

Люсетт Валенси

## ПРИЗРАК ИСЛАМИЗМА:

### ПРОЧТЕНИЕ ИСТОРИКА<sup>1</sup>

#### ПРИЗРАК ИСЛАМИЗМА

Недавно в одной статье, опубликованной в журнале *New Yorker*, мне попалось интересное объяснение различия между головоломками и загадками<sup>2</sup>. Эта статья касалась скандала с компанией *Enron*, но разграничение, проведенное автором, вполне отвечает нашим задачам: головоломки, писал он, касаются ситуаций, когда для получения осмысленной картины необходимо собрать все кусочки. Загадки, напротив, отсылают к ситуации, когда все кусочки уже собраны, но смысл из них еще только предстоит извлечь. В случае с *Enron* всякий, кого интересовала проблема, мог собрать всю необходимую информацию в средствах массовой информации и Интернете и без труда прийти к выводу, что с компанией что-то было не так. И некоторые специалисты из бизнес-школ за несколько месяцев до начала скандала сделали вывод, что владельцам акций этой компании лучше было бы от них поскорее избавиться. Я полагаю, что исламизм принадлежит к категории загадок. Исламистские движения издают книги и брошюры. Богатая литература доступна в сети. Куча информации собирается журналистами. На западных языках опубликовано немало книг. Но, несмотря на отсутствие недостатка информации, исламизм продолжает оставаться загадкой.

Кто же тогда может помочь нам понять его? Откровенно говоря, я бы согласилась с Гегелем, который писал, что «сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек». Это может означать две вещи: во-первых, что историки приходят после журналистов, политических ученых, сотрудников спецслужб и других людей, занимающихся изучением исламизма по практическим соображениям. Историки не только приходят к шапоч-

1 Lucette Valensi, «The Spectre of Islamism: A Historian's Reading», *MWP Lecture Series*, [http://cadmus.eui.eu/dspace/bitstream/1814/7633/1/MWP\\_LS\\_2007\\_o8.pdf](http://cadmus.eui.eu/dspace/bitstream/1814/7633/1/MWP_LS_2007_o8.pdf)

2 Malcolm Gladwell, «Open Secrets. Enron, Intelligence, and the Perils of too much Information», *The New Yorker*, Jan. 8, 2007, pp. 44–53.

ному разбору, они еще и отталкиваются от своих предшественников и рискуют предложить вторичный анализ, граничащий с плагиатом. Это может касаться и настоящей лекции, поэтому мне бы хотелось отметить свободное использование мною материала, который не был собран мной, и интерпретаций, которые были предложены другими специалистами<sup>3</sup>. Во-вторых, замечание Гегеля означает, что здоровое понимание исламизма придет после его краха. Это значит, что пытаться понять его сейчас еще слишком рано. И я убеждена, что исламизм пока что не начал свое отступление. Исламизм — это современная утопия, не слишком отличающаяся от коммунизма середины XX века: тогда уже было ясно, что он не смог и не сможет осуществить свою программу в нашем мире, но коммунистические партии все еще способны были привлекать многих сторонников и играть весомую роль в политической жизни многих стран. На мой взгляд, исламизму не удастся добиться успеха ни в мусульманском мире в целом, ни в немусульманском мире, хотя он и продолжит привлекать и мобилизовать достаточно большое число людей, внося беспокойство в нашу жизнь. Поэтому мне бы хотелось, чтобы вы рассматривали эту лекцию как своеобразную обзорную статью или предварительное изложение полевого анализа, а не как проработанные размышления над давно изучаемой проблемой; и еще в меньшей степени как программу, способную помочь нам разрешить загадку исламизма.

Исламизм — это не монолитный феномен. Он имеет немало оттенков и граней, которые зависят от локальных условий, истории отдельных областей, поколенческих различий и определенных качеств различных лидеров. *Салафия*, фундаментализм, радикальный ислам, политический ислам, воинственный ислам, исламский экстремизм, исламское возрождение — все эти ярлыки и понятия подпадают под категорию «исламизма»<sup>4</sup>. Я не стану предлагать здесь определения и заниматься обсуждением их. Не только потому, что эти слова «устоялись» и теперь знакомы широкой публике; не только потому, что они изначально были придуманы в западных языках и только потом переняты и переведены на фарси и арабский; но еще и потому, что я убеждена, как и сирийский философ Садык аль-Азм, «в эпистемологи-

3 Библиографию до 2004 года см.: Gabriel Martinez-Gros and Lucette Valensi, *L'Islam en dissidence. Genèse d'un affrontement*, Paris, Seuil, 2004.

4 Оценку уместности слов, вроде фундаментализма, интегризма и других обозначений, переносимых из западного опыта, см.: Sadik J. Al-Azm, «Islamic Fundamentalism Reconsidered: A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches», *South Asia Bulletin, Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* part I, vol. XIII, n. 1–2, 1993, pp. 93–121; part II, vol. XIV, no. 1, 1994, pp. 73–98. Говоря о «проблемах Пакистана с исламским экстремизмом», бывший посол Хусейн Хаккани заметил: «непропорциональное влияние, которым обладают фундаменталистские группы в Пакистане, является результатом государственной поддержки таких групп», и он предостерегает, что «среда, в которой преобладают исламистские и милитаристские идеологии, служит идеальной почвой для радикалов и экспортируемого радикализма». (Цит. по: Amartya Sen, *Identity and Violence. The Illusion of destiny*, New York-London, W. W. Norton and Co, 2007, p. 73). Это прекрасный пример репертуара пересекающихся понятий — исламского экстремизма, фундаменталистских групп, исламистской идеологии и радикализма.

ческой легитимности, научной целостности и критической применимости таких предположительно западных и восходящих к христианству понятий» (р. 3). Поэтому я обойдусь без ненужных споров об определениях.

Вместо этого, исходя из соображений ясности и опираясь на свой опыт историка, я начну с повествования, с нескольких имен и дат.

## 1. ПОВЕСТВОВАНИЕ ИСТОРИКА

Радикальный исламизм стал влиятельной силой в 1970-х годах. И рост его влияния совпал с эрозией предшествующих идеологий, которые были популярны в мусульманских обществах с середины XX века. Наиболее популярным и успешным был национализм во время борьбы против колониального господства, национализм с социалистическим и революционным оттенком.

Национализму удалось привлечь на свою сторону все составляющие общества — мужчин и женщин, верующих и неверующих, богатых и бедных. Ему удалось достичь своей цели, а именно политической независимости от иностранных держав. Последней страной, которая возникла после продолжительной войны за независимость, был Алжир в 1962 году. В большинстве новых государств, получивших независимость, дискурс национализма был пронизан социалистической, революционной риторикой. За рамками официального дискурса, который, среди прочих эпитетов, называл режим «народным и демократическим», «социалистическим» и т. д., также существовала реальность: (1) свержения большинства монархических режимов и их замены так называемыми республиканскими (Египет, Ливия, Тунис, Ирак и т. д.); (2) введения всеобщего избирательного права с мужчинами и женщинами, имеющими право голоса; (3) государственной экономики, обещавшей экономическое развитие.

Конечно, установление новых республик чаще происходило в результате удачных переворотов, а не свободных выборов. По количеству удачных переворотов, совершенных в мире за последние 50 лет, Ближний Восток и Северная Африка лидируют с большим отрывом. Вместе с избирательными правами существовали также сфабрикованные выборы, однопартийные режимы, отсутствие свободы слова и объединений и отсутствие разделения властей. Но популистский пакт связывал авторитарных лидеров со своими народами. Поддерживая пропагандистский дискурс о национальной гордости и сопротивлении империализму и неоимпериализму, автократическим режимам удавалось поддерживать определенное единство. Развивая национальные системы обороны, безопасности, образования, здравоохранения и национальных компаний, государство обеспечивало рабочие места и защищенность широким слоям населения. Оно обеспечивало политическую стабильность. Прибавим к этому практику субсидирования основных продуктов питания, вроде хлеба, риса и сахара, призванную облегчить положение более бедных слоев общества. В результате, можно сказать, что такие лидеры, как Насер в Египте или Бумедьен в Алжире, оставались популярными

до конца своей жизни, а полковник Каддафи до сих пор продолжает руководить страной при поддержке своего населения.

Когда демографический рост сделал дальнейшее поддержание популистского пакта слишком дорогостоящим; когда социальная мобильность замедлилась, потому что на государственной службе и в силах безопасности нельзя было больше создавать новые рабочие места; когда коррупция и нехватка ресурсов превратили институты в простую шелуху; когда так называемые выборные республики превратились в династии деспотов; тогда наступило разочарование, а новые поколения, не имевшие колониального опыта, не были слепо преданы националистической мистике.

Национализм и государственный социализм, другие аспекты которых — скажем, провал более широких проектов, вроде арабского национализма, нацеленного на объединение арабских стран, — я не стану рассматривать здесь, придерживались светской ориентации. Их упадок произошел одновременно со вторым важным событием, военным поражением арабских армий сначала в 1967 году, а затем в 1973 году. Поражение 1967 года было моментом глубокого разочарования и унижения. Оно превратило палестинскую проблему из локальной раны в обширную раковую опухоль арабско-мусульманского мира. Что касается войны 1973 года, она принесла с собой нефтяной кризис, который резко изменил политический баланс сил в регионе. Нефтедобывающие страны стали играть более важную роль, чем, скажем, Египет, который исторически имел большое символическое значение и оставался региональным лидером на протяжении нескольких десятилетий. Важным игроком среди нефтедобывающих стран стала Саудовская Аравия. Так на сцену вышла ваххабитская идеология. И хотя Саудовская Аравия была новым игроком в политико-идеологической игре, она смогла бросить вызов национально-секуляристскому дискурсу, используя свои средства для распространения ваххабитских идей, издавая книги и финансируя создание школ и прочую филантропическую деятельность.

Но ваххабизм соперничал с другими течениями, которые развивались на протяжении довольно длительного времени. Наиболее важным из них были «Братья-мусульмане», организация, основанная в 1928 году египтянином Хасаном аль-Банна (он родился в 1906 году и был убит египетскими властями в 1949 году). Его движение решительно разорвало с предшествующими мусульманскими клерикалами, которые участвовали в широкой программе реформы ислама как цивилизации и мусульманской уммы (сообщества мусульман всего мира). Клерикалы преследовали мирные политические и образовательные цели. Они пытались подстроиться к Западу. «Братья-мусульмане», напротив, имели более радикальные представления и происходили из иных слоев населения. Они происходили из людей, получивших образование в современной системе; они были религиозными, но не имели традиционной религиозной подготовки. В начале их цели совпадали с целями националистических групп; они также участвовали в борьбе против британцев или в джихаде за освобождение Палестины. Но их основной целью было превращение Египта в исламское государство. В 1952 году они горя-

что поддержали военный переворот в Египте; год спустя, когда Насер запретил все политические партии, «Братья-мусульмане» сохранились, так как они были организацией, а не партией. Но в 1954 году один из них попытался убить Насера, что дало ему повод для репрессий против «Братьев-мусульман». Тогда их взгляды соединились со взглядами, родившимися в совершенно другом месте, доктриной, разработанной Мауланом Маудуди в Индии. Маудуди (1903-1979) был теоретиком того, что он считал современной *джахилией* или варварством, идея, которую он сформулировал к 1939 году. Два года спустя он основал «Джамаат-и Ислами», организацию, которая распространилась из Индии по всей Восточной Азии. Хотя Маудуди писал на урду и английском, в 1950-х годах его книги были переведены на арабский, а один из его учеников посетил Египет, где он встретился с Саидом Кутбом, в ту пору главным теоретиком и лидером «Братьев-мусульман».

Саид Кутб (родившийся в 1906 году и казненный в 1966 году) был государственным служащим, работавшим в египетском министерстве образования, и известным литературным критиком, который бежал в Соединенные Штаты в возрасте 42 лет, чтобы избежать ареста полицией египетского короля в 1948 году. Его двухлетнее пребывание в Америке, по-видимому, сыграло главную роль в радикализации его взглядов и разработке его доктрины, изложенной в двух книгах «Социальная справедливость и ислам» и «Вехи на пути» (1964), в которых он утверждал, что западные общества скатились к *джахилие*, периоду язычества, который предшествовал появлению ислама. С его точки зрения, западные индустриальные общества были варварскими из-за своего материализма, своих развращенных ценностей и их культа человека, который поставил людей выше Бога. Долг мусульман — участвовать в джихаде против Запада. Целью должно быть установление царства Божьего, основанного на исламском религиозном праве, *шафиате*, на моральной реформе и неприятии западных ценностей современности. В том же ключе и в том же 1964 году Мухаммед Кутб, брат Саида Кутба, опубликовал «Джахилию в XX веке», очередное осуждение западной современности и описание угрозы, которую она представляет исламу. Книги Кутба были широко известны среди египетской молодежи и за пределами Египта в других арабских странах, вроде Сирии и Ливана. Они также задавали стратегическую цель: враг должен быть уничтожен. Первый враг был внутренним — изменнические режимы; вторым же врагом были западные державы. Иными словами, произошел отказ от антиимпериалистического дискурса Насера и других лидеров того времени; главной задачей стала борьба против местных режимов. Ислам не должен был подчиняться египетскому национализму или арабскому единству; наоборот, арабское единство и национализм должны были быть поставлены на службу Бога.

Эти тексты Маудуди, Мухаммеда и Саида Кутба составляют доктринальную основу политического ислама. Политизация ислама, которую они отстаивали, привела к появлению первых организаций: подпольных организаций, которые обучали своих членов насильственной деятельности, подготавливая политические убийства и удачные перевороты, а не полномас-

штабные революции. Таким образом, их столкновение с режимом полковника Насера было неизбежно. В период с 1954 по 1964 год Кутба несколько раз арестовывали, а в 1966 году после покушения на жизнь Насера, подготовленного его организацией, хотя и не им самим, его приговорили к смертной казни и повесили.

Непростые события, которые произошли в последующие десятилетия, в 1970–1980-х годах, можно вкратце изложить так:

1. Произошла идеологическая и политическая радикализация движения. Внутренними врагами были объявлены не только политические авторитарные лидеры, но и ученая элита, *улемы*, из-за своего предательства ислама и покорности политико-военному истеблишменту. Помимо «Братьев-мусульман» появились другие, более радикально настроенные группы, вроде «Такфир ва-Хиджра», которая утверждала, что все знания, накопленные *улемами* за прошлые столетия, должны быть уничтожены; они исказили истинное значение ислама, содержавшееся в Коране и *сунне* (традиции пророка). Следующий раскол произошел после того, как в 1981 году президент Садат был убит боевиками из другой группы, «Джихад», которая планировала осуществить революцию после убийства Садата.

2. Одновременно такие идеи распространились на другие регионы. В других частях исламского мира появились новые центры. Радикальный ислам стал более дифференцированным. Центр тяжести радикального ислама переместился из Египта и близлежащих стран в другие места. Доходы от продажи нефти позволили этим другим странам стать значительно более активными. Саудовская Аравия открыто финансировала публикацию и распространение фундаменталистских идей и миссионерской деятельности; она способствовала возрождению радикальных мыслителей эпохи Средневековья (вроде Ибн Таймийя, автора XIV века, который призвал к джихаду и возвращению к самому строгому следованию учению Корана). Саудовская Аравия открывала и финансировала религиозные школы в регионах, где государственных школ не было в принципе. В 1978 году успех иранской революции превратил страну в новый центр распространения радикальных идей. Хотя шииты и были еретиками для радикальных суннитов, иранская революция доказывала возможность установления исламского государства и успешного вызова Западу. Другие страны использовали свое экономическое процветание для содействия исламскому возрождению: так было с Малайзией и с Пакистаном при Зие уль-Хаке.

3. Третьим событием была война в Афганистане против советского вторжения и коммунистического режима. Она не только вызвала всеобщую поддержку со стороны других мусульман, она также подготовила почву для индоктринации и перехода к вооруженной борьбе. На этом этапе милитаризация исламизма происходила одновременно с его интернационализацией.

4. И все же этот новый этап радикализации ислама сопровождался распространением более широкой мирной и ненасильственной тенденции, которая затрагивала все общество в большинстве мусульманских стран. Фундаменталистские идеи со своим призывом к моральной реформе и возвращению к базовым ценностям ислама встретили широкую поддержку в городской среде. В социальном отношении жители городов — мужчины и женщины — нашли новую идентичность и гордость в облачении в «исламское платье» и более строгое следование требованиям религии в других областях частной и общественной жизни. В политическом отношении люди, разочарованные политическими институтами, начали поддерживать фундаменталистские группы. Нет никаких сомнений, что при проведении по-настоящему свободных выборов победу на них одержали бы фундаменталистские партии (как это имело место в Алжире в начале 1990-х и позднее в Турции, затем в Египте и, наконец, в Палестине). При такой политической открытости могло бы возобладать более спокойное видение политической жизни, принятие других партий и менее революционный подход к исламизации общества и политики.

5. После краха советской империи в 1990-х годах радикальные исламские идеи и группы распространились по Средней Азии. Во время первой войны в Заливе и с размещением американских войск на Аравийском полуострове многие мусульмане озлобились против Запада, а *джихад* принял новую форму, форму транснациональных сетей аль-Каиды. Казалось, что исламизм (если использовать термин, предложенный двумя французскими учеными) полностью поглотил все формы политического и социального протеста в мусульманском мире и вне его.

6. Несмотря на его очевидные достижения, некоторые выдающиеся политические ученые еще в начале 1990-х заявили о провале политического ислама. *Действительно*, политический ислам распространился в новые страны и добился успехов в некоторых из них, хотя и не смог воссоединить мусульманскую *умму*. *Действительно*, он мог вызывать тревогу среди западных государств, но он был неспособен полностью изменить равновесие между Западом и миром ислама. И он *действительно* мог использовать насилие для убийства правителя или участия в гражданской войне (Алжир), но свергнуть правящие режимы ему так и не удалось. И иранской революции (и другим режимам, какое-то время вдохновлявшимся идеалами радикального ислама) не удалось установить исламскую утопию. *Действительно* он притянул на возрождение величия ислама, но на самом деле происходила его последовательная организация в национальных рамках: каждая страна имела свой вид радикального ислама, своих харизматических лидеров, свои формы организации и свои локальные цели.

События последних пятнадцати лет — войны в Боснии и Чечне, события 11 сентября в Соединенных Штатах, вторая интифада в Палестине и отсуг-

ствие подвижек в мирном процессе на Ближнем Востоке, нынешняя война в Ираке — все они явно (хотя и трагически) противоречат анализу политических ученых, которые поспешили похоронить радикальный ислам. Недовольство Западом в мусульманских странах не ослабло, а наоборот, только усилилось и стало более прочным. Обращение к насильственным действиям не только становится все более частым, но и происходит в самих мусульманских странах и за их пределами. Широкое распространение получили невиданные доселе формы пропаганды: например, телевизионные программы или видеокассеты. Обычным делом стали формы действия, которые либо были неизвестны ранее, либо встречали явное неодобрение — например, действия смертников. На передний план вышла аль-Каида, транснациональная, тайная, вооруженная организация. Война в Афганистане после 11 сентября привела к возвращению множества боевиков в собственные страны происхождения, где они начали действовать самостоятельно, или в сопредельные страны, как в случае с марокканскими террористами в Испании. Такие события способствовали тому, что исследователь аль-Каиды М. Стейнберг называет глобализацией джихада. И, наконец, реисламизация общества происходит не только на Ближнем Востоке, в Северной Африке и Турции; ее можно наблюдать также среди многих мусульман, живущих на Западе.

На этом я останавлиюсь и расскажу один случай. Недавно я обедала в парижском ресторане с четырьмя друзьями, все они были светскими мусульманами и интеллектуалами. Кто-то из них пил вино за обедом, кто-то заказывал свинину в качестве основного блюда. Мы вели оживленную беседу и говорили об исламе — от жизни пророка до недавних дебатов о законодательной реформе в соответствии с нормами *шафиата* в различных странах. Радикальный ислам не только проник в публичное пространство и освоился в нем, он целиком завладел умами его наиболее горячих противников. Он сумел втянуть всех аналитиков в сферу теологии — пространство, где невозможно обсуждение абсолютных истин и где не место социальным наукам.

Что же нам делать? Прежде чем ответить на этот вопрос, нужно сделать одно замечание. До сих пор я была в большей степени историком, чем социологом и в большей степени следовала в направлении, заданном Броделем, а не Вебером. Я была историком в том смысле, что я предложила повествование с началом, серединой, но пока без видимого конца. Я следовала броделевскому методу в том смысле, что я выделяла различные *темпоральности* и различные *места* различных событий, которые привели к нынешней ситуации: в 1920-х — первые признаки политизации ислама и разрыва между радикальными движениями и реформистскими движениями, которых устраивал Запад; в 1970-х — провал национализма и государственного социализма и появление политического ислама как важной политической силы; в 1990-х — милитаризация противостояния. Я также попыталась показать сочетание долгосрочных процессов, вроде разработки и распространения радикальной идеологии, и краткосрочных событий, вроде пораже-

ния 1967 года и успеха иранской революции. Более подробное изложение этой истории можно найти в книге «Раскол в исламе. Генезис столкновения», опубликованной мной в 2004 году в соавторстве с Габриелем Мартинес-Гросом. Поскольку мое повествование в этой книге включало некоторые замечания о социальных аспектах радикального ислама, я вкратце изложу их с важными поправками к тому, что было написано мною тогда.

Первое замечание касается социального измерения: мы имеем дело с движениями, которые распространяются на несколько поколений. Их лидеры изначально не принадлежали к религиозному истеблишменту. Они не были ни традиционными улемами (знатоками религии), обучавшимися в исламских институтах, ни лидерами мистических братств, превратившихся в радикальных мыслителей и активистов. Саид Кутб получил степень по литературоведению в Каирском университете и какое-то время (в 1948–1950 годах) жил за границей — в Соединенных Штатах. Пакистанский исламистский лидер Маудуди также не был продуктом традиционного религиозного обучения. То же относится и к Усаме бен Ладену и Айману аль-Завахири. Аль-Завахири, возглавивший египетских радикалов после смерти Кутба, стал одной из ключевых фигур арабского джихада в Афганистане и представителем бен Ладена. Он происходил из семьи врачей и сам занимался медициной перед тем, как стать исламским боевиком. Точно так же Мухаммед Атта до нападения 11 сентября обучался инженерному делу в Германии. Конечно, имеются известные исключения, вроде Хомейни в Иране и Абдуллы Аззама, палестинского клерикала и лидера джихада в Афганистане (1941–1989). Но последние выросли в «секулярной» среде, бывали в странах Запада или других частях исламского мира; и все они имели некоторый опыт взаимодействия с иными культурами и иными формами политической деятельности. Так что в этом случае нельзя говорить о том, что движение возглавляли религиозные профессионалы с локальным и традиционным кругозором.

Точно так же они привлекали людей из всех секторов общества; главным образом молодых людей, в основном горожан, получивших какое-то образование в современной системе образования, преимущественно в технических и естественно-научных областях. В мусульманских странах недавняя массовая урбанизация помогла молодым людям сформировать новые социальные связи, независимые от региональных, локальных или семейных связей. Среди потомков иммигрантов на Западе нужно прибавить сюда еще и измерение изгнания, сегрегации и расизма, болезненной оторванности от принимающего общества. Будучи выходцами из различных стран, эти молодые люди переживают процесс быстрой индивидуализации, неизменно испытывая нехватку соответствующих ресурсов — интеллектуальных — для приспособления к среде, которую они считают враждебной. Хотя они могут ощущать фрустрацию и недовольство, их никак нельзя назвать «проклятым заклейменными» (*the wretched of the earth*). В идеологическом и социальном отношении исламизм предлагает этим молодым людям воображаемое братство. Он предлагает образ мира, в котором противоречия и конфликты можно преодолеть, участвуя в соз-

дании новой, реформированной уммы. Несмотря на ослабевание традиционных уз, исламизм предлагает новые формы солидарности. Как религиозная утопия, исламизм обещает отмщение неверным чужеземцам и победу над отступниками среди своих.

Таково краткое изложение основных социальных аспектов исламских движений. Теперь мне бы хотелось скорректировать суждение о радикальном исламе, сделанное мною в книге, которая вышла около четырех лет тому назад. Я писала тогда, что доктрины различных движений были иллюзорными, предсказуемыми и повторяющимися; что они выдвигают лозунги, а не предлагают сложный анализ окружающего мира. Я пришла к выводу, что они не создали ничего нового в теологии, просто возродив невразумительных авторов средневековой эпохи. Теперь мне бы хотелось пересмотреть этот вывод. Нужно уделять больше внимания важным спорам, которые имели место в выступлениях, в письменных сочинениях, включая те, что распространялись в сети, а также, в последнее время, телепрограммах.

## 2. ДЖИХАД И МУЧЕНИЧЕСТВО: ПРАКТИКА И СПОРЫ

Две темы особенно важны для продолжающихся споров — темы джихада и мученичества. И та, и другая имеет более широкое значение, ведущее к глубокому пересмотру некоторых основных понятий ислама. И они влияют на организацию и деятельность, так что к ним следует отнестись со всей серьезностью<sup>5</sup>.

Дискурс *джихада* — это не только вопрос пропаганды или упражнение в казуистике. Скорее, это идеология, которая задает основу для непосредственного действия. Поэтому он имеет стратегическое значение.

1. Возьмем, например, аль-Каиду. В дискурсе аль-Каиды особенно заметна абсолютизация основного исламского понятия *шахады* или символа веры: «Нет Бога, кроме Аллаха, и Мухаммед — пророк его». *Шахада* означает отрицание любой другой лояльности. Абсолютное единобожие составляет основу ислама. Ни одно другое божество не следует связывать с Богом. И осуждение поклонения идолам составляет главную тему в исламе. Таким образом, лояльность кому-то или чему-то, помимо Бога, противоречит *шахада* и становится эквивалентной неверности, то есть ассоциации Бога с другими божествами. В фундаменталистской интерпретации такие понятия и идеи, как национализм, демократия и социализм, эквивалентны языческим идолам; они не принадлежат исламу и должны быть не только осуждены, но и решительно отвергнуты. И идея конституции, понимаемой как основа для сосуществования людей с различными идентичностями и идеями в одном государстве, на их взгляд, чужда исламу и служит всего лишь

5 О джихаде см.: Matti Steinberg, Princeton lectures, Oct. 2004. 1. «The Globalization of Jihad». 2. «Al-Qaida — The Clash within Islamic Civilization — The Enemies from Within».

очередным проявлением идолопоклонства. Только *шафиат* (не человеческое заявление, а священный текст, созданный при участии Бога) служит приемлемой конституцией. Поэтому лояльность государству или нации, по сравнению с лояльностью исламу и умме, подобна возвращению к периоду язычества, *джахилийе*.

2. Аль-Каида связывает *шахада* с другим понятием, понятием «верности и чистоты через отделение и порицание». Это понятие содержится в Коране и относится к Аврааму, отделившему себя от идолопоклонников. Оно было возрождено в XVIII веке шейхом Мухаммедом ибн Абд аль-Вахабом, основателем ваххабитского движения, которое было принято в качестве своеобразной государственной идеологии Ибн Сауда (который создал Саудовскую Аравию). Эта доктрина требует, чтобы истинные мусульмане отделили себя от существующих государств и от их мусульманских правителей. И они должны пойти еще дальше и принять участие в *джихаде* против них.

На самом деле тема джихада возродилась после войны и поражения всех арабских армий в 1967 году, которое оказалось смертельным ударом по арабскому светскому национализму. *Джихад* же казался более перспективной формой войны. Одновременно имело место преувеличение силы Израиля; убеждение в существовании всемирного заговора против ислама во главе с евреями и христианами, нацеленного на уничтожение ислама и убийство всех мусульман. *Джихад* стал борьбой за существование самого ислама. Точно так же государства, которые поддерживают западные державы или поддерживаются ими, участвуют в этом заговоре, и потому с ними необходимо бороться.

---

---

ТЕМА ДЖИХАДА ВОЗРОДИЛАСЬ  
ПОСЛЕ ВОЙНЫ И ПОРАЖЕ-  
НИЯ ВСЕХ АРАБСКИХ АРМИЙ  
В 1967 ГОДУ, КОТОРОЕ ОКАЗА-  
ЛОСЬ СМЕРТЕЛЬНЫМ УДАРОМ  
ПО АРАБСКОМУ СВЕТСКОМУ  
НАЦИОНАЛИЗМУ

---

---

3. Такой подход приводит к полной переоценке мира геополитики. Несмотря на традиционное различие в исламе между *дар уль-ислам* (землей ислама) и *дар уль-харб* (землей войны или немусульманским миром), мусульманские государства, которыми правят отступники, теперь относятся к последней категории, то есть земле войны, против которой джихад не только законен, но и необходим. Поэтому внутренний враг, отступнический лидер, приравнивается к внешнему врагу, которым является немусульманский неверный.

По этому поводу велись определенные споры, и в результате среди радикальных исламистов возникли еще большие расхождения (также не нужно забывать об изменении позиции со временем). Крупные теоретики современного исламизма основное внимание уделяли внутреннему врагу. Неспособ-

способность произвести смену режима после убийства Садата, общее ощущение, что это повредит интересам египетского народа, заставило аль-Каиду изменить свой порядок приоритетов. Далекий враг стал главной мишенью, а близкий отошел на второй план. Айман аль-Завахири разработал метафору для осуществления этой стратегии: тень от палки не сможет стать прямой, пока палка будет оставаться кривой. Палка — это гегемония Америки и Запада; тень — это подчиненные мусульманские народы. Тем не менее этот сдвиг не исключает *джихада* внутри мусульманских стран или *джихада* против иностранцев, работающих в мусульманских странах или посещающих их в туристических целях. В конце концов, все формы джихада оправданны.

4. В связи с этим возникает множество возражений. Например, законен ли внутренний *джихад*, способный причинить вред и даже вызвать гибель невинных мусульман? Да, если в конечном счете он принесет пользу всей умме.

Еще одно возражение: внутренний *джихад* означает *фитну*, раскол среди мусульман, который резко осуждается в суннитской традиции. Ответ на это возражение: *фитна* заслуживает осуждения, но *джихад* по-прежнему остается предопределенным. В *джихаде* участвуют *муджахеды*, то есть те, кто сражается во имя Аллаха.

5. Такие идеи и споры сказываются на деятельности организаций, необходимости перехода к конфронтации, насильственной или иной. Итак, что касается организации: в соответствии с идеей чистоты через отделение, истинные мусульмане, которые целиком посвящают себя возрождению чистого ислама, по своей природе отделены от остального общества. Они образуют секту, члены которой имеют универсальную миссию. Они дают себе особые имена, вроде *Ахль аль-сунна*, *Ансар аль-сунна*, *Ахль аль-Джихад*, *аль-Таифа аль-Мансура*; эти имена отделяют их от остального мусульманского общества. Они отражают, если обращаться к веберовским идеальным типам, этику абсолютных ценностей, а не ответственности. Они убеждены, что их интерпретация ислама — единственно верная, и потому они дистанцируются от всех остальных проявлений исламского фундаментализма. Ислам же они считают осажденной крепостью, окруженной врагами, то есть Западом, а точнее — евреями.

Это ведет к конфронтации: очевидно, что конфронтация должна быть направлена против немусульманских государств. И очевидно, что она должна быть направлена против более умеренных форм политического ислама в самих мусульманских странах. Также очевидно, что она направлена и против форм ислама, традиционно считающихся еретическими: шииты — главная мишень для радикальных суннитов, где бы они ни находились. Но конфронтация также имеет место внутри *салафии*. С XIX века сторонники реформирования ислама, восстановления идеалов раннего ислама называли себя *салафией*. Салафизм возник в XIX веке с подачи Джамала ад-Дина аль-Афгани и Мухаммеда Абдуха. Представители аль-Каиды считают, что эти основатели салафитской школы испытали слишком большое влияние западных идей, подменив покорность Аллаху рациональными интерпрета-

циями религиозных правил. Точно так же египетские «Братья-мусульмане» не считаются подлинной *салафией*, потому что они не делают *джихад* своей главной целью и готовы идти на компромисс с политическими формами, которые не являются действительно исламскими (вроде участия в выборах в национальном государстве, принятия конституций, наличия представителей в парламенте, где выступают отступники, и т.д.). (Вспомним также недавнее осуждение палестинского Хамаса представителем аль-Каиды за то, что Хамас создал коалиционное правительство с Организацией освобождения Палестины). Иными словами, сторонники других форм *салафизма* считаются грешниками, которые должны встать на единственно верный путь, путь аль-Каиды. Теоретики «Братьев-мусульман», конечно, выступают с пространными юридическими заключениями — *фетвами*, — показывающими, что позиции аль-Каиды необоснованны с религиозной точки зрения. И здесь мы опираемся на Бурдые, а не на Вебера, рассматривая соперничество на политической арене и борьбу между соперничающими группами за занятие наиболее сильной позиции.

Вторым предметом горячих споров была тема мученичества<sup>6</sup>.

Эта тема не является центральной для Корана. В раннем исламе не слишком много фигур мучеников; одним из них был Биляль, эфиопский раб, которого преследовал его хозяин-язычник за его веру в ислам; другим — Гамза, дядя пророка Мухаммеда, который был убит во время сражения при Ухуде (625 г.), а его тело было искалечено, ставший в исламской традиции образцовым воином-мучеником. Так или иначе, фигура мученика в исламе развита намного хуже, чем в других монотеистических религиях, особенно в сравнении с христианством. Классическая религиозная литература не поощряет мученичество, если нет надежды на выживание. Даже в XIX–XX веках во время националистической борьбы за независимость от французов, британцев, русских и голландцев националистический дискурс был в основном светским. Соппротивление европейской экспансии принимало форму джихадистских движений только в Африке южнее Сахары и в Средней Азии против русских. Но в своем современном виде национализм обходился без этого. Исключение составляет только Алжир, и в его арабской версии репертуар *джихада* и *шахады* использовался на полную. Но в его французской версии ничего этого нет.

Шиизм предлагает иную картину с культом Хусейна и ритуалом *тазия*. Хусейн, внук пророка, был убит со всей своей семье армией Уммаядов. Это событие пришлось на десятый день месяца мухаррам и отмечается в шиитском исламе ритуалом *тазия*. Но культ Хусейна-мученика имеет ритуальную форму; он служит целям поминовения и обновляет сообщество во время ритуала, не делая из Хусейна образец для подражания для новых поколений. И он никак не связан с *джихадом*.

6 О мученичестве см.: Khosrokhavar F., *Les Nouveaux martyrs d'Allah*, Paris, 2002; David Cook, *Martyrdom in Islam*, Cambridge UP, 2007.

В доктринальном отношении, поощрение мученичества, корреляция между *джихадом* и мученичеством появились в книге Сеида Кутба «Вехи на пути», в которой мученики берут верх над этим миром. Последняя глава книги была посвящена мученичеству как цене *джихада*. Смертный приговор Кутба превратил его самого в мученика, который лишился своей жизни во имя веры.

*Джихад* был темой одной из первых книг аль-Маудуди. Но он спокойно смотрел на священную войну, и мученичество не было главной темой в его работе.

Немаловажную роль в распространении мученичества сыграл Хомейни. Хотя мученичество Хусейна было важно для шиитской традиции, оно стало составляющей доктрины радикального шиизма во время ирано-иракской войны 1980–1988 годов, а затем продолжено в борьбе ливанских шиитов против Израиля.

В практическом отношении *джихад* стал реальностью в 1979–1988 годах во время войны в Афганистане против Советского Союза, а затем в 1988–1992 годах против коммунистического правительства. В *джихаде* участвовали не только афганцы, его поддержал пакистанский военный режим Зия-уль-Хака (и иностранные агенты, в том числе из ЦРУ), и он был организован как общемусульманская борьба. Он получал поддержку из Саудовской Аравии, и благодаря ему возвысились Абдалла Аззам, палестинский лидер, о котором шла речь ранее, а затем и Усама бен Ладен, выходец из Саудовской Аравии. Оттуда *джихад* распространился на другие страны: Египет, Алжир (с 1992 года) и Чечню.

Связь между *джихадом* и мученичеством у суннитов еще больше укрепилась в 1981 году после убийства президента Садата ведущим мыслителем египетской Джамаат аль-Исмаилийя – группы, ответственной за убийство. Мухаммед Абд ас-Салям Фараг (позднее казненный), чей текст под названием «Забытый долг» превращает *джихад* против отступнических правительств в абсолютный религиозный долг, связал *джихад* и мученичество. Кроме того, больше внимания стало уделяться таким проблемам, как «деяния мучеников» и практическим аспектам *джихада*. Во время первой интифады в Палестине, начавшейся в 1987 году, Хамас (который был основан в 1988 году) порвал с националистически-светским дискурсом Организации освобождения Палестины и начал делать особый акцент на теме *джихада* и мученичества. Мартирологи стали частью их легитимационного дискурса; к 1990-м годам «деяния мучеников» стали составляющей наиболее впечатляющих операций Хамаса (с последующей материальной поддержкой семьи мученика).

Споры о мученичестве идут рука об руку со спорами о *джихаде*. Между ними существует тесная связь, и их невозможно отделить друг от друга. Они обещают рай, посмертное воздаяние. Но как насчет смертничества? Распространенная суннитская литература о *джихаде* не одобряла действия смертников. В 1997 году Навваф аль-Такрури опубликовал в Сирии книгу «Деяния мучеников с точки зрения права», выдержавшую три издания. В ней содер-

жится доктринальная разработка проблемы: джихад был единственным способом освобождения страны и народа ислама, мученичество было средством: (1) оно сеяло страх среди врагов; (2) оно причиняло наибольшие потери врагам при наименьших потерях для истинно верующих; (3) оно приносило радость и воодушевление мусульманам и отчаяние их врагам; (4) мученики несли знание об исламе немусульманам и т. д.

Такие идеи не встретили серьезного отпора из-за популярности палестинской борьбы против Израиля и противостояния американскому присутствию в Ираке. Тем не менее выдвигались следующие возражения: (1) против убийства других мусульман – цифры показывают, что количество жертв среди собратьев-мусульман было больше, чем среди неверных; (2) неспособность достичь прочных результатов; (3) мученичество создает негативный образ ислама.

Еще одним событием, связанным с распространением мученичества и джихада, было изобретение совершенно нового литературного жанра с изданием мартирологов (жизнеописаний мучеников). Оно началось с ирано-иракской войной и было продолжено шиитами Ливана, сражавшимися против Израиля, и бойцами интифады или ее жертвами (к настоящему времени вышло уже девять томов). Вообще говоря, споры между фундаменталистскими авторами и их рассуждения существенно обновили политический словарь арабского и других языков. Ранние националисты ввели множество новых слов для распространения идей возрождения, пробуждения, перерождения и осуждения отсталости. Фундаменталисты всеми силами старались избегать их словаря и пытались вернуться к исламскому словарю: так, *джахилийя* заменила отсталость; духовное возрождение заменило пробуждение и т. д. Это еще одно проявление новаторского характера исламизма сегодня.

### 3. ВОЗВРАЩЕНИЕ К ВЕБЕРОВСКОЙ ПРОГРАММЕ

Теперь пришло время обратиться к Макс Веберу и задаться вопросом, насколько его подход и его вопросы способны помочь в понимании такого широкого религиозно-политического движения, как исламизм.

Значение идей Макса Вебера для изучения исламских обществ было оценено почти сорок лет тому назад, когда некоторые наиболее выдающиеся историки Ближнего Востока начали отходить от классического ориентализма<sup>7</sup>. Айра Лапидус был одним из первых ученых, который использовал идеи Макса Вебера в своем классическом исследовании «Мусульманские города в позднем Средневековье» (1967). Были и другие работы, вдохновленные Максом Вебером, особенно книга Максима Родинсона об «Исламе и капитализме» (1966). Очевидно, что исламизм не представлял интереса для социологов в 1960-х годах; и он явно не был в списке приоритетов в 1984 году, когда была проведена конференция «Макс Вебер и ислам», хотя

7 См.: Toby E. Huff and Wolfgang Schluchter eds., *Max Weber and Islam*, New Brunswick and London, Transaction Publishers, 1999.

исламизм уже попал на первые полосы газет. Доклады на этой конференции затрагивали такие проблемы, как «Вебер, исламское право и возникновение капитализма» (П. Кроун), «Секуляризация, Вебер и ислам» (Фрэнсис Робинсон); «Вебер и исламские секты» (Майкл Кроун); «Институционализация ранних исламских обществ» (Айра Лapidус) и т. д.

Мне кажется, что применительно к исламизму идеи Вебера могут использоваться по-разному. Во-первых, метод Вебера открывает перед нами по меньшей мере три возможности. Первая — сочетание социологии и истории; введение времени, длительности и изменения, как элементов социального феномена. Именно это я попыталась сделать в своем кратком обзоре. Другие ученые использовали такую возможность в различных социологических исследованиях<sup>8</sup>. Вторая возможность, открываемая его методом, состоит в построении идеальных типов. Типологии не слишком полезны, если они рассматриваются только в виде того, что Клиффорд Гирц называл «картотечными ящиками», отсеками, в которые складываются, если можно так выразиться, «замороженные» сложные явления. Их эвристическая ценность раскрывается, когда они превращаются в исследовательскую программу; когда они ориентируют эмпирическую работу, устанавливая связи (например, за выделением харизматической личности следующим шагом должно следовать рассмотрение вопроса о том, каким образом будет происходить рутинизация харизмы и т. д.; после выделения «носителей религии» необходимо рассмотреть соответствующие социальные условия и практики). Веберовские идеальные типы не позволяют овеществлять ислам и исламизм; они исключают возможность сведения их к уникальной, несопоставимой и, следовательно, непрозрачной сущности, требуя вместо этого сравнения с другими движениями. Социально-исторический метод Вебера имеет важное сравнительное измерение, и нам необходимо понять, способны ли сравнения пролить свет на интересующий нас вопрос. Одной из главных проблем, которую пытался решить Макс Вебер, была проблема современности (почему, когда и как Запад стал современным). Мне бы хотелось прояснить несколько моментов при рассмотрении этой проблемы в сравнительной перспективе применительно к сегодняшнему исламизму.

1. Исторически исламистские группы возникли как реакция на резкие перемены, вызванные модернизацией. Модернизация была импортирована с Запада: она навязывалась колониальными державами или насаждалась авторитарными правительствами и воспринималась как поспешная и разрушительная. Она оказала подрывное воздействие на общество, на традиционные ценности и общие практики. В то же время она открыла определенное пространство для появления индивида как самостоятельной сущности, хотя и с серьезными ограничениями: первое — противоречие между желани-

8 Bryan S. Turner ed., *Islam. Critical Concepts in Sociology*, vol. IV, London-NY, Routledge, 2003. См.: Sami Zubaida, «Trajectories of Political Islam: Egypt, Iran and Turkey», pp. 288–306.

ем быть лояльным сообществу, оставаться частью его и стремлением к индивидуальной автономии. Второе — это трудность самоутверждения индивида в локальных обстоятельствах — будь то авторитарные, репрессивные или коррумпированные режимы в исламских странах или ситуация изгнания и сегрегации в мусульманской диаспоре на Западе. В этом отношении мученичество, по-видимому, разрешает противоречие между индивидуализацией и причастностью к сообществу. Стремление к мученической смерти означает самоутверждение, осуществление себя как индивида и в то же самое время присоединение к сообществу: сообществу других мучеников, уже пребывающих в раю и ожидающих новых мучеников. Оно означает присоединение к сообществу избранных. Смерть во имя ислама, во имя *джихада* также способствует возрождению *уммы*. Поскольку старая *умма* была разрушена современностью, принесение своей жизни в жертву исламу помогает создать новую, еще лучшую *умму*. В то же время мученичество кажется высшей формой утверждения личности. Будущий мученик придает смысл и цель своей жизни. Он перестает быть жертвой модернизации или угнетения, он берет полную ответственность за свои действия, он героически самоутверждается, убивая врага и не боясь смерти.

2. И вновь исторически радикальный ислам появился как реакция на действия Запада<sup>9</sup>, как вызов вестернизации, как способ очищения ислама от заразы западных порядков (морального и сексуального вырождения, культа денег, материализма, безбожия и т.д.). Радикальный ислам — это неприятие Запада, но большинство радикалов глубоко вестернизировано. Хотя их самоопределение связано с исламом, оно основано на реакции, противостоянии и борьбе с Западом. Как выразился лауреат Нобелевской премии по экономике Амартия Сен в своей последней книге, «в этом смысле современный исламский фундаментализм паразитирует на Западе» (*op. cit.*, p. 101).

3. В социологическом отношении радикальные исламские группы во многом современны. Как уже говорилось ранее, их идеологи не были выходцами из традиционной религиозной элиты (Хомейни здесь исключение; чаще они были людьми, получившими современное естественно-научное или техническое образование и знакомыми с западным миром. То же можно сказать и о некоторых исламистских боевиках, особенно на Западе.

4. Кроме того, исламисты имеют транснациональную организацию. Они опираются либо на диаспоры молодежи в западных городах, либо на сети, созданные на добровольной основе в национальных рамках. Они выказывают значительный индивидуализм, так как супружеские или семейные узы отодвигаются на второй план или отвергаются во имя более широкой, но абстрактной единицы, *уммы*. Индивидуальная лояльность переносится с непосредственной группы на воображаемую.

9 См.: Amartya Sen, *op. cit.*

5. Здесь можно еще раз подчеркнуть важность сравнительного измерения. В силу своего упора на основополагающие тексты ислама, в силу своего стремления к возрождению средневековых авторов, в силу своего осуждения современности радикальные исламисты, по-видимому, выступают за возвращение к Средневековью. Их дискурс и программа действительно реакционны, но сами они не принадлежат Средневековью. В то же время пресловутая идея «столкновения цивилизаций» заставляет некоторых считать, что ислам по самой своей сути порождает фанатизм, сопротивление прогрессу и тому подобные вещи. Но о «сущности» ислама можно говорить не больше, чем о сущности любого другого монотеизма. Ни один из них не является монолитным и гомогенным, все они существуют в истории и подвержены изменениям. Вместо того чтобы сравнивать религиозные догмы, лучше вспомнить, что мы имеем дело с политизацией религии и, следовательно, с политическими движениями. Это значит, что мы можем сравнивать исламизм с другими политическими движениями в их отношении к историческому опыту современности. Вспомним некоторые западные общества, скажем, Италию, где модернизация воспринималась как поспешная и разрушительная. Не способствовала ли она появлению радикальной политики и фашизма? Вспомним Германию после Первой мировой войны. Не привело ли недовольство поражением в войне к успеху нацизма?

В своем стремлении разрушить любые формы существующего политического порядка, с одной стороны, и своих попытках охватить и установить контроль над всеми аспектами жизни общества — с другой — исламистский дискурс напоминает тоталитарные идеологии XX столетия. Его *modus operandi* похож на более ранние светские революционные движения: своими революционными организациями, своей тайной деятельностью, делением на боевые группы, транснациональными сетями; своим применением насилия, включая терроризм. Но здесь нужно подчеркнуть, что, хотя жажда мученичества навевает сравнения с миллениаристскими движениями, подрывники-смертники олицетворяют собой уникальную и современную форму борьбы. На Ближнем Востоке исламистские дискурсы также выступают в роли наследников националистического дискурса, который они стремятся заместить, прибавляя исламистские нотки к старой песне социальной справедливости, единства, подлинности, противостояния империализму и Западу и так далее.

\* \* \*

Надеюсь, мне удалось показать, что исламизм не монолитен. Подобно коммунистическому движению в XX веке, он имеет множество проявлений, от самых грубых и радикальных — в духе аль-Каиды — до самых миролюбивых и уживчивых — исламские партии в Турции и Марокко. Хотя их цель остается неизменной — реисламизация мусульманских обществ, установление правления ислама в мусульманских странах, полное изменение соотношения сил между Западом и исламом, — различные организации имеют

различные представления о способах достижения этой цели. Кроме того, исламизм динамичен, и одна и та же подгруппа, например египетские «Братья-мусульмане», при изменении обстоятельств может переходить от радикального проекта к более умеренному. Выступая против современности, исламисты могут ускорять различные социальные изменения; регрессивные изменения, если исходить из дискурса и предписаний касательно женщин, но также прогрессивные изменения, когда они отстаивают образование для женщин и их приход в современные профессии в качестве юристов, врачей и банкиров, хотя и для обслуживания других женщин, что только закрепляет их сегрегацию. Динамизм или даже нестабильность исламизма проявляется также в постоянных расколах, когда организация переходит от насилия к легальной деятельности (как египетские «Братья-мусульмане»), а новая радикальная группа становится экстремистской. Или одна и та же организация — скажем, Хамас в Палестине — может иметь политическую ветвь, готовую к участию в политическом процессе, а военная продолжает использовать террористические методы.

Не следует отождествлять весь исламский мир, включая все мусульманское население немусульманских стран, с исламизмом, особенно с его самыми радикальными проявлениями. Тем не менее под действием многих факторов эти движения становятся популярными внутри мусульманских обществ: неприязнь к Западу и сохранение разрыва между привилегированным западным миром и исламскими обществами после более чем пятидесяти лет независимости от колониализма; недовольство существующим дисбалансом сил, когда среди ведущих стран нет ни одной исламской страны; нерешенная проблема Палестины. Все эти факторы — и другие, о которых говорилось ранее, — способствуют широкому принятию радикального ислама или, по крайней мере, идеи, что, несмотря на экстремальность его методов, устремления его все же законны.

В результате, мне кажется, что название этой лекции — призрак исламизма — содержало в себе некоторое преуменьшение. Исламизм — это реальность, а не воображаемый призрак, как для исламских, так и для наших обществ. Как социальный ученый, я уверена, что у нас уже имеются инструменты и что мы можем создать новые средства для понимания того, с чем мы имеем дело. Как гражданин, я посоветовала бы решительно бороться с фундаментализмом. В заключение мне бы хотелось сказать несколько слов об одной картине Джино Северини, недавно увиденной мной в Галерее Тейт в Лондоне. Она называется «Прибытие пригородного поезда в Париж» (1915). Здесь важна дата и насилие картины. В сопроводительном тексте к ней было написано: «Подобно другим футуристам, он превозносил войну, по крайней мере до тех пор, пока вся мерзость кровавой бойни не стала очевидной».

*Перевод с английского Артема Смирнова*