламского активизма в период палестинской интифады конца 2000-х гг. Подчёркиваются особенности политического протеста исламских активистов, к примеру, сидячие забастовки, на которых требования носили широкий характер: от освобождения задержанных до борьбы с коррупцией. К. Викторовиц указывает, что протест отражал общие политические опасения, разделяемые не только исламистами: *«этот пример показывает, что динамика, процесс и организация исламского активизма можно понимать как важные элементы противоречий, которые выходят за специфику исламизма»* [Wiktorowicz, 2002, 188–189].

К. Викторовиц указывает, что большинство работ по данной тематике сосредоточено на описательном анализе идеологии, структуры и целей различных исламских активистов, либо направлены на изучение истории конкретных движений. Однако социальная динамика остаётся неизученной или её роль преуменьшается и ставится в зависимость от уникальной идеологической ориентации, а многое просто игнорируется. К. Викторовиц отмечает: *«Результатом является то, что дисциплинарная фрагментация приводит к большему пониманию каждого частного элемента исламизма без разработки моделей или рамок, которые объясняют, как все эти элементы сочетаются друг с другом...»* [Wiktorowicz, 2002, 189].

К. Викторовиц обращает внимание на теорию социальных движений, которая связана со структурным функционализмом. В её рамках выделяются психологические подходы, указывающие, что в условиях невозможности приспособления к социальным переменам (индустриализация, модернизация, экономический кризис и т.д.), представителям мусульманских сообществ присоединяются к общественным движениям для преодоления аномии, тревоги и отчаяния, т.е. структурных напряжений. В этом отношении легко объяснить исламский активизм прошлого века в странах Ближнего Востока, который проявил себя на фоне безуспешности советского проекта и связан с общими процессами вестернизации [Wiktorowicz, 2002, 191].

Культурные преобразования и экономические изменения с последующей социальной дифференциацией приводили к отрицательным побочным эффектам среди широких слоёв населения. Инфраструктура крупных городов была недостаточной

для привлечения мигрантов с периферии. Война с Израилем в 1967 г. послужила катализатором определённых общественных настроений. Однако некоторыми отрицается значимость социально-психологических факторов. К. Викторовиц указывает, что отдельные исследователи выделяют роль экономических факторов в исламском активизме, в первую очередь, в его радикальном проявлении. Другие, напротив, отмечают, что многие боевики-исламисты имели высокое образование и доходы, но будучи мигрантами, они переезжали в городские центры и на фоне разрыва социокультурных связей становились уязвимыми для радикализма. В таком контексте исламский активизм рассматривается как попытка восстановления и поддержания культурной идентичности на фоне процессов вестернизации, которые воспринимаются как попытки ослабить исламский мир. Другой контекст рассмотрения связан с интерпретацией исламского активизма как формы политического протеста в условиях авторитарных режимов, где религиозная составляющая становится одним из средств выражения недовольства [Wiktorowicz, 2002, 192].

К. Викторовиц обращается к теории мобилизации ресурсов, которая рассматривает движения как рациональные и организованные проявления коллективного действия, а не иррациональные вспышки, предназначенные для облегчения психологических страданий. Они интерпретируются как организованное соперничество, структурированное через механизмы мобилизации и обеспечивающее стратегические ресурсы для устойчивого развития коллективного действия. Исламский активизм использует ресурсы для развития организационных моделей сродни другим бюрократическим структурам и формам институционализированной политики. Мечеть становится центральным учреждением для религиозных практик и часто используется в качестве религиозно-пространственной мобилизационной структуры. В её пределах активисты предлагают проповеди и уроки для приверженцев движения, организуют коллективные действия и набирают новых членов. Мечети представляют организационные сети, которые соединяют сообщества активистов в пространстве [Wiktorowicz, 2002, 196–197].

По мнению К. Викторовица, примером этому служат исламские неправительственные организации, которые предлагают целый набор товаров и социальных услуг с целью доказать, что «ислам – это решение» повседневных проблем мусульман. Подобная активность особенно популярна на фоне неспособности государства решать социальные задачи. В таких условиях их решают исламские движения, в первую очередь, реформаторского типа, хотя иногда в этом направлении работают и радикальные организации, такие как «Хамас» и «Хезболла». В подобных подходах обращается внимание, что наличие неформальных и пластичных сетевых структур, в отличие от бюрократических моделей, более эффективны для протеста, менее подконтрольны и уязвимы для репрессий [Wiktorowicz, 2002, 197–198].

Тем не менее, по мнению К. Викторовица, общественные движения не работают в вакууме: они принадлежат более широкой социальной среде и контексту, характеризуются изменчивостью. Всё это сказывается на ограничениях, которые могут зависеть от целого ряда факторов, не только политического, но и социального, культурного и экономического характера. Даже считающееся бескомпромиссным движение «Хамас» для выживания было вынуждено приспособить свою доктрину к определённому миру с Израилем через интерпретацию таких исламских понятий как «сабр» (терпение) и «худна» (перемирие) [Wiktorowicz, 2002, 199–210].

К. Викторовиц указывает, что постепенно приобретали значения фрейм-инговые обрамления и интерпретирующие схемы, в рамках которых социальные движения использовали свой язык и когнитивные инструменты для осмысления опыта, событий, мобилизации участников и их поддержки. Многие социальные проблемы интерпретировались как итог распространения западных ценностей, якобы в результате отхода от идей, изложенных в исламе. Иногда это интерпретировалось как культурный империализм – *«сознательная западная стратегия по ослаблению мусульманских обществ, имеющая экономические, политические и военные цели»*. При этом всему этому якобы способствуют неисламские режимы в мусульманских странах. Внутри социальных движений появлялась конкуренция *«производить и распространять интерпретационные схемы»*. Одни считают, что «разрыв связи с

Западом» возможен через «да'ва», т.е. распространение исламского призыва среди окружающих, другие выступают за официальное политическое участие, в т.ч. через выборы, а третьи поддерживают использование насильственных методов [Wiktorowicz, 2002, 202–204].

К. Викторовиц отмечает, что размывание государственного суверенитета, распространение новых технологий способствует транснационализации исламских групп. Однако как радикалы, так и нерадикалы использует новые медиа и технологии. Общественные движения, особенно в условиях репрессий, могут применять как насильственные, так и ненасильственные методы. При оказании социальных услуг для своих общин движения могут поддерживать и воинствующее крыло, ответственное за насильственные действия. «Хамас» и «Хезболла», например, тратят большую часть своих ресурсов на социальные услуги, такие как больницы, медицинские клиники, образовательные средства и благотворительные ассоциации. Теория социального движения не только обеспечивает сравнительную основу и аналитические инструменты для осмысления многогранной динамики исламского активизма, но также предлагает новое эмпирическое пространство и поднимает интересные вопросы [Wiktorowicz, 2002, 209–211].

Возможна ли секуляризация ислама?

Несмотря на достаточно детальный анализ К. Викторовица, в представленных им подходах прослеживается отсутствие чётких границ между политическим и неполитическим исламским активизмом. Значимость данного вопроса связана с тенденцией секуляризации, которая в том или ином виде, наблюдается в мусульманских сообществах. Сложно не согласиться с мнением, что *«фундаменталистские идеи, в том числе радикальные, во многом являются следствием секулярных процессов в исламе, порождённых в том числе глобализацией... В этой связи необходимо рассмотреть и возможности секуляризации исламских государств»* [Хлопкова, 2018, 146].

Однако в среде религиозных активистов и академического сообщества прочно утвердилась позиция о невозможности секуляризации с точки зрения ислама: *«Всё чаще высказываются мнения о том, что отделение религии от государства, приведёт к атеизации государства, а это в свою очередь может вызвать падение нравственности и духовности в обществе»* [Усманов, 2016, 125]. Тем не менее, некоторыми авторами утверждение о единстве религии и политики в исламе достаточно обоснованно признаётся не более чем мифом, поскольку в ортодоксальных версиях другие религии тоже не отделяли эти две сферы общественной жизни [Семедов, 2009, 10–35].

Кризис теории секуляризации во многом был связан с событиями в исламском мире, в частности, влиянием революционных событий в Иране в 1978 г. Западные основоположники теории, в отличие от советских учёных, полагали, что в целом процесс секуляризации не приведёт к окончательному исчезновению религии. П. Бергер считал, что в условиях биполярной идеологической системы, нарушение «сакрального космоса», напротив, может привести к потере мировоззренческих ориентиров западных сообществ. Учёными скорее отмечалось изменение общественно-политической значимости религии в обществе. Тезис о неизбежности уменьшения личной религиозности в процессе перехода от традиционного общества к модерну (под влиянием экономического развития, индустриализации, урбанизации и т.д.) в конечном итоге не нашёл своего подтверждения. Даже в современных развитых модернизированных сообществах, в первую очередь США, сохраняется высокий уровень личной религиозности. Последнее скорее объяснялось через призму теории рационального выбора, когда религия становилась товаром в условиях роста конкурентного рыночного взаимодействия «спроса и предложения», что приводило к повышению религиозности населения. Конкурентность возрастала на фоне усложнения структуры общества и возникновения специализированных институтов; рационализации, т.е. тенденции подчинения религиозной сферы, эффективным формам организации; плюрализации, т.е. распространения всевозможных форм духовности, сочетающих различные нормы, ценности, символы и т.д. Институциональные дифференциации становились основным признаком секуляризации.

На смену парадигме о неизбежности прогресса общества от традиционного к современному, приходят идеи множественной современности, где западные ценности и институты, распространяются по всему миру по-разному, воспринимаются и реализуются в локальном культурном контексте [Узланер, 2019]. Именно анализ локального социокультурного контекста может быть основой критического переосмысления теории секуляризации через её приложение к развитию религиозного активизма в мусульманских сообществах. Подобное рассмотрение проблемы может стать новой эвристической перспективой.

Вполне обоснованным выглядит тезис о том, что «...светскость не возникла сама собой после ухода религии, она была сначала помыслена на уровне теоретической и философской рефлексии и лишь затем воплощена в конкретные социальные, политические, культурные, правовые и тому подобные формы» [Узланер, 2019, 185]. В этом отношении процесс осмысления секулярности в мусульманском мире ещё не завершён и по-разному воспроизводится исламскими активистами на богословском, идеологическом и практическом уровнях. Часть исламских активистов фундаменталистского толка не согласна с процессами секуляризации и реагирует на них самыми радикальными способами. Другая часть активистов, условные традиционалисты и модернисты, готовы смириться и признать наступление секуляризации. Собственно именно от перспективы религиозной легитимизации секулярности и принципов светской организации общества, в рамках которой уже проживает значительная часть верующих, будет зависеть будущее мусульманских сообществ в целом.

Новые формы исламского активизма

Возникновение новых форм исламского активизма и повышение их социальной значимости стало очевидным уже с середины XIX в. Традиционное мусульманское духовенство первоначально осуществляло различные религиозные функции: исполнение ритуальных обрядов, просвещение в рамках традиционных институтов образования, а также было вовлечено в различные формы религиозной легитимизации политических институтов. Однако роль исламских активистов стала резко меняться, что изменило положение традиционного мусульманского духовенства в социальной структуре общества. Особую роль играло распространение новых средств коммуникации, проникновение светских знаний и технологий, которые были изобретены и внедрены на Западе в процессе индустриализации и модернизации. Примечательно, что первоначально даже распространение типографской продукции с точки зрения ислама рассматривалось как греховное нововведение [Robinson, 1993]. Однако часть исламских активистов вполне успешно воспользовалась новыми технологиями и во многом благодаря им добилась успеха.

Использование новых технологий часто не зависело от идеологических предпочтений. Активную роль играли даже сторонники фундаментализма, которые не принимали «секулярную культуру Запада». Упомянутые основатели движения «Братья-мусульмане» Хасан аль-Банна и Саид Кутб использовали новую форму бюрократической организации религиозных групп в виде ассоциации. Они были активными публицистами и печатались в прессе, получившей в этот период массовое распространение. Исламские активисты вышли за стены мечетей и традиционных медресе. Среди них особую роль играли модернисты Мухаммед Абдо и Рашид Рида. Последний в 1898 г. основал религиозный журнал «Аль-Манар». Такая форма религиозного активизма была свойственна и татарским просветителям, достаточно вспомнить Исмаила Гаспринского, который в 1883 г. создал первую татарскую газету «Тарджиман». Необходимо упомянуть и Галимжана Баруди (1857–1921), как издателя журнала «Ад-дин ва-ль-адаб» и Ахмад-Хади Максуди (1868–1941), который известен как публицист, педагог и издатель газеты «Юлдуз». Некоторые из активистов никогда не были религиозными деятелями в традиционном понимании. Исмаил Гаспринский, Ахмад-Хади Максуди, Хасан аль-Банна и Саид Кутб не занимали традиционных постов в религиозных организациях, в частности, не были имамами в мечетях и т.д. По своей сути это была новая форма исламского активизма, которая формировалась под влиянием социокультурных трансформаций, в первую очередь, на фоне развития новых средств коммуникаций и становления современной системы образования. В Российской империи с конца XVIII в. создаётся не только

институт духовного управления, но и активно действуют городские мусульманские сообщества (махалля), институты религиозного имущества (вакфы), благотворительные общества, а затем и политические организации [Хабутдинов, 2013].

Новые формы исламского активизма входили в конкуренцию со сложившимися традициями. Мусульманское духовенство распространяло своё влияние, в первую очередь, через проповеди в мечетях, обучение в традиционных образовательных учреждениях (мактабах и медресе). Поэтому консервативная часть духовенства критично восприняла деятельность новых исламских активистов. Значительная часть критики консерваторов была направлена на формирование массовой школьной системы образования. Среди российских мусульман распространение новометодных медресе исламскими активистами джадидизма вызвало неприятие некоторыми консерваторами – кадимистами. Новометодные школы и печатный капитализм, наряду с развитием светской системы образования, фактически подрывали монополию традиционного исламского духовенства на систему просвещения. На введении светских предметов в программу медресе настаивали сами обучающиеся, что приводило к забастовкам студентов [Хабутдинов, 2013, 79]. Издательская и педагогическая деятельность в новых условиях часто приносила материальную прибыль, что только увеличивало конкуренцию в среде исламских активистов. Новые формы исламского активизма, очевидно, подрывали монополию традиционного духовенства, которое через суфийскую систему воспитания учеников контролировало образовательную и просветительскую деятельность [Sivers-Alario, 2003].

Многие исламские активисты-реформаторы лояльно относились к феномену национального государства. Они находили в европейских идеях светского развития общества (принципах справедливости, благосостояния народа, избрания правительства и т.д.) аналоги в истории Арабского халифата. Джамалуддин Афгани критиковал слепое копирование европейской модели, но считал, что причина упадка мусульманской цивилизации, в том числе, связана с несоблюдением чиновниками конституции. Его соратник Мухаммед Абдо оставался сторонником парламентской системы и отождествлял понятие «шура» с демократией [Кирабаев, 2017, 12–13]. Принципы секулярной формы политической организации общества в рамках национальных государств не отвергались и российскими исламскими активистами реформаторского толка. Татарские религиозные просветители активно обращались к проблеме этнонациональной солидаризации. В концепциях тюркизма и татаризма исламу уделялось значительное внимание, но по своей сути это были новые идеи, которые под влиянием богословов, интеллигенции и буржуазии стали популярны во всём татарском обществе с начала XX в. [Юзеев, 2018]. Очевидно, что в современном национальном государстве исламские активисты видели больше перспектив в солидаризации мусульманского сообщества в новых обстоятельствах и условиях.

В современных исламских сообществах дифференциации религиозной сферы общества на различные сектора продолжают ещё более наглядно. Сегодня редко кто оспаривает эффективность просвещения через современные технологии образования, распространение печатной продукции и развитие современных средств коммуникаций. Появляются не только исламские сайты и социальные сети, но и исламские блогеры, в том числе, представленные женщинами [Хайат, 2015]. Исламские активисты ведут активную деятельность в различных сферах общественной жизни через использование новых форм самоорганизации в виде «Ассоциации предпринимателей-мусульман Российской Федерации» [Ассоциация, 2019] и даже «Ассоциации психологической помощи мусульманам» [Ассоциация, 2019].

Подобные формы самоорганизации не только указывают на продолжающуюся дифференциацию религиозной среды и различных сфер человеческой деятельности, но и на становление новых форм религиозного активизма. Современный исламский активизм не является исключительно религиозным, а содержит социальные и другие функции, которые, как не парадоксально звучит, становятся признаком секуляризации мусульманских сообществ. Очевидно, что подобные дифференциации имеют различную динамику, а сам исламский активизм приобретает всевозможные формы в зависимости от характера социокультурной и политической среды, в которой он развивается. Сегодня необходимо сравнение опыта социокультурных

трансформаций секулярного характера в различных мусульманских странах и сообществах. Часть стран мусульманского мира уже прошли определённый этап в данном отношении: «Нельзя отрицать возможность секуляризации ислама, особенно учитывая опыт Малайзии, Турции и ряда других стран...» [Хлопкова, 2018, 146].

Выводы

Несмотря на критику теории секуляризации, сегодня невозможно отрицать процесс трансформации религиозности мусульманских сообществ. Необходимо осмыслить мировоззренческое изменение исламского активизма в условиях трансформации религиозности и проявления различных форм идеологической конкуренции внутри исламской мысли, а также её отношение к секулярным концепциям. Необходимо анализ возникновения и развития особых организационных форм исламского активизма в условиях распространения средств массовых коммуникаций, глобального просвещения и информатизации. Важно понять трансформацию роли исламских активистов (духовенства) в социальной структуре общества с учётом секуляризации институтов государства, образования, науки, права и т.д. Необходимо анализ и сравнение процессов секуляризации в различных мусульманских сообществах с учётом их социокультурного разнообразия. Будущее развитие исламского активизма будет происходить в контексте секуляризации, которая снижает общественно-политическое значение религии при сохранении, а иногда и росте индивидуальной религиозности.

Библиографический список

1. Акунина, Ю.А. Арт-активизм как актуальная форма протеста: социокультурный анализ / Ю.А. Акунина // Вестник МГУКИ. – 2014. – № 1 (57). – С. 79–85.
2. Ассоциация предпринимателей-мусульман России. Официальный сайт организации [Электронный ресурс]. – URL: <http://apmrf.ru/> (дата обращения 08.11.2019).
3. Ассоциация психологической помощи мусульманам. Официальный сайт организации [Электронный ресурс]. – URL: <http://islampsiholog.ru/> (дата обращения 08.11.2019).
4. Баторова, Э.А. Политическая субъектность в постсекулярном мире / Э.А. Баторова, А.А. Шевченко // Вестник НГУ. Серия: Философия. – 2010. – Т. 8. – Вып. 1. – С. 51–58.
5. Брокгауз, Ф.А. Подвижничество / Ф.А. Брокгауз, И.А. Эфрон // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. – СПб., 1898. – Т. XXIV. – 474 с.
6. Беренкова, Н.А. Феномен шийтского активизма в Ливане и его влияние на международные отношения Ближнего Востока: 1967 / Н.А. Беренкова. – 2013. Автореферат дис. ... канд. ист. наук: 07.00.15. – Н. Новгород, 2015. – 31 с.
7. Гашенко, А.Ю. Роль транснационального активизма в формировании глобального общества / А.Ю. Гашенко // ПОЛИТЭКС. – 2013. – Т. 9. – № 4. – С. 160–169.
8. Демакова, К. Неполитический активизм в России / К. Демакова, С. Маковецкая, Е. Скрыкова // Pro et Contra. – 2014. – Май – август. – С. 148–163.
9. Кирабаев, Н.С. Глобализация: единство и многообразие (опыт философского анализа) / Н.С. Кирабаев. – Гуманитарный вестник. – 2017. – Вып. 12. – С. 1–22.
10. Семедов, С.А. Ислам в политике: идеология и практика / С.А. Семедов. – М.: Экон-Информ, 2009. – 272 с.
11. Узланер, Д. Конец религии? История теории секуляризации / Д. Узланер. – М.: ВШЭ, 2019. – 240 с.
12. Усманов, И. Светскость – это не есть безрелигиозность / И. Усманов // Россия и мусульманский мир. – 2016. – № 8 (290). – С. 125–135.
13. Хабутдинов, А.Ю. Институты российского мусульманского сообщества в Волго-Уральском регионе / А.Ю. Хабутдинов. – М.: ИД Марджани, 2013. – 344 с.
14. Хайат, С. Блогеры-мусульманки завоёвывают интернет. Портал «Ислам Сегодня». 16 апреля 2015 [Электронный ресурс] / С. Хайат. – URL: https://islam-today.ru/zhenshhina_v_islame/blogery-musulmanki-zavoevyvaut-internet/ (дата обращения 08.11.2019).
15. Хлопкова, О.В. Возможна ли секуляризация ислама? / О.В. Хлопкова, А.С. Клементьев // Век глобализации. – 2018. – № 2. – С. 140–149.
16. Царегородцева, И.А. Исламский активизм: основные этапы развития идеологии / И.А. Царегородцева // Исламские радикальные движения на политической карте современного мира / Под редакцией: Н. Нефляшева, А. Д. Саватеев, Э. Кисриев. – М.: 2016. – Т. II.
17. Юзеев, А.Н. Исламизм, тюркизм и татаризм как компоненты общественно-политического сознания татар начала XX века / А.Н. Юзеев // Ислам в современном мире. – 2018. – Т. 14. – № 1. – С. 173–181.

18. Islamic activism: a social movement theory approach / Edited by Quintan Wiktorowicz. Indiana University Press, 2004.
19. Robinson, F. Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print. *Modern Asian Studies* / F. Robinson. – 1993. – Vol. 27. – Is. 1.
20. Silvers-Alario, L. The Teaching Relationship in Early Sufism: A Reassessment of Fritz Meier's Definition of the shaykh al-tarbiya and the shaykh al-ta'lim / L. Silvers-Alario // *The Muslim World*. – 2003. – Vol. 93. – № 1. – P. 69–97.
21. Smith, Michael E. Religious Activism: The Historical Record / Michael E. Smith // *William & Mary Law Review*. – 1986. – Vol. 27. – Is. 5. – P. 1087.
22. Wiktorowicz, Q. Islamic Activism and Social Movement. Theory: A New Direction for Research / Q. Wiktorowicz // *Mediterranean Politics*, 2002. – P. 187–211.

Текст поступил в редакцию 11.03.2020.

Принят к публикации 16.06.2020.

Опубликован 08.10.2020.

References

1. Akunina Ju.A. *Vestnik MGUKI* [Bulletin of Moscow State Institute of Culture]. 2014, no. 1 (57), pp. 79–85 (in Russian).
2. *Associacija predprinimatelej-musul'man Rossii* [Association for Muslim Businessmen of Russia]. Available at: <http://apmrf.ru/> [accessed November 8, 2019] (in Russian).
3. *Associacija psihologicheskoy pomoshhi musul'manam* [Association for Psychological Help for Muslims]. Available at: <http://islampsiholog.ru/> [accessed November 8, 2019] (in Russian).
4. Batorova Je.A., Shevchenko A.A. *Vestnik NGU. Serija: Filosofija* [Bulletin of Novosibirsk State University. Philosophy series]. 2010. vol. 8, iss. 1, pp. 51–58 (in Russian).
5. Brokgauz F.A., Efron I.A. *Jenciklopedicheskij slovar' Brokgauza i Efrona* [Brockhaus and Ephron Encyclopedic Dictionary]. St. Petersburg, 1898, vol. XXIV, 474 p. (in Russian).
6. Berenkova N.A. *Fenomen shiitskogo aktivizma v Livane i ego vlijanie na mezhdunarodnye otnoshenija Blizhnego Vostoka: 1967–2013 gg. Avtoreferat dis... kand. ist. nauk* [The Phenomenon of Shia Activity in Lebanon and Its Impact on the International Relations in the Middle East: 1967–2013. PhD Thesis in History]. Nizhny Novgorod, 2015, 31 p. (in Russian).
7. Gashenko A. Ju. *POLITJeKS* [Politex]. 2013, vol. 9, no. 4, pp. 160–169 (in Russian).
8. Demakova K., Makoveckaja S., Skrjakova E. *Pro et Contra*. 2014, May–August, pp. 148–163 (in Russian).
9. Kirabaev N.S. *Gumanitarnyj vestnik* [Humanitarian Bulletin]. 2017, vol. 12, pp. 1–22 (in Russian).
10. Cemedov S.A. *Islam v politike: ideologija i praktika* [Islam in Policy: Odeology and Practice]. Moscow: Jekon-Inform, 2009, 272 p. (in Russian).
11. Uzlaner D. *Konec religii? Istorija teorii sekularizacii* [The End of Religion? History of the theory of secularization]. Moscow: VShJe, 2019, 240 p. (in Russian).
12. Usmanov I. *Rossija i musul'manskij mir* [Russia and Islamic World]. 2016, no. 8 (290), pp. 125–135 (in Russian).
13. Habutdinov A. Ju. *Instituty rossijskogo musul'manskogo soobshhestva v Volgo-Ural'skom regione* [Institutes of Russian Muslim Society in the Volga-Ural Region]. Moscow: ID Mardzhani, 2013, 344 p. (in Russian).
14. Hajat S. *Blogery-musul'manki zavoeyvujut internet* [Female Muslim Bloggers Are Conquering the Internet]. Available at: https://islam-today.ru/zhenshhina_v_islame/blogery-musulmanki-zavoeyvaut-internet/ (accessed November 8, 2019) (in Russian).
15. Hlopkova O.V., Klement'ev A.S. *Vek globalizacii* [The Century of Globalization]. 2018, no. 2, pp. 140–149 (in Russian).
16. Caregorodceva I.A. *Islamskie radikal'nye dvizhenija na politicheskoy karte sovremennogo mir* [Islamic radical movements on the political map of modern world]. Eds. N. Nefjasheva, A.D. Savateev, Je. Kisriev. Moscow, 2016, vol. II (in Russian).
17. Juzeev A.N. *Islam v sovremennom mire* [Islam in Modern World]. 2018, vol. 14, iss. 1, pp. 173–181 (in Russian).
18. *Islamic activism: a social movement theory approach*. Ed. by Q. Wiktorowicz. Indiana University Press, 2004.
19. Robinson F. Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print. *Modern Asian Studies*. 1993, vol. 27, iss. 01.
20. Silvers-Alario L. The Teaching Relationship in Early Sufism: A Reassessment of Fritz Meier's Definition of the shaykh al-tarbiya and the shaykh al-ta'lim. *The Muslim World*. 2003, vol. 93, iss. 1, pp. 69–97.
21. Smith M.E. Religious Activism: The Historical Record. *William & Mary Law Review*. 1986, vol. 27, iss. 5, p. 1087.
22. Wiktorowicz Q. Islamic Activism and Social Movement. Theory: A New Direction for Research. *Mediterranean Politics*. 2002, no. 7:3, pp. 187–211.

Submitted for publication: March 11, 2020.

Accepted for publication: June 16, 2020.

Published: October 8, 2020.