

ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

ПОЛИТИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ИСЛАМСКОГО ФУНДАМЕНТАЛИЗМА В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНА

Ю.М. Почта

Кафедра сравнительной политологии
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10а, Москва, Россия, 117198

Т.В. Оберемко

Кафедра теории и истории международных отношений
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10а, Москва, Россия, 117198

Статья посвящена рассмотрению политического значения исламского фундаментализма в контексте кризиса современного глобализирующегося общества, в котором сосуществуют элементы обществ преמודерна, модерна и постмодерна. Поэтому, доказывается в статье, широко применяемый подход к объяснению исламского фундаментализма с позиций науки эпохи модерна нуждается в дополнении подходом на основе постмодернистских концепций. В западном обществе продолжается процесс формирования новой постсекулярной социальности (переход от незавершенного модерна к постмодерну), однако большая (незападная) часть человечества не имеет прямого отношения к этим процессам. Население этих западных обществ, а также некоторые социальные слои Запада, воспринимая вызовы современности как угрозу своему существованию, ищут спасения в консерватизме и традиционализме. Одним из выражений этого неприятия современности является исламский фундаментализм.

Ключевые слова: фундаментализм, ислам, политический ислам, преמודерн, модерн, постмодерн, метанарратив, симулякр, мусульманское общество, гиперреальность, мультикультурализм, постсекулярное общество.

В современном мире существует тенденция перехода общества от незавершенного модерна к постмодерну, тенденция распада прежней и формирования новой постсекулярной социальности (См. [17]). Этот процесс происходит преимущественно в западном обществе, однако глобализация приводит к тому, что анклавно или через сетевые связи он оказывает влияние на все человечество. Значительная часть населения западных обществ, а также некоторые социальные

слои Запада, воспринимая радикальные трансформации социальности как угрозу своему существованию, ищут спасения в консерватизме и традиционализме. Одним из выражений этого неприятия современности является исламский фундаментализм, способствующий возвращению ислама в политику.

Анализ политического значения исламского фундаментализма чаще всего происходит на основе представлений науки эпохи модерна, отражавших период секуляризации и безраздельного господства научного рационализма. Однако в условиях современного глобализирующегося общества, в котором уникальным образом сосуществуют элементы премодерна, модерна и постмодерна, необходимо дополнение модернистского подхода к исламскому фундаментализму подходом на основе постмодернистских концепций. Эта задача и ставится в данной статье.

Фундаментализм как бегство от современности

Современное мусульманское общество живет в условиях глобализации и подвергается всестороннему воздействию со стороны более развитых стран западного мира. Это воздействие проявляется в том, что глобализация делает господствующим рыночный принцип организации социальной жизни. Рыночная конкуренция становится повсеместной, проверяющей на выживание социальные отношения, институты и ценности в различных обществах. Проблема выживания затрагивает и социальное. Предположения о конце социального (западной цивилизации) в кризисные периоды истории западного общества были присущи представителям модерна (О. Шпенглер, А. Тойнби). Современные постмодернисты (Ж.В. Бодрийар) также выдвигают предположения о конце социального, о конце политики. Разумеется, имеется в виду не исчезновение социального и политики как таковых, а существенное изменение наших представлений о них в связи с отмиранием устаревших форм социальности.

Так, Ж. Бодрийар полагает, что наша современность представляет собой массовое общество как импловзивное явление, «не осваиваемое никакой традиционной практикой и никакой традиционной теорией, а может быть и вообще любой практикой и любой теорией». Не имея ни прошлого, ни будущего, массы не могут иметь реальной истории. Они представляют собой гигантскую черную дыру, поглощающую и уничтожающую культуру, знания, власть и социальное. Состоящее из них общество лишается рационального начала, а социальное теряет смысл. Возникает постполитическое пространство, где политика становится самореферентной дискурсивной деятельностью [3. С. 7, 8, 15].

Массы желают зрелищ, они интересуются лишь знаковой, игрой символов, не обладающих смыслом, существуя в сфере симуляции в пространстве невыразимого социального или в пространстве, где социального уже нет.

Социальное и политика оказываются симуляцией, симулякротом. Реальность общественной жизни превращается в гиперреальность, в которой доминируют симулякры как самодостаточные и ни к чему не отсылающие знаки. Человек живет в конструируемой им самим знаково-символической среде, в том числе и в экономике. При таком понимании продолжающийся мировой кризис можно трактовать как первый глобальный кризис гиперреальной экономики.

Глобализация предлагает вызовы как для субъектов, так и объектов этого процесса, поэтому остро реагируют на нее самые различные общества. Как пишет П.К. Гречко, «современность несет с собой обустроенность, удобства, уют быта и одновременно — неопределенность, негарантированность, дискомфорт бытия. Некоторые не выдерживают ее исторического напряжения, теряются перед ее новизной и дезертируют — подальше от «кошмара прогресса», в консерватизм, традиционализм, инволюционизм» [4. С. 317].

Одной из заметных форм такого бегства от глобальной современности в обществах Запада и Востока становится фундаментализм.

Напомним, что под фундаментализмом обычно понимается совокупность таких взглядов, в которых выражается сознательный протест традиционной культуры против процессов модернизации. Это понятие возникло в США во второй половине XIX в. для характеристики ряда христианских групп. Позже это понятие стало употребляться западными авторами при изучении ислама, иудаизма и других религий. Его используют для характеристики теоретической и практической активности различных религиозных и политико-религиозных движений и организаций — христианских (протестантских, католических и православных), иудаистских, исламских, индуистских и буддистских.

Вовлеченность в него представителей многих обществ превращает фундаментализм в глобальное явление, отражающее стремление его сторонников вернуться к духовным истокам, к корням, достичь сплоченности общества на основе религиозных ценностей, возродить «истинную» религию и воссоздать на ее основе общество.

С этой точки зрения мы считаем правильным предложение И.В. Кудряшовой «отказаться от использования термина „фундаментализм“ как синонима „возвращения религии в политику“ и ограничить его употребление характеристикой сферы религиозного мышления и деятельности, направленной на восстановление аутентичности религии на основе священного текста» [8. С. 18].

Фундаментализм присущ как традиционным религиям, так и новым религиозным движениям и сектам. Наряду с религиозным существует и секулярный фундаментализм, к которому можно отнести социальные движения (право- и лево-экстремистские, экологическое, феминистское) и политические движения (марксистский, либеральный фундаментализм).

Для фундаментализма характерна приверженность его сторонников определенной идее, которую они используют для критики современности и предлагают реализовать на практике. В этом смысле фундаментализм выступает современной формой культурного творчества, способом интерпретации социальных явлений, воспроизводства смысла социального существования. Сторонникам фундаментализма присуще обращение к мифологическому времени. Они доказывают существование разрыва между когда-то имевшим место «золотым веком» и современностью, которая, по их убеждению, представляет собой результат деградации идеальной модели. Они отвергают линейное прогрессистское представление об истории человечества, созданное европейским Просвещением в процессе демифологизации и секуляризации картины мира.

Осознание трагического противоречия между идеалом и действительностью приводит фундаменталистов к желанию отыскать виновных и вернуть общество в прежнее состояние. То есть такое понимание эволюции общества состоит в стремлении искать будущее в прошлом посредством возврата к «подлинной» религии и преодоления религии «коррупированной».

Формирование религиозного фундаментализма имело место в контексте модернистской эпохи, когда происходила секуляризация общества в ее различных вариантах, утрата традиционных религиозных и нравственных ценностей и попытка их замены светскими религиями. Для антиисторического и традиционалистского религиозного фундаментализма общества проектов модерна и постмодерна изначально неприемлемы и представляются регрессом по сравнению с «золотым веком», который явно расположен в эпохе премодерна.

Существенная часть фундаменталистских движений нацелена на утверждение религиозной природы современных обществ. Возврату к религиозным идеологиям, в частности, способствует произошедшее после распада мировой социалистической системы исчезновение идеологической антиномии либерализма и социализма. Без нее существенная часть человечества, не принимающая либерализм, оказалась в ситуации утраты надежды на достижение социальной справедливости, на сохранение основ своей традиционной культуры.

В этих условиях накопился потенциал социальной энергии, которая не может быть реализована через модель рационального приспособления к глоболизирующейся современности в ситуации неравного партнерства Севера и Юга, Запада и Востока. Обострилась потребность в смене идейно-ценностных установок как на уровне элит, так и масс. Так, в самосознании жителей ближневосточного региона доминирующая роль начинает переходить от национализма к исламской политической идентичности, содержащей целый спектр направлений — от умеренных до самых радикальных.

Представляется, что усилившаяся после событий «арабской весны» 2011—2012 гг. исламизация политической жизни ряда мусульманских стран иллюстрирует успех фундаментализма и заметный кризис светской политической культуры (включающей идеи арабского национализма), которая уступила часть политического пространства исламской политической культуре (политическому исламу).

В западных обществах, в ответ на кризис прежних форм социальности, особую актуальность приобрели призывы к защите семейных ценностей, преодолению индивидуализма, к одухотворению жизни в демифологизированном мире, к вере в Бога. Усиление религиозности проявилось здесь в форме усиления консервативных настроений. Они являются в основном реакцией коренного населения на кризис либеральной демократии и на негативные последствия глобализации. Многолетние и практически бесконтрольные миграции населения из Азии и Африки в США и Западную Европу привели к осложнению отношений между коренным и пришлым населением. В результате как те, так и другие склонны обращаться к религиозной политической идентификации, видя в ней способ защиты от чужеродных культурных влияний и решения социальных проблем.

Организирующей идеей этого поиска является формирование образа «чужого» и проповедь ненависти к нему как причине всего зла в обществе. Почвой для этого служит реанимация никуда не исчезавших идей национализма, шовинизма, расизма.

Ослабление антисемитизма компенсируется возникновением антиисламизма. Возможно, в XXI в. антиисламизм становится такой же характерной чертой крайне правой идеологии, как антисемитизм в прошедшем XX в. Распространенным в последнее время становится феномен «языка ненависти» (hate speech), косвенно отражающий мир конфронтирующих идентичностей, сосуществующих в поликультурном обществе и порой искусственно «подогреваемых» к взаимной вражде политическими мотивами [12. С. 161—166]. Избирательно, применительно к целому ряду политических режимов в мусульманском мире, не устраивающих Запад по экономическим, стратегическим и военным причинам, используются культурные коды авторитаризма, терроризма, фанатизма, бесправия (См. [27]).

Исламский фундаментализм и политический ислам

В политической жизни отдельных стран и в мировой политике свое практическое применение могут находить фундаменталистские идеи. В этом случае постулаты, образы, символы традиционной или светской религии становятся компонентами политической идеологии, способствуют политической мобилизации граждан, обеспечивают легитимацию отдельных политиков, политических институтов и политических движений. Поэтому было бы неверно во всех случаях отождествлять исламский фундаментализм и исламский экстремизм. Сторонники фундаментализма могут использовать законные средства защиты ислама, не быть активными участниками политической жизни. Однако в ряде случаев фундаментализм политизируется и порождает радикализм. При этом могут использоваться насильственные способы реализации фундаментализма как политической идеологии (См. [22; 28]).

В этом контексте борьбы за власть возникает представление о том, что как в мусульманском мире, так и в западном обществе происходит столкновение фундаментализмов: представители коренного (христианского/постхристианского) населения склоняются к крайне правой идеологии, а иммигранты-мусульмане — к исламскому фундаментализму.

Это конфликт исламского фундаментализма и фундаментализма демократического (См. [21]). События «арабской весны» 2011—2012 гг. также могут трактоваться в культурно-цивилизационном ключе как борьба между теми, кто планирует создание деспотического фундаменталистского халифата, и представителями гражданского общества, защищающими демократию и права человека [19. С. 25]).

Постсекулярное возвращение религиозности в публичное пространство Жорж Корм воспринимает настороженно, трактуя его как спланированный процесс инструментализации религии и религиозной идентичности, превращаемых в оружие массового уничтожения. Он предполагает за этим попытку оправдания легитимации господства США как сверхдержавы, первенствующей в современном мире и стремящейся восстановить авторитет иудео-христианства как основы западной

цивилизации. Он полагает, что англосаксонский и континентальный неоконсерватизм предполагает возвращение религиозности для обоснования его морального авторитета и оправдания нового геополитического порядка, которому якобы угрожает варварство в лице исламизма. Западное обращение к религии свидетельствует не столько о возвращении религиозности, сколько о применении религии в геополитических целях. То есть это «важный политический феномен, религиозный лишь по названию» [6. С. 44].

Проявления религиозного фундаментализма можно наблюдать и во внешней политике ряда стран. Хомейнистский Иран декларировал свою враждебность большому Сатане (США) и малому Сатане (СССР). А развязанная американской администрацией после 11 сентября 2001 г. глобальная война с терроризмом имела теологическое определение бескомпромиссной войны с неким злом.

Христианские фундаменталисты, имевшие поддержку Президента США Дж. Буша-мл., трактовали терроризм как зло, связанное с исламским фундаментализмом. Получается, что США формировали свою внешнюю политику в контексте религиозной парадигмы, объявляя крестовый поход против иноверцев, в данном случае против мусульман [25. Р. 339].

Разумеется, это была идеологическая конструкция, в которой исламизм был превращен в симулякр. Можно согласиться с З. Бжезинским в том, что «акцент на терроризме был политически целесообразен в силу расплывчатости этого понятия. После 11 сентября понятие „терроризм“ было доведено до сознания каждого американца. Как следствие, не было никакой необходимости объяснять ни как ведется „глобальная война с террором“, ни как узнать, когда закончится эта война нового типа с неуловимым врагом... Терроризм заменил советское ядерное оружие в качестве главной угрозы, а внушающие страх террористы (потенциально вездесущие и в целом отождествляемые с мусульманами) пришли на смену коммунистам» [2].

Симулякр исламского терроризма политически удобен еще и потому, что в современном западном обществе милитаризм становится существенным элементом формирования национальной идентичности. Используя концепцию «общества спектакля», Генри Жиро пишет о том, что «язык политики во все большей мере опосредуется спектаклем терроризма, в котором страх и насилие стали ключевыми понятиями для осознания индивидом своего места в обществе... Закон и насилие стали неразличимыми по мере вхождения обществ в кризис легитимности, неспособных гарантировать защиту своим гражданам, усиливая культуру страха». В этих условиях граждане теряют свой прежний статус потребителей материальных продуктов и организуются в основном не посредством общей ответственности, а общих страхов» [23. Р. 2].

Воспроизводящие гиперреальность западные средства массовой информации делают симулякр терроризма вообще и исламского в частности одним из важных средств политической борьбы как во внутренней, так и во внешней политике. Важные экономические, политические и военные решения (о введении санкций, об ограничении прав и свобод граждан, о нанесении ударов по конкретным терри-

ториям, об уничтожении конкретных политических деятелей самолетами-беспилотниками, о создании антитеррористических коалиций, о создании военных баз за рубежом) могут приниматься, имея своей целью обеспечение безопасности перед угрозой симулякра исламского терроризма.

Объявленная война с исламским терроризмом без ограничений в пространстве и во времени может вестись в гиперреальности именно против симулякра. Такая политика может служить эффективным средством борьбы с неугодными политическими режимами, а также средством контроля власти западных элит над собственным населением, социальная энергия которого уже угасла, и которое, как пишет Ж. Бодрийар, образует «самую настоящую массу, большую часть времени находящуюся в состоянии неконтролируемого страха или смутной тревоги, по эту или по ту сторону здравого смысла» [3. С. 16]. (См. также [24]).

Фундаментализм модерна и постмодерна

Реакцией мусульманского мира на вызов буржуазного секулярного Запада явились модернизация как максимальное приспособление исламского наследия к современности с использованием западных достижений и фундаментализм как формальный возврат к первоначальному идеальному исламу и решительный отказ от чуждых заимствований. Оба эти процесса происходят в контексте традиционализма, доминирующего в мусульманском мире.

По мнению известного российского исламоведа Р.Г. Ланды, социальная база исламизма состоит из маргинализованных людских масс мусульманского мира, которые оказались жертвами модернизации и глобализации. «В сущности, — пишет Р.Г. Ланда, — прямым результатом этих процессов модернизации и глобализации явились быстрый рост обнищания Востока, высокие темпы разорения крестьянства и обильное пополнение социальных низов восточного города гигантской массой сельских маргиналов. Около половины этих лиц остаются безработными или людьми без определенных занятий. Что превращает города прежде всего мусульманского Востока в социальный пороховой погреб» [10. С. 22].

Именно такую массу городских маргиналов сумел использовать для проведения исламской революции в Иране Аятолла Хомейни. Мы можем констатировать кризис социальности в ряде мусульманских государств, подвергшихся активному воздействию со стороны развитых стран. К ним можно отнести Афганистан, Ирак, Ливан, Пакистан, Ливию, Египет. Уже более двух лет продолжается такое вмешательство в Сирии, не прекращается подготовка планов такого вмешательства в Иран. Длющаяся с 1948 г. трагическая история создания палестинского государства также является примером десоциализации.

Исламский фундаментализм можно рассматривать с позиций цивилизационного анализа как современный ответ исламской цивилизации на вызов со стороны западной цивилизации. Представители исламской цивилизации не принимают универсалистские притязания представителей западной глобализации, понимаемой как вестернизация. В этом плане Н.С. Кирабаев приходит к выводу о том, что в условиях постмодерна не стоит искать общий (западоцентристский) знаменатель для всего человечества. Взаимодействие культур необходимо рассматривать не как

субординацию, а как координацию. «Если модерн, — пишет Н.С. Кирабаев, — понимает пространство как поле возможностей, поле освоения, поле культурной экспансии и стремится придать окружающему миру определенные формы, подчинить норме, закону, то в постмодерне отсутствует такой единый четко определенный центр... Основой такого пространства... является толерантность» [5. С. 15].

Однако действительно присущая ситуации постмодерна толерантность по отношению к различным нарративам искажается политикой двойных стандартов и поэтому не всегда применяется к исламскому нарративу. Как отмечает М.М. Мчедлова, «именно противоречия между политическим метанарративом Модерна и социокультурным плюрализмом современности порождают кризисный характер политических практик и поиски новых координат общественно-политического развития» [14. С. 27].

Возможно, что настороженное отношение к исламу вызывается тем, что мусульмане не только стремятся к сохранению исламской культурной идентичности в ситуации социокультурного кризиса, но также предпринимают попытки преодоления западного глобализма с помощью собственного глобального политического проекта. Так, по мнению Бассама Тиби, противостояние ислама и Запада является конфликтом двух универсализмов или мировых порядков и зачастую трактуется с обеих сторон как „крестовый поход“» [28. Р. 15—17].

Существует представление о том, что фундаментализм является архаичным средневековым явлением, родственным богословским спорам. Он действительно ориентируется на традицию, однако принадлежит культуре модерна. Именно модерн, разрушая традицию, секуляризируя общества, порождает фундаментализм. В этом отношении мы согласны с выводами Карен Армстронг о том, что фундаментализм является одним из современных религиозных экспериментов, который способствовал возвращению религии в мировую политику. «Фундаменталисты, — пишет она, — превращали миф своей религии в логос, либо отстаивая научную истинность ее догм, либо пытаясь из сложной мифологии создать рационализированную идеологию» [1. С. 420].

Фундаментализм неизбежно оказывается продуктом модернизации, реакцией на все возрастающее значение как внерелигиозных, рациональных факторов жизни общества, так и современной политической мифологии, гражданских религий общества модерна. Его теоретики избирательно обращаются к традиции (используя одни и отказываясь от других ценностей), опираясь на свои, современные представления о должном. Они подкрепляют свою позицию прямым обращением к священному писанию (Библии, Корану), создавая собственную систему ценностей религии и вводя новации (например, «теология освобождения», «исламское гражданское общество», «исламская демократия», «исламский социализм»).

Реактивный (на модерн) характер исламского фундаментализма позволяет также утверждать, что исламизация является современным явлением, выражающим глобализацию и вестернизацию мусульманского мира. Хотя исламские радикалы иллюзорно полагают, что представляют традицию, но в реальности они выражают неприятие, негативную форму вестернизации. При этом фундаментализм в свою очередь может выступать орудием вестернизации [26. Р. 15—29].

Получается, что демонстративный антимодернизм фундаментализма неизбежно сочетается с его модернистскими чертами. Они состоят в очевидной предрасположенности к формированию тоталитарной идеологии с элементами рациональности. Сторонники фундаментализма исходят из убеждения в доминировании политики над религией, а также стремятся к преобразованию основных политических институтов общества на основе социального проекта и проявляют готовность использовать технологические и организационные достижения западной цивилизации. Разумеется, происходит это за счет эклектического соединения веры с разумом, откровения с наукой.

Фундаментализм амбивалентен, он содержит в себе как конструктивное, так и деструктивное начала. Его концепции вполне современны и инновационны. Известна значимость созданной католиками «теологии освобождения» в Латинской Америке. Сформированная Хомейни концепция исламского правления стала революционным переворотом в шиитской политической традиции. Сторонники фундаментализма способны эволюционировать в сторону реформаторства или даже модернизма, что обычно происходит с появлением новых, общегосударственных масштабов ответственности, например, такая эволюция происходит в Иране [1. С. 423] (См. также [7]).

В современном обществе итоги реализации первоначально выглядевших утопическими теократических проектов существенно отличаются от замысла. Подобные отступления тем заметнее, чем больше масштаб и дольше практическая жизнь проекта. Фундаменталистская модель социума может способствовать поискам рационального пути социального развития, создания нормативных образцов человеческого будущего. Это позволяет нам сделать вывод о том, что, с учетом возможности плюрализма социокультурных моделей модернизации, легитимный и легальный фундаментализм может выступать важным фактором развития ряда современных мусульманских обществ.

При этом следует учитывать различие между фундаментализмом эпохи модерна и постмодерна.

В эпоху модерна шла серьезная борьба секуляризма с религиозной традицией, поэтому фундаментализм мог оказывать реальное политическое влияние, зачастую сближаясь с консерватизмом. А в западной культуре постмодерна, в которой традиция в основном преодолена, ее возвращение в публичное пространство воспринимается обществом толерантно. Если традиция и используется для формирования культурной идентичности, то это уже посттрадиционная идентичность.

Не обладая реальной силой, фундаментализм не оказывает заметного влияния на реальное развитие постсекулярного общества. Возвращение религии не сопровождается клерикализацией. Из-за этого бессилия он может принимать радикальные формы теологии отчаяния, вплоть до превращения в идеологию терроризма. Но и терроризм в обществе постмодерна неизбежно становится симулякром, самореферентным элементом в «обществе спектакля». В условиях рыночных отношений постмодерн неизбежно превращает фундаментализм в свой системный элемент. Фундаментализм вынужден играть подчиненную роль в реализации про-

екта постмодерна, оказываясь лишь одним из существующих на рынке культуры нарративом, еще одной субкультурой, еще одной языковой игрой, симулякром.

Связано это и с тем, что фундаментализм постмодерна обречен на дискредитацию роли традиции. По мнению А. Кырлежева, он возрождает традицию в памяти, но изгоняет ее из жизни. Традиция для него целиком виртуальна: он черпает ее не из реальности, а из текстов и обращает в тексты. Беря на вооружение средства технической цивилизации для распространения своих идей, он на самом деле попадает в ловушку этой цивилизации. Трансляция, а не содержание, форма, а не идея определяют его развитие. Критикуя новую эпоху, он сам не способен произвести иного, кроме лозунга, митинга, сайта в Интернете. Он явно не способен к серьезному дискурсу модерна: к научной работе, к конструктивному диалогу, к консолидирующему действию [9].

Основное же противоречие фундаментализма с постмодерном состоит в том, что последний стремится лишить любую совокупность взглядов (религию, политическую идеологию, научную концепцию) исключительных претензий на статус метанарратива, на абсолютную истинность, редуцируя все к контексту коммуникации. В этом плане можно согласиться с идеей о том, что «постмодернисты и нынешняя волна фундаменталистов возникли не только в одно и то же время, но также и в ответ на одну и ту же ситуацию, только на противостоящих полюсах глобальной иерархии в соответствии со сразу бросающимся в глаза географическим распределением. В значительной мере упрощая, можно утверждать, что постмодернистские дискурсы прежде всего обращены к победителям в процессе глобализации, а фундаменталистские — к проигравшим» [20. С. 146].

Имеется несколько аспектов сближения религиозного фундаментализма и постмодернизма. Оба явления обращаются к малым (маргинальным) социальным группам и ориентируются не столько на рациональность, сколько на иррациональность (зачастую на синтез первого и второго). Соответственно, они ориентируются не на универсальное, а на локальное. Оба эти феномена обращаются к архаичным структурам, и в них коллективное бессознательное доминирует над индивидуальным сознанием. В этом аспекте сходятся две крайности, взаимно провоцируя друг друга. Проблемы, с которыми сталкивается человечество в эпоху постиндустриального общества, требуют увеличения роли разума, однако постмодернизм и противостоящий ему фундаментализм отводят разуму все меньше места [13. С. 360—376].

Происходит это в условиях мирового экономического и социально-политического кризиса, обострившего все существующие проблемы. В ведущих странах Запада (Франция, Германия, Великобритания) он нанес удар по концепции государства «всеобщего благосостояния», а вместе с ней и по политике мультикультурализма. Существует либеральная и консервативная критика мультикультурализма.

Критические высказывания Н. Саркози, А. Меркель, Д. Кэмерона в адрес политики мультикультурализма в 2010—2012 гг. имплицитно содержат в себе либеральную критику этой политики. Суть этой критики, по мнению Э. Паина, со-

стоит в том, что политика мультикультурализма обеспечивает государственную поддержку не столько культурам, сколько общинам и группам, которые берут на себя миссию представительства интересов всего этноса или религии. Это стимулирует развитие общинной идентичности, подавляя индивидуальную, и индивид лишается возможности выбора. Мультикультурализм искусственно консервирует традиционно-общинные отношения, препятствуя индивидуальной интеграции иммигрантов, представляющих разные культуры, в гражданское общество.

Имея в виду выходцев из мусульманских стран, Э. Паин замечает, что «карикатурный мультикультурализм, из которого выхолощены ценности гуманизма, способствует возрождению в европейских городах таких архаических черт традиционной культуры, которые уже забыты на родине иммигрантов» [16].

Наряду с либеральной существует и консервативная критика мультикультурализма, имплицитно содержащая в себе идеи классового шовинизма и культурного империализма. Ее сторонники вместо мультикультурализма предлагают монокультурализм посредством закрепленных в правовых нормах привилегий для доминирующих этнических или религиозных групп.

Можно предположить, что консервативная критика в большей степени нацелена на концепцию государства «всеобщего благосостояния», а мультикультурализм служит только поводом.

Ярким представителем этого направления можно назвать немецкого политика и общественного деятеля Тило Сарацина. В своей книге о «самоликвидации Германии» он использует феномен исламского фундаментализма для доказательства идеи принципиальной несовместимости исламской и христианской (западной) культур и цивилизаций. Имея в виду мусульман Европы, он утверждает, что «западная цивилизация из-за мусульманской иммиграции и растущего влияния исламистских направлений веры сталкивается с авторитарными, несовременными, а то и антидемократическими тенденциями, которые не только навязывают нам свое разумение, но и представляют прямую угрозу нашему жизненному стилю» [18. С. 234—235].

В целом анализ социально-экономического и культурного развитие западного общества приводит к выводу о кризисе западной политики мультикультурализма, которая предполагала институциональным путем на правовой основе обеспечить правила совместной жизни групп населения, принадлежащих к различным большим традициям.

Мультикультурализм как парадигма общественного развития показал свою неадекватность реалиям современного общества [15. С. 97—98]. Он не смог обеспечить добровольное принятие выходцами из незападных стран порядков и ценностей западной либеральной постсекулярной цивилизации. Это серьезно осложняет формирование общеевропейской идентичности за счет размывания идентичностей национальных и усиливает опасения Запада по поводу исламского фундаментализма. К тому же мусульмане все настойчивее затрагивают вопрос о возможности применения положений шариата в западном обществе.

Заключение

Подводя итоги нашего исследования, мы можем сказать, что подход к объяснению исламского фундаментализма с позиций науки эпохи модерна может успешно дополняться подходом на основе постмодернистских концепций — секулярная парадигма объяснения роли религии в обществе может дополняться постсекулярной.

По своему происхождению исламский фундаментализм не относится к премодерну, а является продуктом и элементом культуры модерна. Он также интегрируется в постмодерн, где происходит его вынужденная трансформация из метанарратива в один из множества товаров на рынке духовных услуг. Это дает возможность понимания того, что исламский фундаментализм в современном мире пост-политики как дискурсивной деятельности функционирует по принципу симуляции и мнимого референта. Он предполагает некую организованную общность-фантом «мусульмане», противостоящую гражданам демократического Запада, реализующего тенденцию превращения в глобальное гражданское общество. Формирование этого симулякра осуществляется с использованием научных теорий, социологических исследований и референдумов, однако чаще всего это служит симуляции, а не репрезентации. Эти процессы ориентированы на модель, а не на референт.

Обвинения в том, что исламский фундаментализм угрожает западному обществу, в частности углубляя кризис представительной демократии, политики мультикультурализма и социального государства, возможно, выражают стремление западной элиты обеспечить единство общества за счет противопоставления «своих» «чужим», удержать массы в поле смысла и сохранить собственную распадающуюся социальность. А массе мигрантов-мусульман, безуспешно пытающейся интегрироваться в западное общество, фундаментализм дает возможность создать хотя и маргинальную, но определенную идентичность и социальность, имеющую право на свой нарратив, на свою мораль, право и политику.

Таким образом, исламский фундаментализм, будучи вынужденной реакцией на вызовы современности, служит средством как для производства смысла социального существования, так и для производства спроса на этот смысл. В контексте постмодерна фундаментализм может служить одним из инновационных способов выхода из кризиса современного глобального общества риска, в котором теряют свою значимость светские метанарративы, исчезает прежняя социальность, основанная на линейности и предсказуемости развития, а население превращается в массу. В мусульманских обществах, в которых представлены группы, относящиеся к эпохам премодерна, модерна и постмодерна, в результате постепенного ослабления авторитаризма, уменьшения влияния традиционных форм социальной общности, разочарования в западных светских идеологиях усиливается гражданское участие в политической жизни на основе мусульманского самосознания. Возникающие теории все более широко используются для формирования идеологий в борьбе за политическую власть, для создания новых форм политической идентичности.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Армстронг К.* Битва за Бога: история фундаментализма. — М.: Альпина нон-фикшн, 2013.
- [2] *Бжезинский З.* Последний суверен на распутье // Россия в глобальной политике. — 2006. — № 1, январь-февраль. URL: http://www.globalaffairs.ru/number/n_6319.
- [3] *Бодрийяр Ж.* В тени молчаливого большинства, или конец социального. — Екатеринбург, 2000.
- [4] *Гречко П.К.* Темпоральная многослойность социального: современность как вызов // Социальное: истоки, структурные профили, современные вызовы. — М.: Российская политическая энциклопедия, 2009.
- [5] *Кирабаев Н.С.* Кризис «современности» и современные проблемы философской методологии // Диалог цивилизаций и посткризисный мир. — М.: РУДН, 2010.
- [6] *Корм Ж.* Религиозный вопрос в XXI веке. Геополитика и кризис модерна. — М.: Институт общегуманитарных исследований, 2012.
- [7] *Кудряшова И.В.* Исламская цивилизационная доминанта и современное развитие мусульманских политий // Политическая наука: новые направления. — 2003. — № 2.
- [8] *Кудряшова И.В.* Как изучать взаимодействие религии и политики? // Политическая наука: религия и политика. — 2013. — № 2.
- [9] *Кырлежев А.* Постсекулярная эпоха // Континент. — 2004. — № 120.
- [10] *Ланда Р.Г.* Политический ислам: предварительные итоги. — М., 2005.
- [11] *Малашенко А.* Каким нам видится ислам // Россия в глобальной политике. — 2006. — Т. 4. — № 5. — Сентябрь—октябрь.
- [12] *Мальковская И.А.* Знак коммуникации. Дискурсивные матрицы. — М.: КомКнига, 2005.
- [13] *Мальковская И.А., Почта Ю.М.* Фундаментализм: угроза или спасение? // Социальное: истоки, структурные профили, современные вызовы / Под общ. ред. П.К. Гречко, Е.М. Курмелевой. — М.: РОССПЭН, 2009.
- [14] *Мчедлова М.М.* Возвращение религии, или Новый мир: в поисках объяснения // Политическая наука: религия и политика. — 2013. — № 2.
- [15] *Мчедлова М.М.* Религия и политические императивы: социокультурные реалии современности. — М.: РУДН, 2011.
- [16] *Паин, Э.* Невольники общин // Новая газета. — 18 марта 2011.
- [17] *Почта Ю.М.* Постсекулярное общество // Социальное: истоки, структурные профили, современные вызовы / Под общ. ред. П.К. Гречко, Е.М. Курмелевой. — М.: РОССПЭН, 2009.
- [18] *Саррацин Т.* Германия: самоликвидация. — М.: Рид Групп, 2012.
- [19] *Фарес С.* Революция грядет: борьба за свободу на Ближнем Востоке. — М.: Эксмо, 2012.
- [20] *Хардт М., Негри А.* Империя. — М.: Праксис, 2004.
- [21] *Barber, Benjamin R.* Jihad vs. McWorld. — N.Y.: Ballantine Books, 2001.
- [22] *Esposito J.L.* Unholy War: Terror in the Name of Islam. — Oxford: Oxford Univ. Press, 2002.
- [23] *Giroux H.A.* Beyond the Spectacle of Terrorism: Global Uncertainty and the Challenge of the New Media. — London: Paradigm Publishers, 2006.
- [24] *Jayasuriya K.* September 11, Security, and the New Postliberal Politics of Fear // Неприкосновенный запас. — № 6 (4/2004). URL: <http://www.nz-online.ru/print.phtml?aid=25011071>.
- [25] *Philips K.* American Theocracy: The Peril and Politics of Radical Religion, Oil, and Borrowed Money in the 21st Century. — N.Y.: Viking, 2006.
- [26] *Roy O.* Globalised Islam: The Search for a New Ummah. — London: Hurst & Company, 2004.
- [27] *Smith Ph.* Why War? The Cultural Logic of Iraq, the Gulf War and Suez. — Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005.
- [28] *Tibi B.* The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder. — Berkeley: Univ. of California Press, 2002.

REFERENCES

- [1] *Armstrong K.* Bitva za Boga: istorija fundamentalizma. — M.: Al'pina non-fikshn, 2013.
- [2] *Bzhezinskij Z.* Poslednij suveren na rasput'e // *Rossija v global'noj politike.* — 2006. — № 1, janvar'-fevral'. Available at: http://www.globalaffairs.ru/number/n_6319.
- [3] *Bodrijar Zh.* V teni molchalivogo bol'shinstva, ili konec social'nogo. — Ekaterinburg, 2000.
- [4] *Grechko P.K.* Temporal'naja mnogoslownost' social'nogo: sovremennost' kak vyzov // *Social'noe: istoki, strukturnye profili, sovremennye vyzovy.* — M.: Rossijskaja politicheskaja jenciklopedija, 2009.
- [5] *Kirabaev N.S.* Krizis «sovremennosti» i sovremennye problemy filosofskoj metodologii // *Dialog civilizacij i postkrizisnyj mir.* — M.: RUDN, 2010.
- [6] *Korm Zh.* Religioznyj vopros v HHI veke. Geopolitika i krizis moderna. — M.: Institut obshhegumanitarnyh issledovanij, 2012.
- [7] *Kudrjashova I.V.* Islamskaja civilizacionnaja dominanta i sovremennoe razvitie musul'manskih politij // *Politicheskaja nauka: novye napravlenija.* — 2003. — № 2.
- [8] *Kudrjashova I.V.* Kak izuchat' vzaimodejstvie religii i politiki? // *Politicheskaja nauka: religija i politika.* — 2013. — № 2.
- [9] *Kyrlezhev A.* Postsekuljarnaja jepoha // *Kontinent.* — 2004. — № 120.
- [10] *Landa R.G.* Politicheskij islam: predvaritel'nye itogi. — M., 2005.
- [11] *Malashenko A.* Kakim nam viditsja islam // *Rossija v global'noj politike.* — 2006. — Vol. 4. — № 5, Sentjabr'—oktjabr'.
- [12] *Mal'kovskaja I.A.* Znak kommunikacii. Diskursivnye matricy. — M.: KomKniga, 2005.
- [13] *Mal'kovskaja I.A., Pochta Ju.M.* Fundamentalizm: ugroza ili spasenie? // *Social'noe: istoki, strukturnye profili, sovremennye vyzovy / Pod obshh. red. P.K. Grechko, E.M. Kurmelevoj.* — M.: ROSSPJeN, 2009.
- [14] *Mchedlova M.M.* Vozvrashhenie religii, ili Novyj mir: v poiskah ob#jasnenija // *Politicheskaja nauka: religija i politika.* — 2013. — № 2.
- [15] *Mchedlova M.M.* Religija i politicheskie imperativy: sociokul'turnye realii sovremennosti. — M.: RUDN, 2011.
- [16] *Pain Je.* Nevol'niki obshhin // *Novaja gazeta.* — 18 marta 2011.
- [17] *Pochta Ju.M.* Postsekuljarnoe obshhestvo // *Social'noe: istoki, strukturnye profili, sovremennye vyzovy / Pod obshh. red. P.K. Grechko, E.M. Kurmelevoj.* — M.: ROSSPJeN, 2009.
- [18] *Sarracin T.* Germanija: samolikvidacija. — M.: Rid Grupp, 2012.
- [19] *Fares S.* Revoljucija grjadet: bor'ba za svobodu na Blizhnem Vostoke. — M.: Jeksmo, 2012.
- [20] *Hardt M., Negri A.* Imperija. — M.: Praxis, 2004.
- [21] *Barber, Benjamin R.* Jihad vs. McWorld. — N.Y., Ballantine Books, 2001.
- [22] *Esposito J.L.,* Unholy War: Terror in the Name of Islam. — Oxford, Oxford Univ. Press, 2002.
- [23] *Giroux H.A.* Beyond the Spectacle of Terrorism: Global Uncertainty and the Challenge of the New Media. — London: Paradigm Publishers, 2006.
- [24] *Jayasuriya K.* September 11, Security, and the New Postliberal Politics of Fear // *Neprikosnennyj zapas.* — № 6 (4/2004). Available at: <http://www.nz-online.ru/print.phtml?aid=25011071>.
- [25] *Philips K.* American Theocracy: The Peril and Politics of Radical Religion, Oil, and Borrowed Money in the 21st Century. — N.Y.: Viking, 2006.
- [26] *Roy O.* Globalized Islam: The Search for a New Ummah. — London: Hurst & Company, 2004.
- [27] *Smith Ph.* Why War? The Cultural Logic of Iraq, the Gulf War and Suez. — Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005.
- [28] *Tibi B.* The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder. — Berkeley: Univ. of California Press, 2002.

POLITICAL SIGNIFICANCE OF ISLAMIC FUNDAMENTALISM IN THE POSTMODERN ERA

Yu.M. Pochta

The Department of Comparative Politics
Peoples' Friendship University of Russia
Miklukha-Maklaya str., 10a, Moscow, Russia, 117198

T.V. Oberemko

The Department of History and Theory of International Relations
Peoples' Friendship University of Russia
Miklukha-Maklaya str., 10a, Moscow, Russia, 117198

The article discusses the political significance of Islamic fundamentalism in the context of the crisis of the modern globalized society in which elements of premodern, modern and postmodern societies coexist. Therefore, it is proved in the article, a widely used approach to the explanation of Islamic fundamentalism from the standpoint of the modern science needs to be supplemented by an approach based on postmodern concepts. In the Western society, there is the process of formation of a new post-secular sociality (transition from modern to unfinished postmodern), but most (non-Western) part of humanity has no direct relation to these processes. The population of these non-Western societies, as well as some social strata of the West, seeing the challenges of contemporaneity as a threat to their existence, seek refuge in conservatism and traditionalism. One expression of this rejection is the Islamic fundamentalism.

Key words: fundamentalism, Islam, political Islam, premodern, modern, postmodern, meta-narrative simulacrum, Muslim society, hyperreality, multiculturalism, post-secular society.