

*Посвящается моей бабушке Рут Джастин Андерсон
С любовью и благодарностью*

Благодарности

В первую очередь я хотела бы выразить благодарность жителям города Базар-Коргона за их гостеприимство, дружескую поддержку и доверие. Я глубоко признательна им за их терпение и понимание, а также за позволение написать об их жизни и городе. Особое спасибо я хотела бы сказать моим давним друзьям Алишеру, Салиме и их детям — все они стали для меня семьей. Кроме того, выражаю самую искреннюю признательность своей близкой подруге Арзихан-эже, ее детям и друзьям, которые не только всячески помогали мне в проведении исследования, но и заботились и поддерживали моих близких в то время, когда я собирала данные для своей книги. Благодаря им наше проживание в Кыргызстане и все последующие посещения страны проходили замечательно, с комфортом и пользой. Спасибо вам за ваше понимание и дружбу, за то, что приняли нас в своем доме и в своей семье. Я также хочу поблагодарить за помощь в проведении исследования нескольких умных и трудолюбивых молодых женщин и мужчин: Шахисту, Наргизу, Фариду, Саиду, Эльмиру, Абида, Элизу, Айсулу и А. А. Этот проект не смог бы состояться и без К. Д., которая с любовью, терпением и умением заботилась о моих детях и неустанно выполняла мои странные запросы и пожелания. Вы всегда в наших сердцах. А моим учителям кыргызского языка — Дильбар-эжеке, Усубалы-агаю и Салиме-эжеке — *чон рахмат*¹.

Несколько организаций оказали содействие в проведении исследований и написании этой книги. Институт социальной антропологии Макса Планка (MPI-EVA) обеспечил финансирование исследования и написания диссертации. Заключительный

¹ Большое спасибо (кыр.) — *Прим. перев.*

год работы над диссертацией был профинансирован в рамках программы «Евразия» Совета по исследованиям в области социальных наук (раздел VIII) в Нью-Йорке. Кроме того, работе над книгой способствовали годичное сотрудничество с Международным институтом изучения ислама в современном мире (ISIM), находящимся в Лейдене, и помощь, оказанная на завершающих этапах написания рукописи, со стороны Амстердамского института социальных исследований (AISSR). В заключение необходимо отметить, что данное исследование получило финансирование от Европейского исследовательского совета под эгидой реализации Седьмой рамочной программы Европейского союза (FP7, 2007–2013) / грантовое соглашение ERC 324180.

Большая часть этой книги была написана в Институте социальной антропологии Макса Планка в Галле. Сотрудники библиотеки, ИТ-отдела, административного отдела и отдела координации НИР Института сумели создать теплую атмосферу для эффективной работы, а академическая среда способствовала плодотворным размышлениям о религии, политике и постсоциалистическом мире. Спасибо всем членам рабочей группы и приглашенным участникам проекта «Религия и гражданское общество», реализованного под эгидой Института социальной антропологии Макса Планка. Особую благодарность, безусловно, хочу выразить Юраю Бузалке, Ласло Фошто, Монике Хайнц, Криштинке Кель-Бодроги, Владу Наумеску, Матийсу Пелькмансу, Йохану Расанаягаму, Манье Штефан и покойной Ирене Хилгерс за чувство локтя, интеллектуальное участие и своевременные советы. Благодарю многочисленных друзей и коллег из Института социальной антропологии Макса Планка за содержательные беседы и оказанное содействие, в особенности Джудит Бейер, Олафа Ценкера, а также Ютту Тёрнер за картографию. Выражаю признательность своему «неофициальному» руководителю, Лале Ялчин-Хекманн, за ее сердечность, наставничество и все ее замечания, а также Рихарду Роттенбургу, организовавшему семинар в Университете Мартина Лютера². Наконец, я хотела бы побла-

² Имеется в виду Галле-Виттенбергский университет имени Мартина Лютера. — *Прим. ред.*

годарить Криса Ханна, своего руководителя, создавшего плодотворную академическую среду и разработавшего интенсивную программу, которая ставила передо мной сложные задачи на каждом этапе работы. Его наставления и глубокое понимание сути предмета исследования оказали значительное положительное влияние на мою работу над книгой на всех этапах ее написания: от начала и до конца.

Интеллектуальное путешествие, в ходе которого была написана эта книга, не ограничивалось городом Галле, а, напротив, проходило в диалоге с учеными из различных институтов во время разнообразных конференций и летних курсов на протяжении многих лет. Я хотела бы поблагодарить Алекса Стратинга из Амстердамского университета (UvA), моего первого проводника в мир антропологии. В размышлениях об исламе и современности мне очень помогли беседы с исследователями из Международной летней академии «Ислам и репозиционирование религии», организованной Армандо Сальваторе и Георгом Штраутом, а также из Международного института изучения ислама в современном мире (ISIM), некоторые из сотрудников которого также высказались по поводу отдельных разделов этой книги. Три главы уже были опубликованы ранее и поэтому стали значительно лучше благодаря вниманию квалифицированных редакторов. В связи с этим выражаю признательность Денизу Кандийоти, Филиппо Оселле и Бенджамину Соаресу. В работе над книгой также очень помогло участие всех сотрудников издательства Питтсбургского университета, в том числе комментариисты рецензентов, помощь редакторов Питера Крахта и Дугласа Нортропа, а также редакционной и производственной групп.

Кроме того, необходимо поблагодарить многих сотрудников Амстердамского университета, коллег и близких друзей, которые либо ознакомились с частью рукописи, либо постоянно обсуждали ее со мной, либо поддерживали меня во время такого волнительного процесса, как написание книги. Спасибо Аннеке Биркенс, Мартену Бёкелю, Питеру Гешире, Эрелле Грассиани, Тине Харрис, Ольге Сезневой, Рэйчел Спронк, Яннису Цанинису, Оскару Веркаайку и особенно Артемию Калиновскому. Отдель-

ную благодарность я хочу выразить Аннелис Мурс, которая поддерживала меня в работе над книгой на протяжении многих лет. Мне очень помогли не только ее отзывы о рукописи, но и наши постоянные интеллектуальные беседы и дружеские отношения в целом.

Спасибо Матийсу Пелькмансу, который оказывал неоценимую помощь на протяжении такого длительного и ответственного периода работы над проектом и, прежде всего, был очень значимым интеллектуальным спарринг-партнером и товарищем. Наше многолетнее общение несомненно оказало огромное влияние на данную работу. Спасибо друзьям и близким: Марку Генцлеру, Исе Нимейер-Браун, семьям Пелькмансов и Дайкмен, Эрин Стоуэлл, Лоис Торп, Тому Ванденбергу, Дебби Чарльз, Джессике Джордан, Кристине Чэндлер и Кэтрин Джордан, чей интерес, хорошее настроение и деятельная поддержка на разных этапах работы на протяжении многих лет позволили мне продолжать начатое. Благодарю Алекса Нимейер-Брауна за наши беседы об этой книге, за наши прогулки по площади Дам и за многое, многое другое. Спасибо тебе, дорогой! Ты, как никто другой, помог мне найти в себе силы, стойкость и проницательность, столь необходимые для реализации данного проекта.

Мои родители, Бен и Марианна Макбрайен, всегда разделяли мои интересы и стремления, помогали мне в трудных ситуациях и подсказывали, как видеть перспективу и поддерживать баланс в жизни. Эта книга является в равной степени результатом как их воспитания на протяжении всей моей жизни, так и моих собственных научных усилий. Благодарю своих дочерей Софи и Эмму, которые выросли вместе с этим проектом: вы были для меня источником легкости, смысла и, прежде всего, любви. И, наконец, выражаю признательность своей любимой бабушке Рут Джастин Андерсон, которой посвящена эта книга: ты учила и вдохновляла меня больше всех. Итак, в путь!

Примечание автора по транслитерации и переводу

Все переводы с кыргызского и узбекского языков выполнены мной. Для латинизации русской кириллицы я использовала систему романизации ALA-LC (Американская библиотечная ассоциация — Библиотека Конгресса). Для латинизации кыргызских слов я пользовалась системой BGN/PCGN 1979 года, принятой Советом США по географическим названиям и Постоянным комитетом по географическим названиям для официального использования в Великобритании. Исключение было сделано для имен собственных с общепринятым английским написанием, а также для некоторых слов арабского происхождения, используемых в кыргызском и узбекском языках, у которых имеется общепринятое английское написание (например, Москва, Акаев, Шариат, Коран). Это относится и к слову *базар*, которое происходит из персидского языка и встречается в названии города Базар-Коргон. Некоторые термины, такие как *намаз* или *Норуз*, являются однокоренными в кыргызском и узбекском языках, обычно с небольшими различиями в произношении гласных (например, «*намаз*» в сравнении с «*наmoz*», «*Норуз*» в сравнении с «*Навруз*», «*атынча*» в сравнении с «*отынча*»). Так как переход с одного языка на другой по всему тексту привел бы к большей неразберихе, а не к ясности, и так как мой уровень владения кыргызским языком выше, я решила использовать кыргызское произношение во всем тексте для большего удобства.



Карта Средней Азии и Казахстана с указанием места проведения полевых исследований — г. Базар-Коргон.

Картография: Ютта Тернер

Основная карта: http://www.lib.utexas.edu/maps/commonwealth/kazakhstan_physio-2001.jpg



Рис. 1.1. Памятник В. И. Ленину, главная площадь г. Базар-Коргон.
Фотография автора, 2004 год



Рис. 1.2. Государственная администрация Базар-Коргонского района.
Фотография автора, 2009 год

Введение

Главная дорога, ведущая в город Базар-Коргон, расположенный в Кыргызстане, проходит по самому неприглядному участку. Сначала за окном мелькают ошибки капитализма: справа закрывшееся совместное предприятие по переработке хлопка, слева — ряд домов, чьи разрушающиеся стены указывают на низкое качество построек. Затем взору открываются признаки упадка советского наследия: запущенные правительственные здания, обветшалые многоквартирные дома в пустынной местности, общественный парк с пожухлой растительностью и пустые бетонные емкости, которые когда-то были фонтаном. При въезде на городскую площадь, расположенную рядом с центральным рынком и автовокзалом, дорога расширяется. Обрамляют площадь два объекта: памятник В. И. Ленину и мечеть.

Памятник Ленину возвышается справа на фоне гор. Его вытянутая рука невольно притягивает к себе внимание зрителя, устремляя его взгляд вверх и вперед. В 1980-х годах памятник буквально направлял взгляд наблюдателя через площадь к недавно построенным зданиям районной администрации, указывая на благополучное завершение проектов местного развития, а также на резиденцию местных властей. При взгляде на памятник у зрителя должны были возникать мысли о большом советском коллективе и его общей мечте. Фигура Ленина была призвана вызывать в сознании людей образы коммунистической утопии — беспрецедентной по масштабу модернизации, которая должна была произойти в ближайшем будущем. Такое будущее подразумевало всеобщий атеизм как конечную цель советского проекта жесткой секуляризации. В то же время памятник вызывал в па-



Рис. 1.3. Базар-Коргонский район, соборная мечеть. Фотография автора, 2009 год



Рис. 1.4. Таксисты в ожидании работы. Фотография автора, 2004 год

мяти гораздо более серьезные и сложные образы связанных между собой надежд и неудач, власти и подчинения.

Хотя Красное знамя Советского Союза уже кануло в Лету, остались государственные учреждения, на которых теперь изображается герб независимой Кыргызской Республики — белый сокол на синем фоне. Монумент же теперь соседствует с чайханой и мечетью; взгляд зрителя больше не может легко переключаться с символов социалистических надежд на материальное воплощение советской власти. Теперь взгляд останавливается на объекте, представляющем собой композиционный центр площади, то есть на мечети. Мечеть, впечатляющая если не своей красотой, то размерами и расположением, выделяется на фоне дальнего участка холма, где площадь сужается до тупика, обозначающего восточную границу городского рынка. Построенная в 1990-х годах, мечеть, которую некоторые сравнивают с крепостью, притягивает взгляд наблюдателя исключительно к себе и производит впечатление только своими размерами и мощностью. Возведение мечети было инициировано общественностью в новой политической обстановке, позволившей жителям города почувствовать себя мусульманами. Строительство стало возможным благодаря свободе совести, приватизации земли и частным спонсорам, а в результате люди почувствовали развитие и прогресс, обещанные капитализмом. Этот проект ознаменовал первый шаг жителей Базар-Коргона в сторону нового институционального устройства и свидетельствовал о растущей свободе горожан в новых сферах жизни, давая надежду на успешный, по их мнению, «переход» к капиталистической демократии.

Сразу за центральной площадью города виднеются импровизированные придорожные ларьки, в которых местные девушки продают жевательную резинку. Тут же десятки безработных мужчин пытаются таксовать за бесценок, а старики отдыхают и общаются друг с другом возле повозок, запряженных ослами. Если присмотреться, то можно увидеть уличные туалеты вблизи от здания городской администрации, куски мрамора, отколотые

с постамента памятника Ленину, и мусор, разносимый ветром по парку. Фонтан давно пересох. Жители города выстаивают очереди у здания администрации, ожидая возможности вымолить те скудные средства и ту небольшую поддержку, которые еще могут предоставить им районные власти. Все эти сцены также являются символами проектов, которые должны были быть реализованы в Базар-Коргоне, но сорвались из-за лживых намерений, закулисных интриг, ошибок в планировании, заблуждений или просто из-за глупого невезения.

Ни люди, ни свидетельства городского упадка не притягивают взгляд стороннего наблюдателя: памятник Ленину и мечеть остаются в центре его внимания. Удивительно, но факт: мечеть никак не диссонирует с фигурой советского вождя¹. Оба символа хорошо вписываются вместе в XXI век. Они не контрастируют друг с другом в том смысле, в каком телеологические нарративы описывают идеологический и материалистический режимы, которые они символизируют, то есть атеизм и ислам, социализм и капиталистическую демократию. Сосуществование Ленина и мечети создает сложное пространство для интерпретации. Размышления жителей о такой городской картине и политической и экономической среде, которую эта картина символизирует, представляют собой сложные, противоречивые оценочные суждения, среди которых нет доминирующего мнения. Эта книга посвящена причинам возникновения такого сложного городского ландшафта, в котором религия и политика порой противоречат друг другу. Я также попыталась объяснить, почему созданный городской ландшафт был настолько по-разному интерпретирован жителями Базар-Коргона, и что все это в совокупности говорит о секуляризации.

В этой книге, основанной на 14 месяцах полевой работы, проводившейся в 2003–2004 годах, рассматривается то, как жители Базар-Коргона конструировали постсоветский религиозный ландшафт при переходе от социализма, с его навязываемым го-

¹ О сохранении памятников Ленина в Кыргызстане см. [Liu 2012: 69–73].

сударством атеизмом, централизованной плановой экономикой и ограниченным доступом к идеям, товарам и людям за пределами советских границ, к современной системе капиталистической демократии, либерального секуляризма и глобализации. Книга описывает одежду, которую носили жители Базар-Коргона, здания, которые они строили, обычаи, по которым они женились, передачи, которые они смотрели по телевидению, что позволяет проследить, каким образом формировалось их религиозное самосознание как мусульман. Различные мнения жителей и их беседы друг с другом, приведенные в книге, помогают узнать, что они понимают, каждый по-своему, под исламом. В книге также рассказывается о том, как жители Базар-Коргона начали навешивать ярлыки на тех, кто «интересуется исламом» или тех, кто может оказаться «террористом» или «ваххабитом», и как эти ярлыки и представления связаны с региональными, государственными и глобальными религиозными и экстремистскими дискурсами в прошлом и настоящем. Одним словом, здесь рассматривается, каким образом все жители Базар-Коргона — независимо от того, носили ли они хиджаб, молились ли, воздерживались ли от алкоголя, посещали ли места поклонения или нет — формировали религиозные представления, участвовали в религиозной жизни, как они оценивали веру и рассуждали о том, что значит быть мусульманином в постсоветском мусульманском контексте.

В начале 2000-х годов ислам в Базар-Коргоне можно было исповедовать открыто, что не разрешалось в позднесоветский период. Расцвет религии на постсоветском пространстве происходил параллельно с подъемом других религиозных движений, описываемых в тот момент антропологами по всему миру, хотя и с заметными отличиями, о которых подробно рассказывается в этой книге². Независимо от того, что именно жители города понимали под исламом и каким образом они соблюдали религиозные предписания, почти все мои собеседники из Базар-Корго-

² Например, см. [Brenner 1996; Deeb 2006; Hefner 2005; Hirschkind 2006; Mahmood 2005; Saktanber 2002; Smith-Hefner 2007; Werbner 2007 и White 2002].



Рис. 1.5. Г. Базар-Коргон. Фотография автора, 2004 год

на прославляли религию и свободу вероисповедания. По сути, свобода вероисповедания оставалась одним из самых значимых аспектов жизни в постсоветский период в Кыргызстане, даже когда разочарование в демократизации и переходе к капитализму уже стало повседневной нормой³.

³ О разочаровании в демократизации см. [Boehm 1999] и [Pelkmans 2005].

К 2000-м годам Базар-Коргон стал известен на весь Кыргызстан как город, в котором отношение к исламу претерпевало изменения. Возникшее в новом политическом порядке общественное пространство позволило горожанам жить согласно исламу по-новому. Люди, которые «интересовались исламом» (*динге кызыктуу болуп калуу*), или люди, «принявшие ислам» (*динге бурулуп геткин*), начали обращаться к местным религиозным наставникам, чтобы те обучили их чтению Корана и правильному проведению ритуалов или начали «призывать других людей к исламу». Женщины, а также и некоторые мужчины, изменили свой стиль одежды, чтобы выглядеть более скромно и подобающе мусульманам. Некоторые люди стали воздерживаться от определенных обрядов и видоизменять в сторону большего целомудрия и соответствия исламу другие. Начались споры о том, каким должно быть истинное мусульманство (*мусулманчылык*).

Однако в то же время многие жители, если не большинство, заявляли о чувстве дискомфорта, вызванного тем, что специфические интерпретации ислама стали открыто обсуждаться в городе. Подобные интерпретации в значительной мере отличались от широко распространенного и доминирующего в позднесоветский период представления об исламе. Публичный ислам, получивший распространение в 2000-х годах, бросил вызов устоявшимся представлениям о том, что мусульманство относится к категории коллективной этнорелигиозной принадлежности. Новые местные дискурсы настойчиво утверждали, что «мусульманство» относится прежде всего, если не единственно, к категории веры. Концепции и практики, которые, по утверждению большинства жителей, являлись неотъемлемой частью ислама, в рамках новых интерпретаций не принимались как относящиеся к религии. Эта проблема заставила многих мусульман Базар-Коргона задуматься о своем отношении к исламу, что само по себе нередко вызывало обеспокоенность.

Основной вывод этой книги заключается в том, что тревога, которую испытывало большинство горожан, была вызвана не только конкретными представлениями об исламе: в равной степени это касалось понятия о религии в более широком, фунда-

ментальном смысле, связанном с появлением новых толкований ислама в городе. Концепция религии, которой придерживалось большинство жителей Базар-Коргона, значительно отличалась от новых местных толкований, получивших распространение в регионе, то есть от представлений, в основе которых лежали понятия веры и убеждений⁴. Религиозные представления прежних поколений были в большей степени связаны с религиозной идентичностью, но такие представления были вытеснены модернизацией, проводимой Советским Союзом, а также политическим проектом секуляризма.

Могущество и власть современного светского государства, по утверждению Талала Асада [Асад 2020], частично обусловлены контролем государства над определением религии и ее места в обществе; поэтому государство, постоянно контролируя и регулируя эти аспекты, сводит концепцию религии к внутренней вере. Хотя Асад и его последователи часто с осторожностью указывают, что речь идет о либеральном светском государстве, различия между либеральными и нелиберальными государствами и влияние этих различий на религиозные толкования редко рассматриваются в исследованиях. Например, первая волна литературы о секуляризации была в большей степени посвящена обсуждению религии и светскости на фоне друг друга. В результате эти понятия стали с легкостью противопоставляться друг другу, но, как отметил Чарльз Хиршкинд [Hirschkind 2011], термин «светский» в значительно меньшей степени соответствует понятиям «современный» и «либеральный», чем принято думать. В своем исследовании секулярного общества Хиршкинд стремится

⁴ Жители города, «интересующиеся исламом», были основным источником таких идей, хотя, что немаловажно, были и другие источники идеи о том, что религия представляет собой в первую очередь, если не исключительно, внутреннюю веру. Это телевизионные сериалы, печатные материалы, граждане Кыргызстана, побывавшие за границей по разным причинам, а также мусульманские и христианские миссионеры, работники НПО и целый ряд материалов о демократии, верховенстве закона и капитализме, которые появились в Кыргызстане в результате так называемого перехода от социализма к демократии.

ся выявить различия между понятиями о светскости и современности. Я же, напротив, рассматриваю светское определение религии, чтобы разграничить понятия секуляризма и либерализма.

Я полагаю, что то, что мы принимаем за современное секулярное определение религии, является лишь его либеральным светским вариантом, так как в научной литературе преобладают мнения, сформированные представителями либеральных государств. Советский Союз, чья политическая экономия отличалась от либеральных традиций, хотя, безусловно, и была с ними связана, использовал логику, которая и сама была основана, и в дальнейшем порождала альтернативные либерализму идеи и технологии, предназначенные для общества, государства, экономики, субъектов государства, проекта секуляризма и, что неудивительно, религии. Эта логика имела гораздо меньше отношения к «внутренним убеждениям», индивидуализму, рынкам и субъектам, предположительно свободным от вмешательства извне, и гораздо больше — к межличностным связям, организованным коллективным практикам, изменению структуры и генеративным действиям по преобразованию субъекта или общества.

По моему предположению, религия, понимаемая как внутренняя вера, является особой формой религии, соответствующей светской, либеральной логике. Однако в современном государстве, построенном на основе принципов, созвучных либерализму, но все же в чем-то отличающихся от него, форма религии обязательно будет другой. Религия в Советском Союзе как раз является одним из таких случаев. Советские антирелигиозные кампании, представляющие собой особенно неистовую форму секуляризации, рассматривались в основном только как попытка искоренить религию, но не изучались с точки зрения тех идей, которые они, пусть и непреднамеренно, поддерживали, изменяли и создавали⁵. Впрочем, сама атака на религию была связана с ее толкованием. Религия рассматривалась как предмет острой критики или, по крайней мере, как неприемлемая, отсталая идея, представляющая

⁵ Интересные исключения см. в [Смолкин 2021; Luehrmann 2011; Wanner 2012: 1–2].

собой угрозу для общества. Нападкам подвергались определенные явления, часто связанные с исламом и мусульманами, а значит, очевидно, и с религией в целом. Эти явления осуждались и объявлялись вне закона, они были дискредитированы и делегитимизированы, то есть названы устаревшими, жестокими или ложными.

В то же время политика других государств произвольно способствовала формированию иных представлений и религиозных практик. Религия могла допускаться, игнорироваться или поощряться. Например, в Средней Азии частью неоформившейся национальной идентичности стало одновременное возникновение религиозного пространства и распространение религиозной идеи. Допустимая религиозность все больше связывалась с семейными практиками и повседневными обрядами, в то время как местные и центральные власти сознательно или неосознанно игнорировали эту религиозность или негласно ее разрешали (например, см. [Abashin 2014; Rasanayagam 2011; Hilgers 2009; Kehl-Bodrogi 2006]). Религия, определяемая и практикуемая таким образом, культивировалась и признавалась государством, в том числе через реализацию национальной политики (*коренизации*). Религия оказалась переплетена с национальной принадлежностью, а демонстрация этнорелигиозной идентичности стала необходимым условием для получения доступа к власти, ресурсам и привилегиям. Религия, понимаемая как этническая принадлежность, была функционирующей общественной категорией, и в такой интерпретации она не угрожала ни авторитету государства, ни цели его существования. Наоборот, эта религиозная концепция возникла в тандеме с советским секуляризмом как сочетание нескольких политических курсов, практик и идей. Такое представление о религии было необходимо для поддержания авторитета и жизнеспособности советского светского государства.

Советский Союз был примером нелиберального светского государства. Понимание советского секуляризма и его сравнение с западными вариантами помогает пролить свет на то, что является секулярным (и/или современным), а что — либеральным.

Мой тезис заключается в том, что понятие интериоризированной веры индивида как неотъемлемой характеристики современной секуляризованной формы религии является всего лишь ее либеральным, западным вариантом. Такое понимание и воплощение религии соответствует либеральной логике и западным принципам осуществления власти в том виде, в каком они сложились исторически. Советская модернизация шла по другому пути, который изначально был в большей степени ориентирован на объединение людей и чувство причастности⁶. В эту концепцию в обязательном порядке вписывалось и советское представление о секуляризме, и советское понимание религии, которые формировались параллельно в одинаковых исторических условиях. Но, с другой стороны, эти взгляды основывались на более ранних представлениях, существовавших в Российской империи и в приграничных районах, включая Среднюю Азию, где проживали мусульмане, и, таким образом, затрагивали другую сторону религии, игнорируемую в работах современных либеральных авторов, а именно религиозную принадлежность.

В постсоветский период в этом регионе появились и стали успешно распространяться и развиваться другие религиозные взгляды, которые бросили вызов широко распространенному советскому представлению о религии. Так, в Базар-Коргоне многими горожанами подвергались сомнению не только конкретные идеи или практики ислама, но и сама природа мусульманства и в конечном счете, косвенно, сущность религии. Таким образом, перед моими собеседниками возникла проблема, которую я охарактеризовала как необходимость перехода от советского понимания религии (суть которого заключалась в этнической принадлежности) к либеральному пониманию (в котором необходимым условием являются личные убеждения), то есть перехода от религиозной принадлежности к истинной вере.

⁶ Литература о религии и/или коллективной принадлежности в (пост)социалистических странах изобилует примерами и ссылками на неразрывную связь религии и национальной принадлежности. Например, см. [Bringa 1995; Ro'i 2000; Privratsky 2001; Pelkmans 2006; Халид 2010; Louw 2007; Wanner 2007; Hilgers 2009; Ghodsee 2009; Поджерс 2011; İğmen 2012; Wanner 2012].

Принадлежность, вера и теория секуляризации

Если в названии книги о религии и секуляризме мы видим слова «принадлежность» и «вера», то нам сразу же вспоминаются авторитетные труды социолога Грейс Дэви о религии в Великобритании, в частности, две ее работы, в названии которых присутствует фраза «вера без принадлежности» [Davie 1990–1994]. Вопрос, вокруг которого Дэви [Davie 1994: 2] выстроила свою работу, заключался в том, почему «большинство британцев — как и многие другие европейцы — продолжают верить (хотя бы в обычного Бога), но не видят необходимости участвовать даже в наименее регулярных религиозных мероприятиях». Дэви, по сути, пыталась определить место религии в современном мире, что представляло проблему для многих социологов, поскольку тезис о секуляризации прогнозировал упадок религии. «Верующие без принадлежности» британцы и особенности их стойкой веры были лишь частью ребуса. Публичное возвращение религии в 1980-х годах — «Моральное большинство»⁷ в Америке, иранская революция, индийский национализм, польское движение «Солидарность» — вызвало еще более серьезные сомнения относительно тезиса о секуляризации, даже у его сторонников. Питер Бергер [Berger 1999: 2] проанализировал эту ситуацию и заявил, что «предположение о том, что мы живем в секуляризованном мире, неверно», и что совокупность работ, «небрежно названных “теорией секуляризации”, по сути, ошибочна». Другие социологи, в частности Хосе Казанова [Casanova 1994], задавались вопросом о необходимости пересмотра и переоценки тезиса о секуляризации, вместо того чтобы отказываться от него. Согласно Казанове, данный тезис неоднороден по своей сути и содержит три основные идеи. Существование такого явления, как публичная религия, противоречит прогнозируемому упадку и приватизации религии. По мнению Казановы, тезис о дифференциации — идея о том,

⁷ «Моральное большинство» — американская политическая организация, основанная в 1979 году баптистским священником Джерри Фэлуэллом — старшим с целью восстановления традиционных моральных ценностей в американском обществе. — *Прим. ред.*

Конец ознакомительного фрагмента.

Приобрести книгу можно

в интернет-магазине

«Электронный универс»

e-Univers.ru