

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ПОЛИТИЧЕСКОЙ НАУКИ

DOI: 10.22363/2313-1438-2017-19-4-349-365

МУСУЛЬМАНСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В СОВРЕМЕННУЮ ЭПОХУ: СВЯЩЕННЫЙ ТЕКСТ И СОЦИАЛЬНЫЙ ОПЫТ

И.В. Кудряшова

Кафедра сравнительной политологии
Московский государственный институт международных отношений
(Университет) МИД России
просп. Вернадского, 76, Москва, Россия, 119454

Статья посвящена формированию современной мусульманской политической идентичности на макрополитическом и индивидуальном уровнях. В фокусе внимания автора находится соотношение ее исламского и национально-государственного уровней. Показано, что это соотношение имеет динамичный характер и что в настоящее время оба этих компонента значительно дифференцированы: национализм перерастает рамку государственного национализма и постепенно приобретает элементы гражданственности, а исламский компонент, утратив значимость единственного источника идентификации и самоидентификации для мусульман, впитывает новое социально-политическое содержание. О последнем феномене свидетельствует также рост «исламистского плюрализма». Отмечено, что такие аскриптивные лояльности, как семейно-родовые, этнические, клановые, сохраняют свою значимость и особенно выражены в периоды политической турбулентности.

Ключевые слова: политическая идентичность, ислам, исламизм, мусульманское государство, национализм

Многие современные политические процессы несут на себе «исламский отпечаток». Среди них рост религиозной нетерпимости и ксенофобии, массовые беспорядки и перевороты, гражданские войны и конфессиональные конфликты, международный экстремизм и терроризм, сбой интеграции мигрантов в Европе. Приверженность рационализму не всегда позволяет объяснить значимость религиозного компонента в современной политике — и особенно если в научных исследованиях и публичных дебатах по поводу «исламского фактора» присутствуют следование европоцентричным историческим шаблонам, статичный подход к оценке соотношения ислама и демократии, редукционизм в восприятии исламского политического дискурса, невнимание к изменениям в самоидентификации и поведении мусульман.

В этом контексте обращение к идентичности — концепту и аналитическому инструменту — дает возможность лучше понять, как комбинации переменных,

уходящих своими корнями в разные хронополитические пласты, формируют политическое поведение мусульман, воздействуя на ожидания, мотивацию, ценности, ориентиры, лояльности, антагонизмы и образы себя и других.

Актуальность идентичностного подхода в современных политологических и социологических исследованиях трудно переоценить. Как отмечают исследователи ИМЭМО в глобальном прогнозе до 2035 г., «многомерный конфликт идентичностей... — между носителями разных культурных норм и практик, между автохтонными и инокультурными группами, между центром и регионами — выдвигается на роль ключевого фактора политических и социокультурных трансформаций» [10. С. 74].

В середине 2010-х годов численность мусульманского населения оценивалась приблизительно в 1,6 млрд человек, и уровень религиозности в зоне исламской традиции остается очень высоким (См.: [40]). Означает ли это, что ключом к пониманию и объяснению мусульманской политической идентичности является ислам? Какие еще комплексы представлений входят в настоящее время в ее структуру? Как вписывается мусульманская идентичность в современность? Какова динамика ее изменений?

ИСЛАМ И МУСУЛЬМАНСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

Ответы на поставленные выше вопросы не могут быть однозначными. С одной стороны, мусульманин по определению является последователем ислама, его идентичность формируется под воздействием основных догматов и ценностей религии. Современный мусульманский мыслитель Т. Рамадан пишет, что *шахада* (1) как свидетельство веры в единого Бога «является самым чистым выражением сути мусульманской идентичности вне времени и пространства» [32. Р. 79].

С другой стороны, в социально-политическом отношении и пространство, и время объективно накладывают на идентичность глубокий отпечаток. Монолитным и статичным мусульманский мир видели в основном ориенталисты, чья позиция была подвергнута резкой критике пионером постколониальных исследований Э. Саидом (См. [34]). В действительности этот мир состоит из множества общин и отличается значительной культурно-исторической, этнической, географической и политической гетерогенностью. Так, египетский историк и публицист М. Ханна, исследуя современную египетскую идентичность, выделяет семь основных источников ее формирования («столпов» в его терминологии) — четыре исторических и три географических: фараонское и греко-римское наследие, коптская культура, ислам, арабский, средиземноморский и африканский цивилизационные компоненты (См.: [15. С. 171—174]).

Сам ислам представляет собой совокупность направлений, течений и сект, отражающих накопленное богатство религиозного опыта. В исламской традиции есть те, кто не принимают разнообразия в интерпретации доктрины, и те, кто в определенной степени допускают его. Внутренне присущая исламу гибкость позволяет верующим сочетать следование основным догматам с не противоречащими Корану и сунне местными культурными обычаями.

В странах своего проживания мусульмане взаимодействуют с различными типами общественно-политической реальности и разделяют широкий спектр политических ориентаций — от неопатримониальных до демократических. В той или иной степени важную роль в политике продолжают играть семейно-родовые, клановые и иные аскриптивные связи и лояльности. Наконец, они могут быть в обществе и большинством, и меньшинством и в последнем случае испытывать трудности с позитивным формированием идентичности.

Таким образом, мусульманская идентичность не тождественна исламской, однако значимость ислама как источника социально-политической идентификации и самоидентификации трудно переоценить. Как известно, ислам является не только религиозной, но и мирской социальной системой. Его синтетическое начало нагляднее всего воплощается в шариате, который представляет собой не просто собрание норм мусульманского права, но путь нравственности и спасения.

Согласно результатам опросов *Pew Research Center*, доля мусульман, которые хотели бы видеть нормы шариата в качестве официального законодательства в своей стране или в регионе проживания, остается очень высокой. Относительно низка она на постсоциалистическом пространстве и в Турции (в российских регионах с мусульманским населением — 42%), где государство в течение десятилетий планомерно осуществляло политику секуляризации, а также в конфессионально гетерогенных обществах (например в Ливане — 29%) (См.: [39]).

Социальная направленность ислама проявляется и в понимании верующими *шахады* не только как формулы веры, но и как обязательства совершать благие дела. О необходимости творить добро не раз упоминается в Коране («...Не забывай своего удела в этом мире и благодетельствуй, как благодетельствует тебе Аллах, и не стремись к порче на земле» (28:77) [2]. Как отмечает Т. Рамадан, *нести шахаду* означает заниматься делами общества в тех сферах, где возникают острые проблемы, добиваться позитивных реформ правовых, экономических, социальных, политических институтов во имя обеспечения большей справедливости и реального участия народа [32. Р. 73—74]. Таким образом, в мусульманской среде действует установка на активную общественную позицию.

В целом, присутствию ислама в сфере политики способствуют и другие его черты, среди которых следует выделить автономный доступ к священному тексту всех членов общины и возможность его свободной интерпретации (подробнее об этом см.: [6. С. 158—159]).

Неоднозначно решается в исламе проблема повиновения политической власти. Из иудео-христианской традиции он воспринял тезис о пророке, появляющемся, чтобы укорить несправедливого правителя, и веру в мессию, который установит божественный порядок на земле. С неверными владыками следовало вести войну или строить отношения на основе договора при условии отсутствия притеснений мусульман. С несправедливой мусульманской властью дело обстояло сложнее. Здесь сформировались две позиции: пассивная и активистская, причем обе аргументированы текстами Корана и хадисов.

Особая трактовка власти сложилась в философии шиизма, где наиболее отчетливо выражено понимание ее высшей легитимности как идущей от Бога,

а не от установленного земного авторитета (2). Наряду с важнейшим значением имамата и догматом о «сокрытом имаме» (3) влиянию шиизма на политизацию идентичности его последователей способствуют особая организация и статус шиитских улемов, важнейшая общественно-политическая роль духовного руководителя общины, считающегося рупором «сокрытого имамата», историко-культурный контекст развития шиизма, который в исламской истории был религией меньшинства.

Следует также отметить, что сам язык ислама может придавать особую значительность взглядам и оценкам, которые, будучи вполне обычными, приобретают в этом случае трансцендентную значимость и практически исключают альтернативные подходы.

МУСУЛЬМАНСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В РАМКЕ НАЦИИ-ГОСУДАРСТВА

До прямого соприкосновения с европейской современностью в колониальный период мусульманские ученые и правители использовали для концептуализации политического термины *умма*, *халиф* (при акценте на религиозное начало власти) или *султан* (при акценте на ее политическое начало). По мнению В. Кузнецова, реальная политическая власть в халифате примерно в X в. существенно эмансипировалась от ее религиозных истоков, но концепция исламской государственности продолжала развиваться в трудах правоведов (См.: [8]).

Форма нации-государства пришла в мусульманский мир в результате не только прямого колониального давления, но и культурной диффузии и имитации. Западное общество поражало людей Востока тем, что обеспечивало экономическое развитие и улучшение положения человека. Так, египетский просветитель и общественный деятель Р. ат-Тахтауи, который обучался в Париже и был свидетелем июльской революции 1830 г., в своих трудах писал, что свобода французов, понимаемая как естественная свобода, свобода поведения, религиозная свобода, гражданская свобода, политическая свобода, является великим средством развития и процветания [25. Р. 43].

Однако исламские мыслители, как и первые мусульманские теоретики национализма, недооценивали значение разработки вопроса о государстве и преимущественно трактовали вопросы территориальных границ, общественной этики, прав и свобод народа, рынка и другие как искусственные или второстепенные. Понимая необходимость преодоления политического упадка и пытаясь найти аналоги европейским институтам в исламском политическом наследии, основное внимание они уделяли концептам единства и интеграции, соответственно религиозно-морального или этнокультурного характера (См.: [3], [7], [19]).

После распада Османской империи, а затем и западной колониальной системы формирование макрополитической идентичности, способной соответствовать этапу суверенного развития мусульманских государств, стало остроактуальной и одновременно очень сложной задачей. В первую очередь эта сложность была обусловлена отсутствием на Востоке социологической рамки современного государства и необходимостью поиска и закрепления новых оснований для идентификации и самоидентификации населения как политического сообщества.

Следуя логике Э. Кедури [24] и Э. Смита [35] в анализе взаимоотношений религии и национализма, можно выделить три типа стратегий формирования национальной идентичности в мусульманском мире:

— секулярное вытеснение, в ходе которого исламская традиция целенаправленно разрушается и замещается национализмом как современной светской идеологией;

— адаптация национализма к исламской культуре, верованиям и практикам населения, сочетание его светского рационального посыла с традиционализмом;

— конструирование исламского национализма как своеобразной политической религии.

Из-за неорганической и в абсолютном большинстве случаев форсированной модернизации ни одна из этих стратегий не могла быть последовательной в длительной перспективе. В качестве иллюстрации секулярного вытеснения можно назвать Турцию (кемализм) и Малайзию (государственная идеология «Рукунегара»), а также — с определенной натяжкой из-за амбивалентности советской национальной политики и национально-территориальной государственности — социалистический период мусульманских республик СССР. Однако и в Турции, и в Малайзии культурное реструктурирование идентичности, запущенное без одобрения «снизу», стало одной из главных причин неудач выбранных стратегий. В 1980-х годах это поставило под вопрос авторитет нации-государства и светской идентичности и привело к росту присутствия ислама в публичной политике.

Адаптационный паттерн имеет наибольшее число страновых вариаций — в качестве примера здесь можно назвать и Египет, и Ливию, и Саудовскую Аравию. В конституциях большинства арабских и некоторых других мусульманских государств ислам определен в качестве государственной религии, а шариат может выступать основой законодательства или его источником.

Даже националистические элиты революционного типа, провозглашая свои манифесты, должны были корректировать их в соответствии с кругозором и религиозными чувствами населения: политические и экономические преобразования санкционировались отчетливо выраженными в исламе принципами эгалитаризма и справедливости. Например, в ливийской Джамахирии ислам был провозглашен «естественным законом» общества. В странах консервативно-охранительной модернизации национальный компонент идентичности формировался значительно медленнее. Однако, как отмечает Г. Косач, уже одно обретение Саудовской Аравией флага, герба и гимна «проводило грань между этим политическим образованием и расплывчатым „миром ислама“» [4. С. 65].

Третий паттерн подразумевает придание национальной идентичности трансформированного религиозного измерения, позволяющего публично формулировать религиозно-политические цели и проповедовать религиозную этику. Самым ярким примером такого подхода является Иран после народной революции 1978—1979 гг. Новый лидер аятолла Хомейни воплотил в жизнь концепцию «исламской системы», обеспечивающей, по его мнению, духовность и мораль и поддерживающей баланс между интересами индивида и общества через служение Богу.

Другая разновидность этой стратегии представлена в деятельности исламистских (4) организаций, которые создавались как оппозиционные «неправедной власти». В 1928 г. в Египте была основана первая такая организация — Ассоциация «братьев-мусульман» (АБМ), филиалы которой вскоре появились и в других арабских странах. Ее основатель Х. аль-Банна и его последователи видели в исламе ключ к общественно-политической трансформации, моральную основу для борьбы против колониализма, за национальное возрождение. В 1970—1980-х годах неудачи модернизации как социальной стратегии, давление иных культурных образцов и другие факторы вызвали подъем политического ислама и одновременно его дифференциацию (умеренный — радикальный/экстремистский) (См.: [5. С. 97—99]).

До активного вовлечения мусульманских стран в процессы глобализации в постбиполярный период формирующаяся в них национальная идентичность фактически совпадала с государственной, поскольку в условиях авторитарной модернизации и слабости автономных гражданских объединений (самыми активными из них были мусульманские общины) объективно принимала форму лояльности государственной власти. Тем не менее, значение националистического дискурса для рационализации и политизации мусульманского сознания трудно переоценить. Как указывает Ф. Казула, в рамках дискурса производятся в той или иной степени сами акторы — поскольку их идентичности формируются через дискурсивную борьбу за означивание [1. С. 60].

На микроуровне наряду с исламом и государственным национализмом на формирование политической идентичности мусульман продолжали оказывать объективное воздействие семейно-родовые, клановые и другие аскриптивные лояльности (См.: [6. С. 164—176], [26]).

УСЛОЖНЕНИЕ МУСУЛЬМАНСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В НОВЕЙШИЙ ПЕРИОД

С дискредитацией социалистической модели развития и ускорением глобализационных процессов давление на мусульманское государство с целью проведения политических реформ усилилось как со стороны международного сообщества, так и со стороны собственных граждан. Его ответом на новую ситуацию в 1990—2000-х годах в подавляющем большинстве случаев стали умеренно-альтернативные выборы (или развитие этой практики), расширение идейно-политического спектра представительства в легислатуре и создание неправительственных организаций. При этом оно препятствовало свободному гражданскому участию, стремясь удержать политический контроль над обществом путем неформальных сделок с традиционными элитами и репрессий.

Ислам в публичном дискурсе поддерживали и власть, и подавляющая часть оппозиции: первая использовала его для укрепления своей легитимности и поддержки стабильности, вторая — для выражения протестных настроений и продвижения своих программ. Во многих государствах (Марокко, Алжире, Иордании, Ливане, Йемене, Ираке после свержения баасистского режима и др.) умеренные исламские политические партии приобрели легальный статус. В Турции, Пакистане, Малайзии, Индонезии они активно участвовали в формировании полити-

ческого курса и осуществлении властных функций. В целом, характерным для этих организаций стал поворот в сторону признания рамки нации-государства.

По мнению А.М. Спигела, изучавшего в 2010-х годах мировоззрение и деятельность молодых мусульман — членов исламистских организаций в Марокко (входящей в правящую коалицию Партии справедливости и развития (ПСР) и имеющей полулегальный статус ассоциации «Аль-Адль ва-ль-ихсан»), политическая реальность дает основания говорить о формировании в мусульманских странах «исламистского плюрализма», динамичного и сложного объединения конкурирующих организаций и ориентаций. По многим позициям (нарушение прав человека, борьба за освобождение Палестины и др.) эти группы могут солидаризироваться с неисламистами [36. Р. 2—7].

В ходе полевых исследований Спигел собрал материалы, которые позволили ему выделить три типа новой исламистской идентичности: это «автономный исламист», «восходящий исламист» и «исламист-альтруист». Для носителя идентичности первого типа характерно понимание своей деятельности как пути к независимому, автономному существованию, к обладанию социальной и политической субъектностью. Для «восходящего исламиста» партийная работа представляет собой открытие новых горизонтов. Это может проявляться как в вертикальной мобильности (ПСР), так и в ощущении роста собственных возможностей, «внутренней силы» («Аль-Адль»). В случае «исламиста-альтруиста» политический активизм позволяет удовлетворять нужды других, трудиться во имя своих сограждан. При этом члены обеих организаций не воспринимают альтруизм как моральный долг или самопожертвование, подчеркивая, что их работа много дает им самим: репутацию, высокий общественный статус [36. Р. 94—110].

Процесс дифференциации исламского пласта идентичности затронул и исламских консерваторов-охранителей — *салафитов* (5). По оценке М. Абу Руммана, в настоящее время в их среде можно обнаружить четыре комплекса представлений и ориентаций:

— первый отличается консервативным академическим прозелитским характером и продвигает салафитский призыв и образование при обходе вопроса о политическом участии;

— в основе второго лежит императив повиновения правителю, любая политическая оппозиция рассматривается как нелегитимное неповиновение и отвергается;

— третий объединяет сторонников вооруженного джихада, которые осуждают светские правительства как безбожные и выступают за радикальные изменения («Аль-Каида» и др.);

— четвертый сочетает приверженность салафитской религиозной доктрине с мирным политическим активизмом и считает оппозиционную деятельность законной [17. Р. 47—49].

О различных комбинациях религиозного и национально-государственного компонентов в структуре идентичности молодых арабов-мусульман дает представление социологическое исследование, проведенное в 2015 и 2017 гг. исламским фондом *Tabah Foundation*. Респондентам было предложено ранжировать в первом случае пять, а во втором — четыре источника идентичности.

Таблица 1

**Ответы арабской молодежи (возраст 15—33) на вопрос:
«Когда вы думаете о том, кто вы, каков ваш главный источник идентичности?»
в 8 арабских странах (в %, округлено)**

	Марокко	Египет	КСА	ОАЭ	Бахрейн	Кувейт	Иордания	Палестина
Моя страна (быть египтянином, саудовцем и т.д.)	59	43	35	14	31	35	19	50
Быть арабом	21	5	38	66	27	35	56	17
Моя религия	15	49	19	14	42	19	10	17
Моя семья или племя	4	1	7	4	0	10	10	14
Район, откуда я родом	1	1	1	1	1	0	4	2

Источник: [29].

Таблица 2

**Ответы арабской молодежи (возраст 15—33) на вопрос:
«Когда вы думаете о том, кто вы, каков ваш главный источник идентичности?»
в 10 арабских странах (в %, округлено)**

	Ливия	Тунис	Алжир	Мавритания	Судан	Ирак	Ливан	Оман	Йемен	Катар
Моя страна	50	60	56	39	54	50	50	57	45	59
Быть арабом	13	16	12	13	14	17	28	10	16	18
Моя религия	9	13	11	12	15	12	18	23	13	19
Моя семья или племя	28	11	21	37	17	22	33	10	26	4

Источник: [28].

Результаты исследования показывают, что национально-государственная идентичность становится доминирующей в структуре идентичности молодых жителей арабских стран — за исключением Египта, КСА, ОАЭ, Бахрейна. Арабизм, который имеет не только культурно-историческое, но и паннациональное измерение, является наиболее важным источником самоидентификации для респондентов в КСА, ОАЭ и Иордании (в Кувейте значение национально-государственного и арабского компонентов оценено одинаково высоко). Религиозную идентичность ставят на первое место участники опроса в Египте и на Бахрейне. Племенная/семейная идентичность остается весьма значимой для граждан Ливии, Мавритании, Судана, Ирака, Ливана, Йемена, что препятствует территориально-политической консолидации в этих странах. С другой стороны, утрачивает свою важность локально-территориальная идентичность.

Ответы на уточняющие вопросы о роли ислама показывают, что молодежь полагает религию важной для будущего своих стран, в том числе в политической сфере. Три наиболее важных аспекта исламской самоидентификации для нее — это руководство исламской этикой и моралью, внимание к стоящим перед мусуль-

манами политическим задачам и получение исламского знания. Подавляющее большинство молодых арабов считает неприемлемыми такие террористические организации, как ИГ(ИЛ) или «Аль-Каида» [28].

Политическим индикатором активного формирования национально-гражданского пласта идентичности стали в мусульманских странах такие события, как выступления против режима Сухарто в Индонезии (1998) и «арабская весна» (2010—2011). В ходе массовых и идущих «снизу» протестов выдвигались лозунги борьбы с авторитаризмом, за демократию, достоинство и права человека. Анализируя изменения в поведении арабских демонстрантов, О. Руа обращает внимание на индивидуализацию гражданской активности [33].

Данные *Pew Research Center* за апрель—май 2010 г. показывают, что оценки демократии среди граждан семи мусульманских стран имели преимущественно положительный характер; даже в Пакистане, где демократию одобрило менее половины опрошенных, сторонниками авторитаризма выступили только 15%.

Таблица 3

Мнения граждан мусульманских стран о демократии (в %)

	Демократия предпочтительней любой другой формы правления)	В определенных обстоятельствах недемократическое правление может быть предпочтительней	Для таких, как я, неважно, какую форму правления мы имеем	Не знаю
Ливан	81	12	5	2
Турция	76	6	5	13
Иордания	69	17	10	4
Нигерия	66	18	16	1
Индонезия	65	12	19	4
Египет	59	22	16	2
Пакистан	42	15	21	22

Источник: [21].

На излете «арабской весны» в 2012 г. опросы *Pew Research Center* зафиксировали незначительное снижение сторонников демократии в Египте и Иордании и вновь подтвердили приверженность общества исламским ценностям. Такое сочетание, как и разброс оценок по поводу приоритета «сильной экономики»/«хорошей демократии», показывает, что представления о демократии у большинства граждан имеют нелиберальную природу, но предполагают защищенность прав человека, политическую конкурентность и ответственность власти перед народом [27]. С другой стороны, массовые движения демократического характера привели в ряде случаев к длительным вооруженным конфликтам, ослаблению политического центра и усилению партикуляризма.

Сосуществование в мусульманском публичном пространстве национально-государственных, исламских и демократических ориентиров, а также феномен «исламистского плюрализма» показывают, что спор, который ведется учеными и политиками по поводу совместимости ислама и демократии, имеет во многом искусственный характер. Ислам, как и любая другая великая традиция, полон амбивалентных смыслов, которые могут приобретать различное социальное звучание в зависимости от политического контекста и трактовки. Политическое и соци-

ально-экономическое развитие не только ведет к сужению базы воспроизводства традиционалистского сознания, но и усложняет и одновременно делает более гибкой структуру идентичности мусульман, изменяет форму публичного проявления религиозности. В настоящее время 60% опрошенных в регионе Ближнего Востока и Северной Африки не видят конфликта между религией и современным обществом [39]. Так, в Иордании с 2012 по 2015 г. на 18% (с 72 до 54%) снизилось число тех, кто считает, что законы должны строго следовать Корану [37]. Можно согласиться с А. Пшеворским в том, что все религиозные традиции «всегда были совместимы с самым широким спектром политических устройств» [11. С. 198].

МУСУЛЬМАНСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ НА ЗАПАДЕ

Доля мусульман в странах Европы постоянно растет: в 1990 г. оно составляло 29,6 млн, в 2010 — 44,1 млн, а к 2030 г. ожидается его рост до 58,2 млн человек. Крупнейшие в процентном выражении мусульманские диаспоры сложились во Франции, Бельгии, Австрии, Швейцарии, Нидерландах, Германии, Швеции, Греции и Великобритании [23].

На Западе, как и в мусульманских странах, Другое определяют по отношению к тому, чем он не является и чему он противостоит. В течение двух последних десятилетий в принимающих странах произошел сдвиг в идентификации мусульман: если в 1960-х они воспринимались преимущественно как этническое меньшинство/меньшинства, то с конца 1990-х годов их стали идентифицировать как религиозную группу. Так, Дж. Нэш отмечает, что в Великобритании публичное осознание присутствия мусульман совпало с массовой агитацией исламистов против романа С. Рушди «Сатанинские стихи» (издан в 1988 г.) Последовательные эффекты дела Рушди, войн в Боснии и в Чечне и в огромной степени терактов 11 сентября 2001 г. пробудили к жизни «культуркампф» с целью устранения «исламской угрозы» западным ценностям и утверждения превосходства секулярного себя как политического и культурного гегемона [30. Р. 9].

С другой стороны, усиление исламского компонента идентичности происходит из-за осознанной необходимости в самоидентификации прежде всего иммигрантов второго и третьего поколений, многие из которых не востребованы в постиндустриальном обществе и беззащитны перед глобальным кризисом. Отрыв от традиционной исламской среды и отсутствие исламских знаний провоцирует их интерес к «чистому исламу» и в ряде случаев к экстремистской деятельности. Этому также способствуют и различные события мировой политики, в которых можно обнаружить элементы «конфликта цивилизаций». Обращение к исламу как стержню идентичности диктуется нуждой в формировании защитного механизма, необходимого для самоопределения сообщества и отпора недружественным действиям [18. Р. 338—339].

В 2016 г. британский телевизионный канал *Channel 4* представил результаты опроса, проведенного службой общественного мнения *ICM Research*. О достижениях интеграции в стране свидетельствуют такие цифры: 91% британских мусульман испытывают сильное чувство принадлежности к своему району (против

76% в среднем по стране), 86% — к Великобритании (против 83% в среднем), 33% считают, что влияют на принятие решений, касающихся Великобритании (против 21% в среднем), 44% считают, что избранные ими депутаты парламента отражают их взгляды (против 41% в среднем). Однако 4% в той или иной степени симпатизируют тем, кто совершает террористические акты как акции политического протеста (полностью симпатизируют — 0,5%, в некоторой степени — 3,5%) [20].

В целом, мусульмане все более весомо участвуют в политической жизни европейских стран, большинство их поддерживает демократические идеалы и практики; массовой стала гибридная идентичность, в которой сочетаются и европейские, и исламские ценности [См.: 16].

Камнем преткновения для углубления интеграции остаются гендерное равенство и гомосексуальные отношения. По данным того же опроса, 30% респондентов полагают, что мужчина может иметь более одной жены, 39% — что жена должна всегда повиноваться мужу, 52% не одобряют легализации гомосексуализма [20]. Очевидно, что в области гендерной политики интеграция мусульманских меньшинств будет длительным процессом.

Как и в мусульманских странах, политическая идентичность мусульман в диаспоре разнообразна. Большинство из них переосмысливают ислам в том социокультурном контексте, который их окружает. Формирование новых компонентов их идентичности быстрее происходит в переселенческих обществах (Канаде, Австралии, Новой Зеландии, США), где имеет место институционализация мультикультурализма [См.: 14]. М. Озалп и З. Кескин на примере австралийских мусульман (доля в населении страны 2,2%) опровергают многие стереотипы о несовместимости западной и мусульманской идентичностей. В частности, они выделяют пять фаз миграционного опыта. В период первых трех (выживание, обустройство, выстраивание отношений с мусульманским миром и западными институтами) мусульмане сохраняют зависимость от стран происхождения, поддерживают с ними тесные связи. На четвертой (переживаемой в настоящее время) они развивают собственную отчетливую идентичность и культуру, в их среде формируются мусульманские ученые и духовные лидеры. Последнюю фазу им еще только предстоит пройти: она подразумевает взаимное позитивное влияние западных мусульман и мусульман, образующих в своих странах большинство, в сферах бизнеса, образования и политики [31. Р. 216—218].

В XX веке, когда мусульманские страны вступили на путь независимого развития, современность перестала быть для них внешней силой, трансформировавшись в систему собственных политических институтов и идейно-политические платформы лидеров. В силу специфики ислама как религиозной системы, а также уровня общественного развития этих молодых суверенных государств формирование политической идентичности и на макро-, и на микроуровне проходило под влиянием исламских норм и ценностей даже там, где были предприняты попытки их культурного замещения. Производящий идентичности политический дискурс в силу авторитарного характера модернизации был монополизирован государ-

ством и обрел рамку государственного национализма. Слабый уровень развития гражданских структур и представительства консервировал партикуляристские лояльности и комплексы представлений.

Эффекты глобализации, политическое давление Запада и рост уровня жизни индуцировали существенные изменения мусульманской политической идентичности. Ослабление государственного патернализма и распространение новых ориентиров и ценностей привели к активизации гражданского участия и способствовали структурированию ее национально-гражданского компонента, в том числе в форме политического ислама. В ряде мусульманских стран сформировались режимы, классифицируемые как «неполные демократии» (*Democracy Index / EIU*). Вместе с тем, как показали некоторые последствия «арабской весны», в условиях политического кризиса государственно-национальный компонент мусульманской идентичности может быть значительно ослаблен, а партикуляристские компоненты, основанные на аскриптивных лоялностях, — усилены.

Современная мусульманская политическая идентичность разнообразна и динамична; ее следует рассматривать и как состояние, и как процесс. В настоящее время исламский компонент продолжает занимать в ней важное место, но и он реконструируется и дифференцируется в ходе усвоения мусульманами нового социального опыта. По мнению З.И. Левина, «сегодня ислам для мусульманина — это не столько религия, сколько источник политической и культурной самоидентификации» [9. С. 147]. Мусульмане, проживающие на Западе, принимают большинство демократических ценностей и практик; в большей степени для них становится характерной гибридная идентичность. В результате модернизации появился и тип светской мусульманской идентичности, носители которой считают религию частным делом человека.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Произнесение *шахады* («Свидетельствую, что нет иного божества, кроме Аллаха, и свидетельствую, что Мухаммад — посланник Аллаха») является главным условием принятия ислама.
- (2) Вопрос о передачи власти в мусульманской общине стал причиной первого раскола в исламе на суннитов, сторонников традиции пророка (Сунны), и шиитов, членов «партии» (араб. *шиа*) Али, двоюродного брата и зятя пророка, четвертого праведного халифа. Шиитская традиционалистская элита никогда не признавала точку зрения суннитов на халифат как на избрание халифа на основе согласованного мнения общины, считая, что *умму* должны возглавлять прямые потомки пророка.
- (3) Согласно представлениям шиитов-двунадесятников, составляющих около 85% всех шиитов, их последний признанный двенадцатый имам не пропал в малолетнем возрасте, а был «сокрыт» и как носитель «божественной субстанции» продолжил руководить общиной через своих уполномоченных — религиозных авторитетов.
- (4) Исламизм (политический ислам) — термин европейского происхождения, не имеющий единой трактовки и подразумевающий как неукоснительное следование в политике исламским нормам и практикам, так и стремление к преобразованию мусульманских политий через синтез западных и традиционных общественных институтов («исламская демократия», «исламский социализм»). Подходы к типологизации идейных направлений в исламе см.: [12], [13], [22].

- (5) Термин происходит от арабского слова *ас-салаф* («праведные предки») и обозначает мусульман, которые придают первостепенное значение Корану и хадисам, привержены монолитному метафизическому доктринальному мировоззрению и ратуют за возвращение к образу жизни и институтам «праведных предков».

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- [1] Казула Ф.П. Теория дискурса и дискурс-анализ: Как идеи и символы формируют политику // *Политическая наука*. М.: РАН.ИНИОН, 2009. № 4. С. 59—78.
- [2] Коран. Пер. с араб. акад. И.Ю. Крачковского. М.: СП ИКПА, 1990. 512 с.
- [3] Косач Г.Г. Арабский национализм или арабские национализмы: доктрина, этноним, варианты дискурса // *Национализм в мировой истории* / Под ред. В.А. Тишкова, В.А. Шнирельмана. М.: Наука, 2007. С. 259—332.
- [4] Косач Г.Г. Саудовская Аравия: Национальное единство без плюрализации // *Политическая наука*. М.: РАН. ИНИОН, 2016. № 1. С. 60—79.
- [5] Кудряшова И.В. Исламская цивилизационная доминанта и современное развитие мусульманских политий // *Политическая наука*. М.: РАН.ИНИОН, 2003. № 2. С. 87—117.
- [6] Кудряшова И.В. Политические изменения и трансформация идентичности в странах мусульманского Востока // *Политическая идентичность и политика идентичности: в 2 тт. Т. 2.: Идентичность и социально-политические изменения в XXI веке* / Отв. ред. И.С. Семенов. М.: РОССПЭН, 2012. С.155—184.
- [7] Кудряшова И.В. Суверенитет: Европейский конструкт в контексте ближневосточных реалий // *Суверенитет. Трансформация понятий и практик* / Под ред. М.В. Ильина, И.В. Кудряшовой. М.: МГИМО-Университет, 2008. С. 194—226.
- [8] Кузнецов В. ИГ — альтернативная государственность? // *Россия в глобальной политике*. М., 2015. № 5, сентябрь—октябрь. С. 8—17.
- [9] Левин З.И. Реформа в исламе. Быть или не быть?: опыт системного и социокультурного исследования. М.: ИВ РАН, Крафт+. 2005. 240 с.
- [10] Мир 2035. Глобальный прогноз / под ред. акад. А.А. Дынкина / ИМЭМО им. Е.М. Примакова РАН. М.: Магистр, 2017. 352 с.
- [11] Модернизация и демократизация в странах БРИКС: сравнительный анализ / Под ред. И.М. Бусыгиной, И.Ю. Окунева. М.: Издательство «Аспект Пресс», 2015. 352 с.
- [12] Полонская Л.Р. Современные мусульманские идейные течения // *Ислам: Проблемы идеологии, права, политики и экономики*. Сб. статей / Отв. ред. Ионова А.И. М.: Наука, Главн. ред. восточной литературы, 1985. С. 6—26.
- [13] Саватеев А.Д. Политический ислам в концепциях российских исследователей // *Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты*. М., 2015. Т. 11. № 2. С. 109—118.
- [14] Сахарова В.В. Мультикультурализм и проблемы интеграции иммигрантов // *Вестник СПбГУ*. Сер. 6. 2010. Вып. 2. С. 47—52.
- [15] Халиль М. Проблемы идентичности в современном египетском обществе // *Россия и мусульманский мир*. 2009. № 10. С. 170—182.
- [16] Хенкин С.М., Кудряшова И.В. Интеграция мусульман в Европе: политический аспект // *Полис. Политические исследования*. 2015. № 2. С. 137—155.
- [17] Abu Rumman M. I Am a Salafi. A Study of the Actual and Imagined Identities of Salafis // *Amman: Friedrich-Ebert-Stiftung Jordan & Iraq*. 264 p.
- [18] Ali S. The Politics of Islamic Identities // *Routledge Handbook of Identity Studies* / Ed. by A. Elliot. L., N.Y.: Routledge, 2014. P. 325—336.
- [19] Ayubi N.N. Over-stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East. L., N.Y.: I.B. Tauris, 2008. 514 p.

- [20] C4 Survey and Documentary Reveals What British Muslims Really Think. 2016. URL: <http://www.channel4.com/info/press/news/c4-survey-and-documentary-reveals-what-british-muslims-really-think> (дата обращения: 23.08.2017).
- [21] Egypt, Democracy and Islam. Pew Research Center Q 17. 2010. URL: <http://pewresearch.org/pubs/1874/egypt-protests-democracy-islam-influence-politics-islamic-extremism> (дата обращения: 15.05.2017).
- [22] *Esposito J.L.* Islam: The Straight Path. N.Y., Oxford: Oxford University Press, 1998. Third edition. 286 p.
- [23] The Future of the Global Muslim Population / Pew Research Center. 2011. URL: <http://www.pewforum.org/2011/01/27/future-of-the-global-muslim-population-regional-europe/> (дата обращения: 12.08.2017).
- [24] *Kedourie E.* Introduction // Nationalism in Asia and Africa / Ed. by E. Kedourie. L.: Frank Cass, 1974. P. 1—152.
- [25] *Khatab S., Bouma G.D.* Democracy in Islam. N.Y.: Routledge, 2007. 272 p.
- [26] *Mehmet O.* Islamic Identity and Development: Studies of the Islamic Periphery. N.Y.: Routledge, 1990. 272 p.
- [27] Most Muslims Want Democracy, Personal Freedoms, and Islam in Political Life / Pew Research Center. July 10, 2012. URL: <http://www.pewglobal.org/2012/07/10/most-muslims-want-democracy-personal-freedoms-and-islam-in-political-life/> (дата обращения: 4.05.2017).
- [28] Muslim Millennial Attitudes on Religion and Religious Leadership II: Algeria, Iraq, Lebanon, Libya, Mauritania, Oman, Qatar, Sudan, Tunisia, Yemen / Tabah Foundation. 2017. URL: http://mmasurvey.tabahfoundation.org/downloads/mmasurvey2_en_web-key-findings.pdf (дата обращения: 28.08.2017).
- [29] Muslim Millennial Attitudes on Religion & Religious Leadership: Arab World / Tabah Foundation. 2016. URL: http://mmasurvey.tabahfoundation.org/downloads/mmsgsurvey_full_En_web.pdf (дата обращения: 26.08.2017).
- [30] *Nash G.* Writing Muslim Identity. L., N.Y.: Continuum International Publishing Group, 2012. 160 p.
- [31] *Ozalp M., Keskin Z.* Muslim Identity Threshold: Emergence of a Distinctive Australian Muslim Identity // Muslim Identity Formation in Religiously Diverse Societies / Ed. by D. Iner, S. Yucel. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing. 2015. P. 208—230.
- [32] *Ramadan T.* Western Muslims and the Future of Islam. N.Y.: Oxford University Press, 2004. 288 p.
- [33] *Roy O.* The Transformation of the Arab World // Journal of Democracy. 2012. Vol. 23, No 3. P. 5—18.
- [34] *Said E.W.* Orientalism: Western Conceptions of the Orient. New Delhi: Penguin Books India, 2006. 416 p.
- [35] *Smith A.* The 'Sacred' Dimension of Nationalism // Millenium — Journal of International Studies. 2000. Vol. 29, No. 3. P. 791—814.
- [36] *Spiegel A.M.* Young Islam. The New Politics of Religion in Morocco and the Arab World. Princeton: Princeton University, 2015. 264 p.
- [37] Spring 2015 Global Attitudes Survey / Pew Research Center. Q24. URL: <http://www.pewglobal.org/2016/04/27/the-divide-over-islam-and-national-laws-in-the-muslim-world/> (дата обращения: 14.08.2017).
- [38] The World's Muslims: Religion, Politics and Society / Pew Research Center. Q75. 2013. URL: <http://www.pewforum.org/2013/04/30/the-worlds-muslims-religion-politics-society-overview/> (дата обращения: 2.09.2017).
- [39] The World's Muslims: Religion, Politics and Society / Pew Research Center. Q79a. April 30, 2013. URL: <http://www.pewforum.org/2013/04/30/the-worlds-muslims-religion-politics-society-overview/> (дата обращения: 6.09.2017).
- [40] The World's Muslims: Unity and Diversity / Pew Research Center. Q43j. August 9, 2012. URL: <http://www.pewforum.org/2012/08/09/the-worlds-muslims-unity-and-diversity-executive-summary/> (дата обращения: 23.06.2017).

CONTEMPORARY MUSLIM POLITICAL IDENTITY: THE SACRED TEXT AND SOCIAL EXPERIENCE

I.V. Kudryashova

Moscow State Institute of International Relations
(MGIMO University) under Ministry of Foreign Affairs of Russia
Vernadskogo Av., 76, Moscow, Russia, 119454

Abstrac. The article focuses on the formation of modern Muslim political identity on the macro-political and individual levels. The author explores the relation between its Islamic and state-national levels. It is shown that this relationship is of dynamic nature and that at present both these levels are significantly differentiated: nationalism outgrows the framework of state nationalism and gradually acquires civil dimension, while the Islamic layer, losing its significance as the only source of identification and self-identification for Muslims, acquires new socio-political content. The latter is reflected in the development of “Islamist pluralism”. It is noted that the ascriptive orientations to kin-groups, ethnic groups and clans remain significant and especially vibrant in the times of political turbulence.

Key words: Muslim political identity, Islam, Islamism, Muslim state, nationalism

REFERENCES

- [1] Kazula F.P. Teoriya diskursa i diskurs-analiz: Kak idei i simvolyy formiruyut politiku. *Politicheskaya nauka*. 2009; 4. S. 59—78 (In Russ).
- [2] *Koran*. Per. s arab. akad. I.YU. Krachkovskogo. Moscow: SP IKPA, 1990. 512 s. (In Russ).
- [3] Kosach G.G. Arabskiy nacionalizm ili arabskie nacionalizmy: doktrina, ehntonim, varianty diskursa. *Nacionalizm v mirovoj istorii*. Ed. by V.A. Tishkova, V.A. SHnirel'mana. Moscow: Nauka, 2007. S. 259—332 (In Russ).
- [4] Kosach G.G. Saudovskaya Araviya: Nacional'noe edinstvo bez plyuralizacii. *Politicheskaya nauka*. 2016; 1. S. 60—79 (In Russ).
- [5] Kudryashova I.V. Islamskaya civilizatsionnaya dominanta i sovremennoe razvitie musul'manskih politij. *Politicheskaya nauka*. 2003; 2. S. 87—117 (In Russ).
- [6] Kudryashova I.V. Politicheskie izmeneniya i transformatsiya identichnosti v stranah musul'manskogo Vostoka. *Politicheskaya identichnost' i politika identichnosti: v 2 tt. T. 2: Identichnost' i social'no-politicheskie izmeneniya v XXI veke*. Ed. by I.S. Semenenko. Moscow: ROSSPEHN, 2012. S. 155—184 (In Russ).
- [7] Kudryashova I.V. Suverenitet: Evropejskiy konstrukt v kontekste blizhnevostochnyh realij. *Suverenitet. Transformatsiya ponyatij i praktik*. Ed. by M.V. Il'ina, I.V. Kudryashovoj. Moscow: MGIMO-Universitet, 2008. S. 194—226 (In Russ).
- [8] Kuznecov V. IG — al'ternativnaya gosudarstvennost'? *Rossiya v global'noj politike*. 2015; 5; sentyabr'—oktyabr'. S. 8—17 (In Russ).
- [9] Levin Z.I. *Reforma v islame. Byt' ili ne byt'?: opyt sistemnogo i sociokul'turnogo issledovaniya*. Moscow: IV RAN, Kraft+. 2005. 240 s. (In Russ).
- [10] *Mir 2035. Global'nyj prognoz*. Ed. by A.A. Dynkina. Moscow: Magistr, 2017. 352 s. (In Russ).
- [11] *Modernizatsiya i demokratizatsiya v stranah BRIKS: sravnitel'nyj analiz*. Ed. by I.M. Busygina, I.YU. Okunev. Moscow: Izdatel'stvo «Aspekt Press», 2015. 352 s. (In Russ).
- [12] Polonskaya L.R. Sovremennye musul'manskije idejnye techeniya. *Islam: Problemy ideologii, prava, politiki i ehkonomiki*. Sb. statej. Ed. by Ionova A.I. Moscow: Nauka, Glavn. red. vostochnoj literatury, 1985. S. 6—26 (In Russ).

- [13] Savateev A.D. Politicheskij islam v koncepciyah rossijskikh issledovatelej. *Islam v sovremennom mire: vnutrigosudarstvennyj i mezhdunarodno-politicheskij aspekt*. 2015; Vol. 11; 2. S. 109—118 (In Russ).
- [14] Saharova V.V. Mul'tikult'uralizm i problemy integracii immigrantov. *Vestnik SPbGU. Ser. 6*. 2010; 2. S. 47—52 (In Russ).
- [15] Halil' M. Problemy identichnosti v sovremennom egipetskom obshchestve. *Rossiya i musul'manskij mir*. 2009; 10. S. 170—182 (In Russ).
- [16] Henkin S.M., Kudryashova I.V. Integraciya musul'man v Evrope: politicheskij aspect. *Polis*. 2015; 2. S. 137—155 (In Russ).
- [17] Abu Rumman M. I Am a Salafi. A Study of the Actual and Imagined Identities of Salafis. *Amman: Friedrich-Ebert-Stiftung Jordan & Iraq*. 264 p.
- [18] Ali S. The Politics of Islamic Identities. *Routledge Handbook of Identity Studies*. Ed. by A. Elliot. L., N.Y.: Routledge, 2014. P. 325—336.
- [19] Ayubi N.N. *Over-stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East*. L., N.Y.: I.B. Tauris, 2008. 514 p.
- [20] *C4 Survey and Documentary Reveals What British Muslims Really Think*. 2016. Available from: <http://www.channel4.com/info/press/news/c4-survey-and-documentary-reveals-what-british-muslims-really-think>.
- [21] *Egypt, Democracy and Islam*. Pew Research Center Q 17. 2010. Available from: <http://pewresearch.org/pubs/1874/egypt-protests-democracy-islam-influence-politics-islamic-extremism>.
- [22] Esposito J.L. *Islam: The Straight Path*. N.Y., Oxford: Oxford University Press, 1998. Third edition. 286 p.
- [23] *The Future of the Global Muslim Population*. Pew Research Center. 2011. Available from: <http://www.pewforum.org/2011/01/27/future-of-the-global-muslim-population-regional-europe>.
- [24] Kedourie E. Introduction. *Nationalism in Asia and Africa*. Ed. by E. Kedourie. L.: Frank Cass, 1974. P. 1—152.
- [25] Khatab S., Bouma G.D. *Democracy in Islam*. N.Y.: Routledge, 2007. 272 p.
- [26] Mehmet O. *Islamic Identity and Development: Studies of the Islamic Periphery*. N.Y.: Routledge, 1990. 272 p.
- [27] Most Muslims Want Democracy, Personal Freedoms, and Islam in Political Life. *Pew Research Center*. July 10, 2012. Available from: <http://www.pewglobal.org/2012/07/10/most-muslims-want-democracy-personal-freedoms-and-islam-in-political-life>.
- [28] *Muslim Millennial Attitudes on Religion and Religious Leadership II: Algeria, Iraq, Lebanon, Libya, Mauritania, Oman, Qatar, Sudan, Tunisia, Yemen*. Tabah Foundation. 2017. Available from: http://mmasurvey.tabahfoundation.org/downloads/mmasurvey2_en_web-key-findings.pdf.
- [29] *Muslim Millennial Attitudes on Religion & Religious Leadership: Arab World*. Tabah Foundation. 2016. Available from: http://mmasurvey.tabahfoundation.org/downloads/mmgsurvey_full_En_web.pdf.
- [30] Nash G. *Writing Muslim Identity*. L., N.Y.: Continuum International Publishing Group, 2012. 160 p.
- [31] Ozalp M., Keskin Z. Muslim Identity Threshold: Emergence of a Distinctive Australian Muslim Identity. *Muslim Identity Formation in Religiously Diverse Societies*. Ed. by D. Iner, S. Yucel. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing. 2015. P. 208—230.
- [32] Ramadan T. *Western Muslims and the Future of Islam*. N.Y.: Oxford University Press, 2004. 288 p.
- [33] Roy O. The Transformation of the Arab World. *Journal of Democracy*. 2012; Vol. 23; 3. P. 5—18.
- [34] Said E.W. *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. New Delhi: Penguin Books India, 2006. 416 p.

- [35] Smith A. The “Sacred” Dimension of Nationalism. *Millenium — Journal of International Studies*. 2000; Vol. 29; No. 3. P. 791—814.
- [36] Spiegel A.M. *Young Islam. The New Politics of Religion in Morocco and the Arab World*. Princeton: Princeton University, 2015. 264 p.
- [37] *Spring 2015 Global Attitudes Survey*. Pew Research Center. Q24. Available from: <http://www.pewglobal.org/2016/04/27/the-divide-over-islam-and-national-laws-in-the-muslim-world/>.
- [38] *The World’s Muslims: Religion, Politics and Society*. Pew Research Center. Q75. 2013. Available from: <http://www.pewforum.org/2013/04/30/the-worlds-muslims-religion-politics-society-overview/>.
- [39] *The World’s Muslims: Religion, Politics and Society*. Pew Research Center. Q79a. April 30, 2013. Available from: <http://www.pewforum.org/2013/04/30/the-worlds-muslims-religion-politics-society-overview/>.
- [40] *The World’s Muslims: Unity and Diversity*. Pew Research Center. Q43j. August 9, 2012. Available from: <http://www.pewforum.org/2012/08/09/the-worlds-muslims-unity-and-diversity-executive-summary/>.

© Кудряшова И.В., 2017

Сведения об авторе:

Кудряшова Ирина Владимировна — кандидат политических наук, доцент кафедры сравнительной политологии МГИМО МИД России. E-mail: kudryashova23@yandex.ru

Статья поступила в редакцию 01.10.2017.