

РЕЛИГИОЗНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



Ильшат НАСЫРОВ

Доктор философских наук, ведущий научный сотрудник.
Институт философии РАН.
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная,
д. 12, стр. 1;
e-mail: ilshatn60@mail.ru

ПОСТ-ИСЛАМ ИЛИ КУЛЬТУРНЫЙ ИСЛАМ?

Статья посвящена исследованию последствий секуляризации, процесса ослабления влияния религии на публичную и частную сферы жизни в исламском мире. В современную эпоху кризис веры затронул практически все ареалы распространения авраамической религиозной традиции. Наиболее активно тема секуляризации обсуждается на Западе, где сложились разные понимания сущности данного явления (отделение религии от государства, начало безрелигиозной эпохи («смерть религии»), «пост-христианство» и т. д.). Однако обсуждению темы секуляризации в исламском мире уделяется недостаточно внимания. Более того, некоторые академические исследователи считают, что секуляризация не имеет отношения к исламу, так как в мусульманской религии нет церкви. Согласно подходу автора данной статьи, в мире ислама протекают реальные процессы секуляризации, ведущие к расширению светского пространства в мусульманском обществе. Результатом этого расширения является культурный ислам.

Ключевые слова: религия, ислам, секуляризация, светское пространство, рационализм, культурная идентичность, глобализация, пост-ислам, культурный ислам, мировоззрение

Современный исламский мир, особенно в местах интенсивного взаимодействия его культуры с иными культурами, участвует в общем процессе секуляризации. Не для всех современных мусульман ислам является мировоззрением в строгом смысле этого слова. Многие мусульмане в странах, прошедших модернизацию (в западном или советском варианте), не являются верующими, и определение ими самих себя мусульманами есть всего лишь способ этнокультурной идентификации. Религия для многих из них является хранительницей моральных норм и устоев, частью их национальных культур и средством этноидентификации, но не мировоззрением.

Сразу напрашивается аналогия с тем культурным явлением на Западе, которое часто называют «пост-христианством», «смертью религии», безрелигиозной эпохой, начало которой было положено секуляризацией, «процессом освобождения всех сфер общественной и личной жизни из-под контроля религии» [4, с. 513]. Возникает вопрос: можно ли схожее явление в мусульманском сообществе назвать пост-исламом? Другими словами, пост-ислам – это реальность или неудачная аналогия?

Наиболее развёрнуто обсуждение последствий секуляризации как начала новой безрелигиозной эпохи ведётся относительно Запада, что вполне объяснимо. Здесь уже с XI–XII вв. **начинается медленный, но неуклонно усиливающийся процесс сужения прежде безраздельной сферы влияния религии в жизни общества: под контроль светских властей постепенно переходят такие важнейшие общественные институты, как судопроизводство, образование и т. д.** Реформация не просто усиливает разграничение функций церкви и государства в странах Западной Европы, но делает бесповоротным процесс обмирщения жизни, доминирования светских форм деятельности в политике, экономике и т. д., возникновения условий для легализации не только идейного плюрализма, но и атеизма – мировоззрения, отрицающего религию как веру в сверхъестественное (боги, духи и т. д.).

Секуляризация в современную эпоху – это сложный процесс не только неуклонного сужения влияния религии на все сферы общественной жизни (политика, экономика, быт, семейные отношения, мораль, искусство и т. д.), но и превращения религии в частное дело человека («микротомизм»). Широкое распространение на Западе получают эклектичные, нетрадиционные формы религии либо стилизации под традиционные мистические течения (неосуфизм, необуддизм и т. д.).

Можно выделить две позиции в оценке секуляризации. Согласно одной, «позитивистской», секуляризация понимается как «преодоление» религии и даже её «смерть». Сторонники этой позиции ссылаются на всё растущее осознание людьми ненужности включения традиционного представления о боге в социальные практики, т. е. в жизнь в самом широком смысле, осознание ими бессмысленности апелляции к богу как для решения насущных проблем, так и для метафизическо-

го вопрошания, т. е. для объяснения реальности. На таком понимании секуляризации базируются утверждения о наступлении на Западе эпохи «пост-христианства». К этой позиции близка идея безрелигиозного христианства немецкого теолога Дитриха Бонхёффера (1906–1945). Его тезис о наступлении принципиально нового периода в истории христианства основан на утверждении, что христианство должно честно признать совершеннолетие мира (“the world and men have come of age”) и тот факт, что человек больше не нуждается в религии как способе ухода от реальности и не испытывает потребности в Боге как «рабочей гипотезе», т. е. как моральной, политической и естественнонаучной гипотезе (“there is no longer any need for God as a working hypothesis, whether in morals, politics or science”). Научные методы знаний о мире лишают религиозную картину мира прежнего значения в качестве объяснения действительности [5, pp. 159, 162, 163, 177].

Есть и другая позиция в оценке секуляризации, которую можно назвать «мягкой» версией интерпретации феномена секуляризации. Например, согласно итальянскому философу Джани Ваттимо, секуляризация есть естественный этап в развитии христианства в условиях завершения метафизики и эрозии метанаррации. Он фактически возвещает о «возрождении религии», но религии, не имеющей ничего общего с догматической, строго регламентированной и противостоящей современности религией [3, с. 105]. Т. е. для него секуляризация не означает «преодоление религии», её «смерть», напротив, она является очередным этапом христианства, адаптировавшегося к требованиям современной эпохи.

Всё вышесказанное о секуляризации в культуре Запада неизбежно вынуждает задаться вопросом о секуляризации и её последствиях для мусульманских общин стран как традиционного распространения исламской религии, так и западных стран с их быстро растущим мусульманским населением. Отсутствие тематизации, или выдвижения темы «пост-ислама», может послужить аргументом в пользу попыток локализовать такие фундаментальные вещи, как свобода, демократия, культурный плюрализм, исключительно в рамках западного общества и объяснять их не просто как следствия секуляризации в виде замены магии рациональностью (М. Вебер), но как следствия секуляризации исключительно иудео-христианской религиозной традиции (Джани Ваттимо). Данная позиция близка некоторым ориенталистам, полагающим, что секуляризация не имеет отношения к исламу, так как в этой религии отсутствует церковь как институт, утверждающий официальную церковную идеологию, набор общеобязательных догматов веры и т. д.

Это ведёт к утверждению скрытого оправдания европоцентризма при внешнем, формальном его преодолении. Тот же Джани Ваттимо полагает, что *«Европа, Запад или современность»* (курсив мой. – И.Н.) – это, прежде всего, цивилизация, характеризующаяся научной, экономиче-

ской и технологической рациональностью. Важно, что эта рациональность, как учит Макс Вебер и вслед за ним до бесконечности повторяют последователи, не сумела реализоваться в иных культурах даже тогда, когда у них имелись в наличии все прочие материальные условия, поскольку только на Западе своё влияние оказывала иудео-христианская религиозная традиция. Монотеизм... был условием того, чтобы мыслить природу в унитарной перспективе физических наук, составивших основу технологического господства над миром природы; христианская и, прежде всего, протестантская этика явилась залогом понимания труда, бережливости, экономического преуспевания как религиозного императива и, следовательно, позволила стать им фундаментальными личностными обязательствами» [3, с. 88].

Более того, «характерная для современности секуляризация (в виде капиталистического рационализма, объясняемого Вебером через протестантскую этику и библейский монотеизм) является типичным продуктом христианства. И даже сама идея плюрализма культур могла развиваться только в специфической культуре, а именно в культуре Запада» [3, с. 110].

Всё это вызывает возражение: 1. Джани Ваттимо объясняет современные формы рационализма исключительно посредством протестантской этики и библейского монотеизма. А разве ислам не имеет отношения к этике авраамической религиозной традиции и разве не в исламе монотеизм доведён до крайней формы? 2. Почему говорится о роли лишь иудео-христианской традиции в секуляризации, ведь авраамическая традиция включает и ислам? Налицо искусственность отделения ислама от единой (авраамической) религиозной традиции и единого средиземноморского цивилизационного наследия.

Самое слабое место в рассуждениях Джани Ваттимо – упоминание иных религий в контексте опыта секуляризации на Западе как религий иммигрантов, продолжающих свою прежнюю религиозную жизнь в замкнутых пространствах этнических анклавов на Западе и не органичных ему («религия туристов, временных гостей»). Не случайно представителей неевропейских культур и религий он называет гостями, на дружбу которых он рассчитывает (явно давно отказавшись как от миссионерской попытки навязать им свою истину, так и воспринимать «их истину»). В этом можно усмотреть скрытое неверие в секуляризацию на мусульманском Востоке в виде научной, экономической и технологической рационализации.

Позволим не согласиться с подобными утверждениями Джани Ваттимо. На примере современной России можно видеть, что абсолютное большинство людей, считающих себя мусульманами, являются носителями светской культуры и образования. Многие современные мусульмане России вовсе не являются верующими в строгом смысле этого слова. В основе их социокультурного знания находится светское знание, к

которому их приобщают с детства, затем в школах и в высших учебных заведениях. К исламу как к средству религиозной самоидентификации они обращаются уже в зрелом возрасте.

Иначе говоря, для большинства российских мусульман ислам является традицией, частью исторического прошлого своих народов, элементом национальной культуры, средством этноидентификации и исторической формой бытования моральных норм своих народов. Для представителей мусульманских народов России способом культурной самоидентификации служит этническое начало, а не религия. Большинство мусульман на Западе и в России принимают современную научную картину мира. Трудно представить, чтобы кто-то сумел им навязать исламскую религиозную картину мира в качестве объяснения действительности. Я позволю себе воспользоваться словом «неполнота» из популярного названия теоремы математика Курта Геделя (1906–1978) – теоремы о неполноте и противоречивости любой системы аксиом. Мировоззренческим следствием его теоремы является утверждение о невозможности полной аксиоматизации развитых научных теорий. Думается, что неполнота свойственна и замкнутым мировоззренческим системам, в том числе религиозным системам, к которым относится исламская религиозная доктрина. Это видно уже на примере возможности совершенно по-разному толковать основное положение исламского вероучения, *тавхид* (утверждение о единстве и единственности Бога), например, с позиции мусульман-традиционалистов и с позиции философского суфизма. Тем более мировоззренческая система ислама выглядит «неполной» с точки зрения тех же российских этнических мусульман (татары, башкиры и т. д.), в большинстве своём придерживающихся научной картины мира.

Возникает вопрос – чем является ислам сегодня? Это пост-ислам или что-то другое? Является ли светское пространство так называемых этнических мусульман расширением (пусть и явно не просматриваемым) исламского пространства? Другими словами, можно ли светский образ этнических мусульман рассматривать не как результат «преодоления ислама», а как дальнейший этап его развития, как часть единого континуального целого? Светские мусульмане сегодня как раз представляют самый влиятельный сегмент в мусульманских общинах – в их руках находится капитал, образование и власть. Речь идёт о выходцах из мусульманской среды в лице интеллигентов, бизнесменов, руководителей постсоветских республик и национальных субъектов Российской Федерации. Реализация крупных проектов мусульман России просто невозможна без финансовой помощи бизнесменов-мусульман. Также невозможно отстаивание религиозных прав мусульманских общин у нас в стране без административной помощи, например, со стороны властных структур национальных субъектов Российской Федерации, коренным населением которых являются мусульмане. Так было в случае

со скандальным запретом Верховным судом РФ объявления мусульманского праздника в Республике Башкортостан праздничным днём. Дело в том, что высший суд Российской Федерации принял решение от 31 августа 2011 г. N 49-11-57 об отмене дополнительных выходных по случаю празднования мусульманских праздников Ураза-байрам и Курбан-байрам в одном из российских субъектов, Республике Башкортостан. После обращения депутатов Госдумы от Республики Башкортостан почти сразу же Верховный Суд РФ приостановил собственное решение от 31 августа 2011 г.

Кооптацию политиков, бизнесменов и деятелей культуры в исламскую религию в российской мусульманской общине принято только приветствовать, но никак не обсуждать степень их религиозности (подлинная/мнимая). В то же время ни для кого не является секретом, что связь многих мусульман с их религией представляет собой чисто культурную аффилированность. Имеет место функционализация религии, её использование в нерелигиозных целях. Надо полагать, это объективный процесс. Сейчас не средневековье, когда религия была господствующей формой общественного сознания. В современном обществе научная форма сознания прививается через всеобщую систему среднего образования и вузы. Прежней дихотомии «избранные» и «простолюдины/широкая публика» (*хасса-‘амма*) в строгом смысле не существует: сегодня многие представители «широкой публики» – лица с высшим образованием (техническое или гуманитарное), принимающие современную научную картину мира. Как относиться к этому – как к негативному явлению (с точки зрения религиозной веры), позитивному (с точки зрения реалий современности) или воспринимать это как факт?

Возникает более серьёзный вопрос – что такое община мусульман (*умма*), если не все мусульмане принимают религиозную картину мира? Это вызывает естественный скепсис в отношении уже «мусульманского культурного языка», представляющего собой систему ключевых понятий, в которых исламскими интеллектуалами ведутся рассуждения и структурируется мусульманский мир [2, с. 234]. Речь идёт о таких понятиях, как «мусульманская община (*умма*)», «халифат», «религиозное (исламское) правление», «шариатский суд», «совет улемов» (консультационный орган авторитетных мусульманских учёных) и т. д.

Вышесказанное позволяет говорить о неизбежном ослаблении регламентированного («организованного») ислама и развитии светской формы ислама – культурного ислама. С нашей точки зрения, культурный ислам есть утверждение двух постулатов. Во-первых, следование принципам справедливости и разума; это не означает отрицание главного основополагающего мировоззренческого тезиса Корана, тезиса о Боге как Первоначале мира. Ещё первые исламские теологи, мутазилиты, отождествляли Бога с пронизывающей всё сущее закономерностью, гармонией, полагали, что Бог есть справедливость и разум, знание. Вто-

рой постулат культурного ислама – категорический императив делания добра в свете высказывания пророка Мухаммада: «Желай людям того же, чего желаешь себе» [1, с. 70].

Опора на эти два постулата позволит представителям мусульманской общины (вне зависимости от степени их религиозности) воспринимать проблемы мира во всём мире, проблемы демократии, прав человека как собственные проблемы. Продолжающийся процесс секуляризации говорит о неизбежном расширении светского пространства в обществе, в том числе в мусульманской общине. Но этот процесс следует понимать не как «преодоление религии», не как её последовательное изгнание из различных сфер общественной жизни. Напротив, это расширяющееся светское пространство должно рассматриваться как закономерный результат трансформации религии, в том числе и ислама, или расширение последнего в культурный ислам. Доводом в пользу этого тезиса является указание на простой факт, что больше шансов на успешное освоение расширяющегося светского пространства есть у культурного ислама, или ислама носителей современной научной картины мира.

Речь идёт не только о представителях мусульманских меньшинств в странах Запада и мусульманской общины России. Глобализация делает неизбежным вступление исламского мира в общее мировое пространство. Мусульманские народы должны будут участвовать и уже участвуют вместе с западными нациями в экономической и культурной конкуренции. В современную эпоху для мусульман борьба за свои права является уже не религиозным, а национально-экономическим вопросом и не сводится только к вопросам исполнения религиозных обрядов, например, в городах-мегаполисах Запада среди иноверческого большинства.

Исходя из вышесказанного, можно сделать следующий вывод. Секуляризация в исламском мире ведёт к утверждению культурного ислама, а не пост-ислама. Самый глубокий кризис мировоззрения, даже религиозного мировоззрения, не влечёт автоматически полный разрыв со столь крупной религией, как ислам, не ведёт к уничтожению её континуальности.

Список литературы

1. *Ибн Ханбал Ахмад*. Муснад Ахмад ибн Ханбал. Т. 4. Каир: Му'ассасат Куртуба, Б.г. 447 с.
2. *Бессмертная О.Ю.* Культурный билингвизм? Игра смыслов в одной скандальной статье // Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 197–383.
3. *Ваттимо Джани*. После христианства. М.: Три квадрата, 2007. 160 с.
4. *Гараджа В.И.* Секуляризация // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 2010. С. 512–513.
5. *Bonhoeffer Dietrich*. Letters and papers from prison / Ed. Eberhard Bethge. New York: Macmillan Company, 1959. 192 pp.

RELIGIOUS ANTHROPOLOGY

Ilshat NASYROV

DSc in Philosophy, Chief Research Fellow.
Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.
12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation;
e-mail: ilshatn60@mail.ru

POST-ISLAM OR CULTURAL ISLAM?

The paper seeks to sketch cultural Islam as a possible ground for rethinking of traditional anthropological perspective in Islam. Muslims, like any other religious group, face contemporary challenges like secularism. Peoples of the Muslim countries are primarily concerned with social rather than religious issues. The question then arises, can secularism in the Islamic East be compared to so-called “post-Christianity” of the West, “death of religion”, or tendency that reject all forms of religious faith and worships? Whether the secular processes in Muslim societies could be described as “post-Islam”?

There are two ways to define the term secularism. According to “positive secularism”, man does not need God. Dietrich Bonhoeffer (1906–1945), a German pastor and theologian, held that there is a new era in Christianity and believed that, through scientific knowledge and de-mystification, the world moves toward disbelieving in God as hypothesis to explain the meaning of reality. He called it “the coming of age of humanity”. According to another approach, advanced by Gianni Vattimo, an Italian philosopher and politician, secularization is a natural step in the evolution of Christianity in post-metaphysics and post-mega-narratives situations. From this point of view, secularism is a further step of Christianity adapted to the modern society. Gianni Vattimo considers that secularism help to differentiate the West from other cultural regions around world.

Far from ignoring scriptures and religious doctrines, the author places an emphasis on the main religious ideas and conceptions, operative in Islamic communities, as situated in space and time. The thesis of the “created” Quran advanced by the *Mu'tazilites*, early Islamic theologians, and other important events in the history of Islam provides some support for the conceptual premise that Muslim societies and the West develop and progress the same way.

All human societies – without exception – undergo social change all the time. This doesn't mean that we have to treat secularism as atheism. Secularism, in my view, is separation between religion and state. In many countries, for example, in Russia, the Muslims are the bearers of a secular culture and education, and no one will be able to bring them back to the Middle Ages. In other words, many Muslims accept Islam as tradition, as part of national culture, as a historical form of existence of moral standards of their people.

This proves that in fact the Muslim world is consistently moving in the direction of secularism and the secular society. Today their main task is to preserve cultural and national identity and join Western nations in social and economic competition. All this suggest that political Islam can only grow weaker as time passes, while cultural Islam is equipped to meet contemporary challenges.

Cultural Islam in my definition rests on two postulates. The first is an adherence to the principles of justice and reason. The early Islamic rationalist theologians, the Mu'tazilites, identified God with omnipresent regularity, harmony, justice and reason. The second postulate of cultural Islam is the categorical imperative of doing good in the light of saying of Prophet Muhammad: "*Love for the people what you love for yourself*". Relying on these two postulates allows representatives of the Islamic world to perceive the problems of the world, problems of democracy, human rights and women's rights, as their own problems.

This study has shown that secularization in the Islamic world leads to the establishment of cultural Islam. The deepest crisis of religious worldview doesn't automatically entail a break with Islam, the world's largest religion after Christianity, and doesn't destroy its continuity.

Keywords: religion, Islam, secularization, secular space, rationalism, cultural identity, globalization, Post-Islam, cultural Islam, world view

References

1. Bessmertnaya, O.Y. "Kul'turnyj bilingvizm? Igra smyslov v odnoj skandal'noj state" [Cultural bilingualism? Meaning game in one scandalous article], *Rossiya i musul'manskij mir: inakovost' kak problema* [Otherness Problematized: Russia and Islamic World]. Moscow: Languages of Slavonic Cultures Publ., 2010, pp. 197–383. (In Russian)
2. Bonhoeffer, Dietrich. Letters and papers from prison, ed. Eberhard Bethge. New York: Macmillan Company, 1959. 192 pp.
3. Garadzha, V.I. "Sekulyarizaciya" [Secularism], *Novaya filosofskaya ehnciklopediya* [New Encyclopadia of Philosophy], Vol. 3. Moscow: Mysl' Publ., 2010, pp. 512–513. (In Russian)
4. Ibn Hanbal, Ahmad. *Musnad Ahmad ibn Hanbal* [A Collection of Traditions], Vol. 4. Cairo: Mu'assasat Kurtuba Publ., (n.d.). 447 pp. (In Arabic)
5. Vattimo, Gianni. *Posle hristianstva* [After Christianity]. Moscow: Tri kvadrata Publ., 2007. 160 pp. (In Russian)