



Д.В. Шестопалец

ПРОБЛЕМА СЕКУЛЯРИЗАЦИИ ИСЛАМА В КОНТЕКСТЕ СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ТЕОРИЙ: ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Вопрос о роли и месте религии в общественной жизни является одним из ключевых в отношениях ислама и современного модернизирующегося мира. Колониальная экспансия, помноженная на общие глобализационные тенденции, принесла в исламский мир западные модели политического, экономического и культурного устройства – капиталистическую экономику, национальные государства и т.п. В этом отношении к середине XX века ни модернизация, ни сопутствующая ей секуляризация не являлись результатами естественного эволюционного развития исламских обществ и в силу этого воспринимались мусульманами как навязанные, враждебные идеологии, призванные разрушить исламскую цивилизацию. Можно утверждать, что именно установление секулярных режимов и их соответствующая политика стали одним из важнейших факторов, спровоцировавших возникновение современных исламских движений, известных под общим названием “исламского возрождения в XX веке”¹.

Другим важным аспектом актуальности проблемы является современное состояние ислама в ряде европейских стран. Перманентно возникающие конфликты ислама и секуляризма на почве ограничений на внешние проявления религиозности свидетельствуют о том, что ислам в Европе прошел стадию “невидимой религии”², выполняющей функции облегчения адаптации мусульман в западных обществах (cultural transition), и говорит от лица определенной части общества, обладающей всей полнотой гражданских прав. Эти конфликты своей остротой свидетельствуют о том, что существуют некоторые принципиальные черты западного общества, с которыми ислам в силу своих сущностных характеристик способен мириться только

временно. Очевидно, что наметившиеся тенденции к легализации институтов мусульманского права в Европе³ отражают желание определенной части мусульман исполнять предписания ислама во всей его полноте независимо от установок секулярных систем тех государств, в которых они проживают.

Разумеется, вышеуказанные проблемы вызывают живой интерес у исследователей ислама. Существует значительное количество работ, посвященных взаимоотношениям ислама и процессов модернизации, как в Европе, так и в исламском мире⁴. Однако общим и, на наш взгляд, критическим их недостатком является игнорирование различных концепций, разработанных в рамках социологии религии. Вследствие этого объяснение конфликта двух систем сводится к проблеме “навязанности” секуляризации исламскому миру, т.е. фактически к обсуждению ее идеологической ипостаси – секуляризма⁵.

Вместе с тем и внимание самих социологов религии к данному вопросу можно смело назвать минимальным. Характерно, что и Р. Старк [Stark 1999, 267–68], и К. Доббелер [Dobbelaere 2009, 611–612], говоря о секуляризации в исламском мире, полностью зависимы от мнения других авторов, исследования которых локальны и также не основаны на широкой теоретической базе. Логично, что в таком случае результаты, к которым приходят ученые, могут диаметрально противоречить друг другу⁶.

Таким образом, целью данной статьи является попытка рассмотрения ислама через призму секуляризационных концепций и выявление тех принципиальных аспектов, которые определяют особенности соотношения ислама и секуляризации на теоретическом и практическом уровнях.

Это поможет внести ясность в вопрос, насколько концепции, разработанные в рамках западных научных парадигм и на материалах западных христианских обществ, универсальны и применимы к анализу ситуации в исламском мире⁷.

Секуляризация, по признанию большинства социологов, является сложным, многоаспектным понятием, которое охватывает ряд феноменов различного порядка⁸. В соответствии с этим нет необходимости доказывать, что результаты любого исследования секуляризационных процессов будут во многом зависеть от того, какой подход использовать к их осмыслению.

В одном случае секуляризация может пониматься как упадок и постепенное, но неизбежное исчезновение религии, которое является результатом модернизации общества. Такой сценарий, идеологический по своей сути, предсказывался многими интеллектуальными деятелями XIX – первой половины XX столетия, очевидно, под влиянием масштабности тех перемен, которые происходили в обществе на волне расцвета науки и техники, упрочнения новых экономических порядков и пр.

Как уже показала история, однако, таким ожиданиям конца религии не суждено было сбыться. По высказыванию французского социолога Евре-Леже, модернизация давала слишком много обещаний, которых не могла выполнить [Hervieu-Leger 1993, 140]: технический прогресс, прорывы в медицинской сфере, накопление экономических благ не смогли решить те проблемы человечества, наличие которых обеспечивало религии неизменную популярность. В таком понимании секуляризация действительно не является надежным концептом и на данном этапе используется фактически только ее противниками с целью дискредитации⁹.

В другом своем значении, которое разрабатывалось социологами религии второй половины XX столетия, секуляризация не обязательно подразумевает исчезновение или упадок религии, но фактически состоит в изменении ее роли и места в обществах под влиянием процессов модернизации (индивидуализации, рационализации и т.п.). Одним из ключевых таких изменений является, по определению Б. Вилсона, “процесс, в соответствии с которым религиозное мышление, практики и институты

теряют социальное значение” [Wilson 1966, 14]. Подобно ему П. Бергер определял секуляризацию как “процесс, через который секторы общества и культуры выходят из-под доминирования религиозных институтов и символов” [Berger 1969, 107].

Различие этих подходов как оценочного и аналитического соответственно не всегда осознается (или же просто сознательно игнорируется) отдельными представителями конфликтующих парадигм. В контексте этого будет плодотворным обратиться к попыткам решить существующие противоречия за счет построения дифференцированных моделей секуляризации, которые бы охватывали все многообразие ее проявлений, при этом разделяя уровни социальных структур, на которых происходят изучаемые процессы.

Так, уже П. Бергер разделял *социально-структурную секуляризацию* (объективный уровень) и *секуляризацию сознания* (субъективный уровень) [Berger 1969, 127]. В своем более усовершенствованном варианте эта схема представлена в обобщающих работах по секуляризации К. Доббелера. Бельгийский социолог предложил систему анализа секуляризации на трех уровнях: *социетальном*, *организационном* и *индивидуальном* [Dobbelaere 2002]. Именно такая схема, в силу ее детальности и универсальности, и будет принята за основу в данном исследовании.

Одним из наиболее крупных исследователей социетального уровня можно обоснованно считать Б. Вилсона. В его концепции секуляризация представляет собой прямое следствие упадка общины (как доминирующей формы социальной организации) и прогрессирующей *социетализации* общества [Wilson 1976, 268–269].

Действительно, религия во многом опирается на общинные структуры, поэтому социетализация неизбежно приводит к снижению ее значимости и возможностей воздействия на другие общественные институты. Община является главным носителем моральных устоев, традиций, культуры. Ее влияние является тем самым фактором, который поддерживает религиозность и силу религиозных устоев. В свою очередь, в социетализированном обществе, где основным принципом становится индивидуализация, религия более не навязывается общиной, но переходит в сферу персональ-

ного выбора индивида как опция, но никак не императив. Иными словами, община является парадигмальной социальной установкой религии, поэтому там, где религию нельзя отделить от общины, там религию невозможно и секуляризировать.

Такой подход даже в этой обобщенной форме позволяет делать предположения о причинах того, почему модернизация исламских обществ не повлекла за собой активных секуляризационных тенденций.

Во-первых, общинный компонент является одним из наиболее важных в структуре исламского вероучения. Понятие “уммы” как глобальной общины верующих, система обязательных религиозных установлений, связанных с общинными практиками (например, благотворительный налог – *закят*), являются значимыми и весомыми в исламской риторике. Признаки общинной организации проявляются во многих аспектах идеологии ислама.

Ярким примером этого являются рассуждения мусульманских богословов касательно наказания за отступничество. Так, даже самые либеральные мусульманские богословы¹⁰ утверждают справедливость крайней меры наказания за отход от ислама именно тем, что такой акт (особенно в его открытой, демонстративной форме) является не индивидуальным проявлением свободы совести, но деянием, несущим угрозу благополучию и целостности всей мусульманской общины (*уммы*). К этой же категории можно отнести и рассуждения Саййида Кутба относительно приоритета интересов религии (общины?) над интересами и даже жизнью каждого отдельного индивида, которые уже приводилось нами в другой статье [Шестопалец 2011, 179].

Во-вторых, и что более важно, необходимо отметить, что община является традиционной формой социальной организации большинства исламских обществ. Даже на современном этапе и даже в наиболее модернизированных из них общинные (племенные) принципы доминируют и составляют основу социальной психологии за фасадом внешних признаков модернизации¹¹. Кроме того, показателен и тот факт, что семейные ценности мусульман, вытекающие из общинных принципов, нередко фигурируют в историях многих новообращенных как одна из наиболее привлекательных сторон ислама.

Таким образом, если рассматривать вопрос с точки зрения концепции Б. Вилсона, общинная система является одним из базовых препятствий на пути к секуляризации ислама. Последний целенаправленно культивирует общинные структуры, поскольку именно они обеспечивают его сохранность и значимость, не допуская “секуляризации сознания”, хотя при этом “структурная секуляризация” может проходить на масштабном уровне.

Проводя параллели, необходимо отметить, что сила религиозности в христианских обществах также не в меньшей степени опиралась на общину, принципы коллективного сознания. Однако главным отличием является то, что уже после III в. н.э. *община* в христианстве уступает первенство значимости *институту* (церкви), который и становится главной опорой как православия, так и католичества. Именно поэтому, даже в условиях прогрессирующей социетализации, потеря общины была тяжелым, но все же не фатальным ударом по традиционным церквям на Западе.

Вторым важным компонентом концепции Б. Вилсона являются изменения в **системе социального контроля**, которые происходят при переходе от общинных форм социальной организации к социетальным. Так, по мнению Вилсона, в общине социальный контроль был связан с вопросами морали, а не с бюрократизированной механической системой права [Wilson 1976, 264]. Он отмечает, что в социетальных системах, основанных на “рациональных эмпирических ориентациях” [Wilson 1976a, 11], контроль “стал деперсонализированным и не моральным, вопросом рутинных техник и неизвестных чиновников” [Wilson 1976a, 20].

Этот переход от морального контроля общины к “механической” бюрократической правовой системе современных обществ напрямую связан с весьма актуальным на современном этапе вопросом о возрождении мусульманского права. Последнее по своей природе является религиозной системой, однако, как свидетельствуют факты, оно достигло значительно процессуального уровня еще в период Средневековья. В этом смысле мусульманское право, безусловно, должно рассматриваться как *юридический* феномен, аналогичный западным правовым доктринам.

Однако ключевым в этом аспекте является то, что в исламском праве, в отличие от западного, сохраняется огромное влияние морального контроля. Практически все нормы морали, закрепленные шариатом в качестве юридических, в западных системах права – вследствие социетальной эволюции обществ – давно переместились в сферу персональных отношений индивидов. Между тем различные формы морального контроля, унаследованные от общины, сохраняются даже в наиболее модернизированных государствах Персидского залива (штрафы за поцелуи в публичных местах, “смотрящие” за домами, недопустимость сожительства вне брака и т.п.).

Таким образом, если процессы функциональной *рационализации* социального порядка (одно из важных свойств модернизации) делают западную систему права “бюрократической машиной”, лишенной чувства морального императива, то мусульманское право в силу своего религиозного характера не может просто избавляться от отдельных норм, даже если они вступают в противоречие с актуальными процессами социального развития. В этом смысле шариат является системой, достаточно гибкой, чтобы приспособливаться к требованиям времени, однако вместе с тем он остается *структурой*, определяющей четкие пределы такого приспособления, установленные самим Аллахом в сакральных текстах.

Хорошим примером доминирования морального императива над тотальной рационализацией процесса могут служить установления ислама, регулирующие сферу экономики, а именно запрет на использование ссудного процента. Это установление напрямую бьет по одному из ключевых компонентов современного капитализма – системе кредитования. Однако современные условия ведения бизнеса не привели к полной отмене запрета *рибы* (ссудного процента) в исламских государствах, но к разработке альтернативных экономических моделей, которые не противоречат установлениям ислама.

Возвращаясь к теоретическим изложениям Вилсона, необходимо отметить, что в конечном итоге они сводятся к его определению секуляризации как снижению социальной значимости религии и упадку ее влияния на другие социальные институты.

В применении к исламу это определение может рассматриваться в нескольких контекстах.

С одной стороны, этот процесс напрямую связан с *функциональной дифференциацией*, выделением специфических институтов, которые “перехватывают” у религии ее традиционные функции. В этом отношении, однако, функциональная дифференциация не является чем-либо новым для ислама. Как убедительно показано И. Лапидусом [Lapidus 1975] и другими учеными, светская и религиозная власть в исламских обществах были совмещены только символически, в то время как реальное производство религиозного знания было автономизировано и находилось вне прямого контроля государства. Таким образом, в терминологии Бурдьё, поле религии и поле политики могли накладываться, однако при отсутствии в исламе ортодоксии или единой институционализированной структуры (организационного центра) последнее не могло иметь долгосрочных и необратимых последствий.

С другой стороны, чтобы понять всю значимость для ислама определений секуляризации, предложенных Б. Вилсоном и П. Бергером, необходимо обратиться к самой идеологической направленности религиозных учений. Так, по мнению Бергера, процессы секуляризации в западных обществах не в последнюю очередь были предустановлены особенностями иудаизма и христианства как монотеистических вероучений, а именно идей абсолютно трансцендентного Бога [Berger 1969, 105–127]. В особенности же секуляризации способствовал изначально заложённый в христианстве принцип “отдавать кесарево – кесарево, а Божие – Богу”. В этом аспекте, по выражению Бергера, христианство “стало своим собственным могильщиком” [Berger 1969, 129], заложив основы для собственного вытеснения из системы социального контроля.

В противовес такому подходу ислам изначально формировался не только как религия *per se*, но и как всеохватывающая универсальная система регулирования общественной жизни, определенный “образ социального устройства” [Gellner 1981, 1]. Таким образом, претендуя на всеохватывающее регулирование отношений между индивидами, ислам исторически и теоло-

гически содержит множество социальных элементов, которые делают его “внутреннюю секуляризацию” (по определению Б. Вилсона [Wilson 1992, 203–205]) крайне сложным и болезненным процессом.

Подытоживая вышесказанное, можно также утверждать, что, по сути, к исламу вполне применимо определение “публичной религии”, разработанное Х. Казановой [Casanova 1994]: фактически ислам не препятствует функциональной дифференциации институтов общества, однако сам при этом не согласен “приватизироваться”, терять социальный контроль, т.е. выполнять только функции регулятора приватной жизни верующих и быть лишь одной из опций духовной жизни. Есть основания утверждать, что именно этот характер “публичной религии” и обеспечивает исламу той социальной силой и недостижимостью для секуляризации, поскольку жертвой последней в первую очередь становятся именно институты и лишь после – все другие формы существования религии.

В этом аспекте рассмотрение вопросов секуляризации ислама на социальном и организационном уровнях может быть дополнено также идеями других теоретиков секуляризации из функционалистского лагеря. Так, Н. Луман, на наш взгляд, справедливо полагал, что необходимым предусловием процесса секуляризации, который возник как следствие функциональной дифференциации, стала институализация христианства – его оформление в организованную, иерархизированную структуру, главенствующую среди других социальных институтов [Luhmann 1977]. Это утверждение необходимо признать справедливым: секуляризация христианства в своей наиболее манифестированной форме и в первую очередь проходила именно в контексте уменьшения социальной значимости церкви и ее влияния на социальные процессы. Однако подобный подход к осмыслению секуляризации ислама очевидно проблематичен, поскольку последний не сформировал единой институализированной структуры, подобной церкви, а также ортодоксии, которая могла бы быть принесена в жертву плюрализму. Таким образом, если признать наличие *института* необходимым условием, то ислам формально не может быть подвержен процессам секуляризации по образцу

религии в западных обществах.

Вместе с тем в этом аспекте нельзя недооценивать значимость единства светской и духовной власти в институте халифата, который служил символом верховенства ислама над всеми общественными процессами, гарантом и защитой выполнения тех норм, которые устанавливал божественный закон. Именно ввиду вышеуказанного отмена халифата Ататюрком в 1924 году, означавшая секуляризацию политической власти, ее переход на чисто светскую основу, стала травматическим шоком для всего исламского мира. Однако в широкой перспективе критическим следствием этого факта была не столько секуляризация как разделение властей, сколько, в терминах одной из неосекуляризационных парадигм, *падение религиозного авторитета* (decline of religious authority) [Chaves 1994].

Именно кризис и фрагментация авторитета в современном исламе, последовавшие за отменой халифата, зачастую служат объяснением возникновению множества разрозненных исламских движений, которые, исповедуя единую цель возвращения исламу его верховенства, между тем значительно разнятся по степени радикальности стратегий и идеологических программ и т.п.

Третьим уровнем секуляризации К. Доббелер выделяет *индивидуальный*, охватывающий различные аспекты религиозности верующих¹². Более точным и продуктивным для целей данного исследования представляется применять терминологию П. Бергера, который характеризовал данный уровень как *“секуляризацию сознания”* [Berger 1969, 127–128], когда религиозная легитимация реальности теряет свое главенство в сознании индивида, переставая быть естественным, “принимаемым как должное” (taken-for-granted) мировоззрением. Не менее важным в этом аспекте является также идея о том, что секуляризация как дифференциация, разграничение сакрального и светского происходила не столько в социальной реальности (которая всегда отличалась сложностью и вариативностью), сколько в *сознании людей, в эволюции их представлений об общественном устройстве*¹³.

Таким образом, в данном контексте речь идет не столько о выполнении ритуальных действий и практик, сколько о сохранении

за исламом доминирующего положения, основной парадигмы мировосприятия в сознании верующих. Именно в этом аспекте секуляризация потерпела наибольшее поражение в исламском мире. Ни экспансия западных ценностей вследствие глобализационных процессов, ни политические режимы, стремившиеся делать ставку на секулярные парадигмы общественного развития, не смогли разрушить религиозный габитус мусульман.

Причины такой стойкости ислама к экспансии миссионерского движения в XIX – начале XX века, а равно как и к внутренней политике секуляризма и “диффузной” секуляризации¹⁴, достаточно просто объясняются как уже рассмотренным вопросом о связи ислама с общинными структурами, так и идеологическими особенностями его учения. В этом случае общинный характер базовых структур скрепляет религиозность индивида “извне” и не дает религии “приватизироваться”, превратиться в индивидуальное дело каждого верующего. Общинные структуры также определяют специфические способы производства, воспроизводства и передачи знания, поддерживая целостность и унифицированность картины мира в сознании мусульман, не давая ей превратиться в *bricolage*, конструируемый самими индивидами произвольно из набора доступных религиозных установок.

Последнее в категориях Т. Лукмана также характеризуется как сохранение “иерархии смыслов в мировоззрении” (“the hierarchy of meaning in the world view”) [Luckmann 1967, 80]. Иными словами, речь идет об абсолютной и непоколебимой, обоснованной рационально убежденности мусульман в превосходстве установлений ислама над другими религиозными, социальными или политическими системами. Эта убежденность базируется как на божественности источника этих установлений, так и на их внутренней логичности и универсальности. Вместе с тем задачей сохранения существующей иерархии смыслов служит и перманентное стремление мусульман к “исламизации знания”, включению западного знания в систему исламского мировосприятия через поиск внутренних адекватных концептов.

Устойчивая иерархия смыслов не в последнюю очередь также объясняется тем,

что исламские общества вплоть до второй половины XX века практически не знали “растлевающего” влияния плюрализма [Berger 1969, 127–128], которое во многом определило секуляризацию западного мышления. Плюрализм, а также конкуренция различных иерархий смыслов (“структур достоверности”), согласно концепциям П. Бергера и Т. Лукмана, неизменно влекут за собой общий “кризис достоверности” религии (*crisis of credibility* или *problem of plausibility*) [Berger 1969, 127]. Наличие множества “истин”, предлагаемых различными религиями, неизбежно подрывает доверие индивида к самой возможности существования какой-либо единственной абсолютной истины как таковой.

В этом отношении ислам успешно справляется с проблемой не только за счет коллективного поддержания веры и сопротивления плюрализации религиозной жизни, но и за счет основательно разработанной системы подтверждения своей достоверности на разных уровнях верования. Так, в вопросах бытия Бога ислам опирается более на здравый смысл индивида, чем на его способность верить¹⁵. Кроме того, верификация достоверности священных текстов (*иснадный принцип*) занимает отдельное, особо важное место в структуре исламского вероучения. Фактически это избавляет индивида от необходимости тратить “усилия души” (“act of faith”) [Berger 1969, 150] и дает ему твердую почву *убежденности, основанной на достоверном знании*. Не случайно, что в условиях “кризиса достоверности”, постигшего западные религии и метанарративы, целостное, рационально обоснованное вероучение ислама выступает очень важным фактором его привлекательности в глазах западного человека.

Существует также немаловажный третий фактор сохранения социальной значимости ислама как на уровне индивидуального, так и на уровне массового сознания мусульман, а именно его *оппозиционный статус*. С точки зрения секуляризационной теории¹⁶, какими бы ни были интенсивными темпы модернизации исламских обществ, секуляризация в них будет крайне малоэффективной до тех пор, пока ислам выполняет функции последнего оплота, противостоящего всем негативным проявлениям модернизации, пагубным культурным влияниям

западных обществ, падению морали, разрушению семейных (общинных?) ценностей и т.п. Этот факт имеет четкие исторические параллели в христианстве. По утверждению Ф. Гугелота, которое приводит в своей статье Д. Евре-Леже, католическая церковь имела наибольший процент новообращенных именно в начале XX века, когда она представляла себя как крепость, осажденную модернизацией. В дальнейший период, по мере приспособления церкви к новым порядкам модернизированного общества, уровень конверсии и популярности церкви начал стремительно падать [Hervieu-Leger 1998, 286].

В более широкой перспективе социальные характеристики вероучения и оппозиционность ислама модернизации дополняются его исторически сложившейся ролью главного (а зачастую и единственного легитимного) выразителя общественного протеста (*vehicle of protest*) [Waardenburg 1985]. В этом плане ислам исторически служил основой формирования разнообразных социальных движений, в которых выполнял функции “общего знаменателя” для разрозненных социальных классов, преследующих общие цели¹⁷. Таким образом, современные исламские движения должны рассматриваться не столько как религиозный, но более как социальный феномен.

В современной ситуации последний факт представляется тем более логичным в контексте неисполненных “обещаний” модернизации: если на Западе экономический рост и технический прогресс хоть и не решили базовых проблем бытия, но все же способствовали значительному повышению уровня жизни, то в большинстве исламских обществ модернизационные процессы только обострили социальные противоречия. Соответственно, если в

США религиозный подъем 1960-х знаменовался поиском новых форм реализации потенциала духовности (так называемые “новые религиозные движения”), то “исламское возрождение” середины XX века стремилось возродить ислам как универсальное решение не столько духовных, сколько социально-политических проблем.

Косвенным подтверждением такой зависимости может служить и тот факт, что в исламских обществах, где модернизация достигла наибольших успехов (страны Персидского залива, Турция, Иордания), наблюдается постепенная “внутренняя секуляризация” исламских движений, т.е. их приспособление к существующим секулярным формам общественного устройства¹⁸.

Таким образом, рассмотрение социальных компонентов в структуре исламского вероучения через призму секуляризационных концепций позволяет говорить о наличии значительных идеологических противоречий между исламом и секуляризацией. С одной стороны, можно предполагать, что секуляризация ислама является лишь вопросом времени и зависит только от того, насколько эффективными будут процессы модернизации исламских обществ в последующие десятилетия. В этом случае ислам в конце концов будет вынужден отказаться от своих претензий на социальный контроль, всеобщую социальную значимость, т.е. стать “невидимой религией”, “приватизироваться”. С другой стороны, результатом противостояния может стать формирование специфического исламского *несекулярного* варианта модернизации¹⁹. В такой ситуации ключевой вопрос данного исследования, а именно каким образом изменение социальных структур повлияет на место и роль ислама в современных обществах, остается открытым.

¹ Антисекуляристская риторика занимает огромное место в трудах деятелей исламского возрождения. Так, Сайид Кутб считал западный секуляризм (как в СССР, так и в Европе) тоталитарной идеологией, лишавшей человека его фундаментального права – веры в Бога и свободного исповедания религии [Quṭb 2001, I, 349].

² Концепт “невидимой религии” был введен Т. Лукманом для обозначения таких форм религиозности, которые ограничены персональной сферой жизни индивида и не проявляются в публичном пространстве. Более подробно см.: [Luckmann 1967].

³ Общий анализ проблемы был представлен мной в другой статье (см.: [Шестопалец 2010]).

⁴ Наиболее значительные публикации по теме: Hoebink M. Thinking about Renewal in Islam: Towards a History of Islamic Ideas on Modernization and Secularization // *Arabica*. – 1999. – Vol. 46/1. – P. 29–62; Islam and Secularism in the Middle East (ed. J. Esposito). – London, 2000; Kramer G. Islam and secularization // *Secularization and the world religions* (ed. Hans Joas). – Liverpool, 2009. – P. 108–122; Najjar F.M. The debate on Islam and secularism in Egypt // *Arab Studies Quarterly*. – 1996. – Vol. 18/ 2. – p. 1–21; Roy O. *Secularism confronts Islam*. – N.p.: Columbia University Press, 2007.

⁵ На необходимость различения понятий секуляризации и секуляризма указывает и Б. Вилсон. По его мнению, секуляризация представляет собой процесс трансформации социальной структуры, в то время как секуляризм – идеология тех сил, которые ставят целью искоренить религию и для этого стремятся ускорить процесс секуляризации [Wilson 1985, 11].

⁶ Так, Доббелер аргументирует в пользу подтверждения активных процессов секуляризации в исламском мире, опираясь на исследование Э. Пейс [Pace 1998]. В свою очередь, Р. Старк указывает на рост показателей религиозности в исламском мире на основании данных, приводимых Дж. Тамни [Tamney 1979].

⁷ В своем первом исследовании секуляризации в 1966 году Б. Вилсон указывает, что его концепция основывается на данных христианских обществ и не затрагивает процессы в других религиях [Wilson 1966, 14]. Такую же оговорку во вступлении к своей книге делает и Х. Казанова [Casanova 1994, 10]. С другой стороны, в 1985 году Вилсон высказался в пользу всеобщей применимости теории, доказательство которой, однако, требует соответствующих исследований [Wilson 1985, 16].

⁸ Многозначность термина уже давно заставляет ученых подвергать сомнению возможность его использования в научном обиходе (см., например: [Shiner 1967, 219]). На наш взгляд, однако, намного конструктивнее отбросить не термин как таковой, а тот идеологический подтекст, который был в него заложен историческими особенностями его возникновения. Одна из наиболее удачных таких попыток сделана Х. Казановой в его анализе феномена “публичных религий” [Casanova 1994].

⁹ Особенно четко эта тенденция прослеживается в работах Р. Старка [Stark 1999] и других представителей теории рационального выбора. Однако есть и другие исследователи, которые предпочитают понимать секуляризацию исключительно как “упадок персональной религиозности” (church-related involvement) (см., например: [Brown 1992]).

¹⁰ См., например, анализ проблемы апостасии в работах Ю. ал-Карадави, проведенный Г. Крамер [Kramer 2006].

¹¹ Эту проблему, а также современные трансформации социальных структур Ближнего Востока рассматривает в своей книге К. ван Нювенхойце. Так, он приводит пример Ливана, в котором, несмотря на высокий уровень модернизации, влияние “малых общин” по-прежнему очень значительно [van Nieuwenhuijze 1971, 232].

¹² Необходимо отметить, что именно этот уровень осмысления проблемы по некоторым причинам несправедливо стал основным, ассоциирующимся с проблемой в целом. Ограниченность такого понимания, а также отличие индивидуального уровня секуляризации от простого анализа “церковной религиозности” были не однажды рассмотрены и опровергнуты в нескольких крупных аналитических обзорах по теории секуляризации.

¹³ Такой подход, на наш взгляд, нивелирует аргументы тех исследователей, которые отрицают реальность ключевых социальных трансформаций на рубеже Средневековья и нового времени, напрямую связываемых с понятием секуляризации. Иными словами, общество остается не более и не менее религиозным, чем в средние века. Подобный акцент на когнитивных аспектах прослеживается и у Х. Казановы в рассмотрении изменения отношения ученого сообщества к секуляризационной теории в последние десятилетия [Casanova 1994, 11].

¹⁴ Термин предложен Н. Демератом для обозначения секуляризационных процессов, которые возникают в результате естественного, нецеленаправленного культурного обмена и взаимовлияния обществ в период глобализации (см.: [Demerath 2003, 225]).

¹⁵ Об исламском видении оснований веры в изложениях Сайида Кутба см. мою статью: [Шестопалец 2011, 177–178].

¹⁶ О роли религии в процессе социальной адаптации в связи с феноменом секуляризации см.: [Wallis and Bruce 1992, 18–21].

¹⁷ Такой статус ислама хорошо проиллюстрирован Ж. Кепель в анализе социальной структуры исламских групп в Египте [Kepel 1999].

¹⁸ О тенденциях демократизации и “секуляризации” исламских движений см.: Abed-Kotob S. The Accommodationists Speak: Goals and Strategies of the Muslim Brotherhood of Egypt // *International Journal of Middle East Studies*. – 1995. – Vol. 27(3). – P. 321–339; El-Ghobashy M. The Metamorphosis of the Egyptian Muslim Brothers // *International Journal of Middle East Studies*. – 2005. – Vol. 37(3). –

P. 373–395; Roald A.S. From theocracy to democracy? Towards secularization and individualization in the policy of the Muslim Brotherhood in Jordan // *Journal of Arabic and Islamic Studies*. – 2008. – Vol. 8 (7). – P. 84–107; Wiktorowicz Q. The Salafi Movement in Jordan // *International Journal of Middle East Studies*. – 2000. – Vol. 32 (2). – P. 219–240.

¹⁹ Концепция “множественных модерностей” разрабатывалась Ш. Айзенштадом как ответ на сложности и идеологически ангажированные выводы, которые возникали при анализе эволюции западных моделей развития в восточных обществах. Сторонники этой концепции считают, что модернизация имеет множество сценариев, которые отражают специфику и исторические особенности каждого конкретного общества. Относительно попыток использования концепции в отношении ислама см., например, работу М. Камали [Kamali 2006].

ЛИТЕРАТУРА

Шестопалец Д. “Нет принуждения в религии” (ал-Бакара, 256): абстрактный принцип и его интерпретация в исламской богословской традиции // *Східний світ*. 2011. №2.

Шестопалець Д. Мусульманське право у Європі на сучасному етапі // *Сходознавство*. №52.

Berger P. *Sacred canopy*. New York, 1969.

Brown G. A Revisionist Approach to Religious Change // **Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis** (ed. S. Bruce). Oxford, 1992.

Casanova J. *Public Religions in the Modern World*. Chicago, 1994.

Chaves M. Secularization as Declining Religious Authority // *Social Forces*. 1994. №72(3).

Demerath III N.J. Secularization Extended: From Religious “Myth” to Cultural Commonplace // **The Blackwell Companion to Sociology of Religion** (ed. R.K. Fenn). Blackwell publishing, 2003.

Dobbelaere K. The Meaning and the scope of secularization // **Oxford Handbook of the Sociology of Religion** (ed. P. Clarke). Oxford, 2009.

Dobbelaere K. **Secularization: an analysis on three levels**. Lieueven, 2002.

Gellner E. *Muslim society*. Cambridge, 1981.

Hervieu-Leger D. Present-Day Emotional Renewals: The End of Secularization or the End of Religion? // **A Future for religion? New paradigms for social analysis** (ed. W. Swatos). London, 1993.

Hervieu-Leger D. The figure of the converted as descriptive figure of religious modernity: A reflection based on the file of conversions to Catholicism in France // **Secularization and social integration: papers in honor of Karel Dobbelaere** (ed. R. Laermans etc.). Leuven, 1998.

Kamali M. **Multiple Modernities, Civil Society and Islam. The Case of Iran and Turkey**. Liverpool, 2006.

Kepel G. Towards a social analysis of Islamic movements // **Ethnic conflict and International politics in the Middle East** (ed. Leonard Binder). Gainesville: University Press of Florida, 1999.

Kramer G. Drawing Boundaries: Yusuf al-Qaradawi on Apostasy // **Speaking for Islam: religious authorities in Muslim societies** (ed. G. Kramer and S. Schmidtke). Leiden, 2006.

Lapidus I. The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society // **International Journal of Middle East Studies**. 1975. Vol. 6/4.

Luckmann T. *The Invisible religion*. New York, 1967.

Luckmann T. The Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies // **Japanese Journal of Religious Studies**. 1979. Vol. 6(1/2).

Luhmann N. *Funktion der Religion*. – Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977.

Nieuwenhuijze, van C.A.O. *Sociology of the Middle East: A Stocktaking and Interpretation*. New York, 1971.

Pace E. The Helmet and the Turban: Secularization in Islam // **Secularization and Social Integration** (ed. R. Laermans). Leuven, 1998.

Qutb S. **In the Shade of the Qur’ān** (Fī Zilāl Al-Qur’ān). In 30 vol. Markfield, 2001.

Shiner L. The Concept of Secularization in Empirical Research // **Journal for the Scientific Study of Religion**. 1967. Vol. 6/2.

Stark R. Secularization, R.I.P. // **Sociology of Religion**. 1999. Vol. 60/3.

Tamney J. Established religiosity in modern society: Islam in Indonesia // **Sociological Analysis**. 1979. Vol. 40.

Waardenburg J. Islam as a vehicle of protest // **Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization. The Southern Shore of the Mediterranean** (ed. by Ernest Gellner). Berlin – New York – Amsterdam, 1985.

Wallis R., Bruce S. Secularization: The Orthodox Model // **Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis** (ed. S. Bruce). Oxford, 1992.

Wilson B. Aspects of Secularization in the West // **Japanese Journal of Religious Studies**. 1976. Vol. 3/4.

Wilson B. **Contemporary Transformations of Religion**. London, 1976a.

Wilson B. Reflections on a Many Sided Controversy // **Religion and modernization** (ed. S. Bruce). Oxford, 1992.

Wilson B. **Religion in secular society**. London, 1966.

Wilson B. Secularization: The Inherited Model // **The Sacred in a Secular Age** (ed. P.E. Hammond). Berkeley, 1985.