

PHOBIA OF ISLAMOPHOBIA AS THE BASIS FOR ‘CRITICAL MUSLIM STUDIES’. HOW IDEOLOGY BECAME A METHODOLOGY FOR THE STUDY OF ISLAMIC COMMUNITIES IN THE WEST

Sofya Ragozina

sofyaragozina@gmail.com

This article aims to deconstruct the research field of “critical Muslim studies” that is emerging within Western academic discourse. It seeks to expose the postcolonial injustices that Muslims are subjected to in the allocation of symbolic resources. Islamophobia is almost the dominant subject of research here, and the line between political activism related to the struggle for minority rights and academic knowledge becomes completely permeable. This article describes the epistemological foundations of critical Muslim studies and its conceptual language, developed by its proponents within the framework of postcolonial theory, related to the notions of racialization, Orientalization (and self-Orientalization), Eurocentrism and Westernization. The institutionalization of this trend is examined through selected European and American examples. Examination of the volume Islamophobia in Muslim Majority Countries demonstrates how left-liberal ideology, included in the production of academic knowledge, turns into a fully-fledged methodology that is desirable to a wide range of researchers.

Keywords: islamophobia, sociology of Islam, postcolonial studies, orientalism, leftist ideologies.

Institute of Oriental Studies,
Russian Academy of Sciences
Sofya Ragozina

ФОБИЯ ИСЛАМОФОБИИ КАК ОСНОВА «КРИТИЧЕСКИХ МУСУЛЬМАНСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ». КАК ИДЕОЛОГИЯ ПРЕВРАТИЛАСЬ В МЕТОДОЛОГИЮ ИЗУЧЕНИЯ ИСЛАМСКИХ СООБЩЕСТВ НА ЗАПАДЕ*

**Софья
Рагозина**

sofyaragozina@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islm1g.10.2.02>

Данная статья ставит своей целью деконструировать исследовательское поле «критических мусульманских исследований», формирующихся в лоне западного научного дискурса. Данные исследования ориентированы на выявление постколониальной несправедливости в распределении символических ресурсов, имеющей место быть в отношении мусульман. Едва ли не главным предметом исследования здесь становится исламофобия. И грань между политическим активизмом, связанным с борьбой за пра-

**Софья
Рагозина**

*Научный сотрудник
Института
востоковедения
РАН, преподаватель
НИУ ВШЭ*

ва меньшинств, и академическим знанием становится абсолютно проницаемой. В статье описаны эпистемологические основы критических мусульманских исследований, их концептуальный язык, выработанный его сторонниками в рамках постколониальной теории, связанный с понятиями расиализации, ориентализации (и само-ориентализации), европоцентризма и вестернизации; на примере отдельных европейских и аме-

риканских проектов рассмотрены тенденции институционализации направления. На примере сборника «Исламофобия в странах мусульманского большинства» продемонстрировано, как леволиберальная идеология, включенная в производство академического знания, превращается в полноценную методологию, востребованную у широкого круга исследователей.

Ключевые слова: *исламофобия, социология ислама, постколониальные исследования, ориентализм, левые идеологии.*

Репрезентация ислама в западном публичном пространстве появилась на повестке дня в качестве исследовательской проблемы в начале 2000-х годов. Главным стимулом для появления этого направления исследований на Западе стал теракт 11 сентября 2001 года в США, затем всплеск публикаций наблюдался после других наиболее крупных атак.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-39-60010 «Быть мусульманином в России: политизация идентичности и модели гражданственности российских мусульман (на примере мусульманских гражданских активистов)».

С. Ахмед и Й. Маттес проанализировали 345 исследований об образе ислама в СМИ с 2000 по 2015 год (Ahmed, Matthes, 2017) и пришли к выводу, что большинство авторов в своих исследованиях так или иначе связывают образ ислама с терроризмом, насилием и миграцией. Мусульман часто изображают как пришельцев, приверженцев «глобального, не знающего границ, ислама», неконтролируемой силой извне с непримиримыми культурными различиями с Западом (Silverstein, 2005). Подобные работы хорошо вписывались (и продолжают вписываться) в общий контекст набравшей тогда обороты секьюритизации ислама. Политический климат, сложившийся после 11 сентября, подстегнул желание контролировать все, что делается мусульманами, и превратить это в один из важнейших элементов интеграционной повестки дня. Образы униженной мигрантской молодежи и непредсказуемого «глобализированного ислама» представляются как опасная и легко воспламеняющаяся смесь, представляющая угрозу для общества (Kerel, 2006). Представления об «исламской угрозе» подкреплялись и не теряющей своей популярности концепцией С. Хантингтона о «столкновении цивилизаций». В результате на фоне ранее существовавшей атмосферы страха и недоверия между мусульманами и немусульманами в Европе представление, что мусульмане представляют «экзистенциальную угрозу» для европейской цивилизации, нашло отклик среди европейской общественности, особенно на фоне подъема правых настроений.

За изменениями в политической конъюнктуре последовало и смещение в исследовательской повестке. Исследователь, давно изучающий процессы секьюритизации в Европе, Т. Суньер обращает внимание на то, что повышенное внимание, уделяемое после 11 сентября присутствию мусульман как потенциальному риску для общества, привело к постепенному сужению фокуса исследований на управление безопасностью, девиантное поведение, столкновение культур и способы, с помощью которых национальные государства решают проблемы все более громких и транснациональных религиозных групп (Sunier, 2014, p. 1142). Однако акцент на управление, политику национальной идентичности, интеграцию и безопасность при изучении ислама в Европе часто скрывает и игнорирует некоторые очень важные вопросы и тенденции среди мусульман в Европе. Это привело к парадоксальной ситуации. В то время как ислам стал общим знаменателем для широкого спектра явлений, установок и событий, собственно исламские практики остались вне мейнстримных исследований.

В данной ситуации исследования, «слышащие» голос самих мусульман на Западе, становятся органичным продолжением активистской деятельности против дискриминации этих самых мусульманских меньшинств. Так, наиболее ярко данная тенденция прослеживается в довольно новом, формирующемся в лоне западного научного дискурса направлении, которое сами его сторонники называют критическими мусульманскими исследованиями (critical Muslim studies). Изначально этот материал задумывался как рецензия на книгу «Islamophobia in Muslim majority societies» (Bayrakli, Hafez, 2019a). Однако размышления на тему изучения современного ислама и наблюдения за отдельными представителями критических мусульманских исследований вылились в очерк, по формату выходящий за рамки простой рецензии. Сначала мы опишем общие эпистемологические основы данного направления, концептуальный язык, выработанный его сторонниками в рамках постколониальной теории, связанный прежде всего с понятиями расиализации, ориентализации (и само-ориентализации), европоцентризма и вестернизации. Затем отметим некоторые тенденции институционализации критических мусульманских исследований. Кто стоит у истоков этого направления и каким образом политическая идея необходимости борьбы с исламофобией легитимируется в качестве академической за-

дачи? Наконец, на материале отдельных исследований будет продемонстрировано, как идеология, включенная в производство академического знания, превращается в полноценную методологию, востребованную у широкого круга исследователей.

ПОСТКОЛОНИАЛЬНОЕ КАК ТРИГГЕР ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ ИСЛАМОФОБИИ

Исламофобия — один из основных вопросов, стоящих на повестке дня критических мусульманских исследований. Как и другие виды дискриминации и тематика прав меньшинств в общем, эта повестка восходит к постколониальной исследовательской традиции. Специалист по генеалогии постколониализма Аня Лумба отмечает, что приставка «пост» имеет не только темпоральное значение («после колониальной эпохи»), но и идеологическое — причем оно превалирует в современных исследованиях. Постколониализм объединяет дискуссии о последствиях колониализма, причем акцент смещается от локальных институтов к индивидуальным практикам и субъективностям (Loomba, 2005, pp. 16, 20). В этом смысле исследователей уже интересует не столько история деколонизации, сколько последствия «ориенталистской» (или, правильнее сказать, антиориенталистской) революции в Западной интеллектуальной мысли. Последствия колониализма — это уже не столько колониальные институциональные практики, сколько колониальный язык и идеология (Loomba, 2005, p. 22–23), которые воспроизводятся в самых различных контекстах. Постколониализм теперь оказывается в высшей степени делокализован и идеологизирован (вплоть до того, что сам становится идеологией) и может быть обнаружен во множестве контекстов, напрямую не связанных с историей колониализма. Как минимум три взаимосвязанных друг с другом концепта имеют решающее значение для постколониальной теории: гегемония, дискурс и эпистема.

Понятие «гегемонии» восходит к социально-политической теории А. Грамши и описывает состояние господства правящего класса в неоднородном обществе, достигнутое путем достижения баланса между силой и согласием. Идеология выступает главным инструментом процесса установления гегемонии. Однако, несмотря на приверженность марксистской теории, в своем осмыслении идеологии А. Грамши выходит далеко за ее пределы. В то время как К. Маркс осмыслял идеологию в категориях реальности и иллюзорности, А. Грамши предлагает деление идеологий на тотальные и партикулярные. Идеология — это не отдельные представления о реальности, но сама реальность, включающая в себя все ментальные конструкции, определяющие жизненную концепцию в общем. В этом смысле каждая идеология стремится к тотальности, что в конечном счете приведет к гегемонии. Но процесс этот всегда незавершен, так как появляются партикулярные идеологии, отражающие стремления тех, кто выступает против доминирующих интересов.

Концепт гегемонии был подробно операционализирован постструктуралистами Э. Лакло и Ш. Муффа. «Дискурс — структурированная посредством артикуляции тотальность» (Laclau, Mouffe, 2001, p. 105). «В рамках дискурса производится не только мировоззрение, но и в некотором смысле сами акторы, поскольку их идентичности не являются изначально заданными и формируются политически, т. е. через дискурсивную борьбу за означивание» (Казула, 2009, с. 60). Поскольку любой знак всегда сверхдетерминирован, существует множество конкурирующих дискурсов. Установление гегемонии связано с процессом артикуляции и фиксации значений: в результате «интервенции гегемонии» один дискурс всегда побеждает. Особенность гегемонии как артикуляции

заключается в наличии противоборствующих сил и нестабильности границ, их разделяющих. «Гегемония, таким образом, определяется как распространение дискурса, его превращение в доминирующее поле социальных установок за счет раскалывания политического пространства на два враждебных лагеря» (Казула, 2009, с. 62).

Фундаментальным для постколониальной теории выступает и концепт «эпистемы» М. Фуко, которую он описывает как «культурно-познавательное априори, задающее условия возможности форм культуры и конкретных форм знания определенной исторической эпохи, причем ее основу составляют скрытые структуры, определяющие способ упорядочивания “вещей” в “словах” и обнаруживаемые в системе синхронистических изоморфизмов культурных феноменов» (Визгин). Идеология не имеет никакого значения в концепции М. Фуко, потому что все и так предопределено конкретной структурой знания. Именно она, в свою очередь, предопределяет тотальный характер дискурсивных практик, вне которых действия индивидов едва ли возможны.

Язык постструктурализма был воспринят в постколониальной традиции не только на уровне академических исследований, но и легко адаптировался для политических активистов. Антиколониальные активисты вслед за постструктуралистами, отрицавшими наличие универсальных, объясняющих социальную реальность законов, выступали против тотальных рамок колониализма и за социально-политические изменения. Ничего удивительного в том, что постколониальные исследования — особенно на этапе своего становления — оказались генетически связаны с антиколониальным активизмом. Гораздо интереснее то, как из партикулярной идеологии, в терминологии А. Грамши, постколониализм трансформировался в идеологию тотальную, претендующую на эпистемологическую исключительность. А. Лумба очень точно отмечает сложившуюся иронию: предлагая новую критику колониалистской мысли, «Ориентализм» Э. Саида заложил основу нового «колониального дискурса», который она определяет как «новый способ концептуализации интеллектуальных, экономических и политических процессов формирования, увековечивания и демонтажа колониализма» (Loomba, 2005, р. 50–51). На первый план выходят идеи, субъективности, дискурсы и репрезентации, в то время как изучение формальных практик власти, исторического контекста становится как будто несущественным. Для сторонников постколониальной теории колониальные институты — это лишь продолжение идеологии. Более ясно начинает звучать и ценностный компонент: например, колониальное насилие и притеснения жителей колоний превращаются в не требующий специальных доказательств факт. Колониализм становится универсальной объяснительной моделью. «Анализ постколониальных обществ часто исходит из того, будто колониализм — единственная история этих самых обществ» (Loomba, 2005, р. 20). Становление критических мусульманских исследований, на наш взгляд, отлично демонстрирует превращение критической теории в тотальную исследовательскую программу в рамках постколониальной традиции.

ЕВРОПОЦЕНТРИЗМ, РАСИАЛИЗАЦИЯ И ОРИЕНТАЛИЗАЦИЯ: КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ ЯЗЫК КРИТИЧЕСКИХ МУСУЛЬМАНСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

В одном из проектов этого сообщества довольно емко сформулирована его философия: «Способность назвать евроцентризм эпистемологической и методологической проблемой уже давно представляет собой вызов и возможность для про-

движения подходов, которые серьезно и устойчиво исследуют ориентализм и “идею о превосходстве белого человека” (White Supremacism), а также их наследие в формировании нашего понимания мира за пределами Запада» (Reorienting The Post-Western...). Основная проблема в повестке критических мусульманских исследований — это идентичность мусульманских меньшинств, а точнее ее сохранение и артикуляция в публичном пространстве. Базовой предпосылкой выступает тезис о том, что права меньшинств нарушаются и как следствие представители меньшинств вынуждены находиться в постоянном напряжении. Притеснения меньшинств носят институциональный характер, так как связаны с колониальными нарративами. Кроме того, непонимание социокультурных различий многочисленных мусульманских сообществ обуславливает ошибочное гомогенное восприятие ислама. Это также связано с тем, что при анализе развития мусульманских обществ используются критерии, адаптированные для западных обществ. Как следствие, во-первых, исламофобия становится одной из главных тематик этого направления, а во-вторых, грань между политическим активизмом, связанным с борьбой за права меньшинств, и академическим знанием становится абсолютно проницаемой.

Нельзя сказать, что исламофобия изучается исключительно в лоне критических мусульманских исследований. Первая попытка концептуального осмысления термина «исламофобия» была предпринята в 1997 году британским исследовательским центром Runnymede, занимающимся изучением вопросов равенства и этничности (The Runnymede Trust), и носила скорее прикладной характер: ставилась задача найти оптимальную модель взаимодействия британских властей с мусульманской диаспорой. С того времени появилась масса теоретических работ и прикладных исследований, анализирующих исламофобию на стыке социологии, политологии и психологии. Однако по мере развития направления изучения различных моделей взаимодействия с мусульманским сообществом, все громче стали слышны голоса собственно мусульманского сообщества, позиционирующие себя в качестве притесняемой стороны, или же исследователей, принимающих сторону притесняемых социальных групп. Их критика призвана выявить факт неравномерного распределения власти, чтобы затем использовать полученные результаты в борьбе за радикальные социальные изменения.

Насар Меер очень емко, на наш взгляд, описала взаимосвязь изучения исламофобии и постколониальных исследований, определив три направления их «постколониальной неразрывности». Первое указывает на континуитет, поскольку отдельные колониальные динамики воспроизводятся в современных постколониальных отношениях. Второе связано с трансляцией и тем, как исламофобия апроприирует ориенталистский дискурс. Наконец, третье направление касается мусульманской субъектности в том смысле, что появление категории исламофобии сигнализирует о «конструировании мусульман» в рамках расширения и децентрализации западной гегемонии (Meer, 2014).

Большинство сторонников критических мусульманских исследований сходятся на определении исламофобии как антимусульманского расизма, так как именно такая концептуализация позволяет акцентировать внимание на доминировании, контроле, несправедливом распределении символических ресурсов и угрозе мусульманской идентичности. Например, Энес Байраклы и Фарид Хафез говорят, что исламофобия фактически отражает процесс «интервенции» гегемонии, описанной Э. Лакло и Ш. Муфф: «речь идет о доминирующей группе людей, стремящихся захватить, стабилизировать и расширить свою власть с помощью определения “козла отпущения” — реального или вы-

мышленного — и исключения этого “козла отпущения” из распределения ресурсов, прав и конструирования категории “мы” (Bayrakli, Hafez, 2019с, р. 1–2). Исламофобия также отражает процесс формирования негативной идентичности, которая экстраполируется на всех без исключения мусульман. Салман Сайид идет дальше и говорит, что в публичном пространстве вообще не остается места для политической идентичности мусульман. Что значит быть мусульманином? Для него основной вызов как раз и заключается в том, что сегодня для мусульманской идентичности нет ни эпистемологического, ни политического пространства (Bayrakli, Hafez, 2019с, р. 6).

Другие определения исламофобии в рамках данного подхода более процессуальны и акцентируют внимание не столько на расизме, сколько на расиализации. В самом широком смысле под расиализацией понимается процесс приписывания этнической или расовой идентичности отношениям, социальной практике или группе, которые не идентифицировали себя в качестве таковых. Касательно мусульманских общин речь идет о навешивании определенных политических и культурологических ярлыков, которые приводят к аберрациям в восприятии ислама. Сторонники подобного подхода утверждают, что механизмы расиализации воспроизводят колониальные практики конструирования расовых иерархий. По мнению Рамона Гросфогуэля, «Запад» по-прежнему выступает единственной легитимной интеллектуальной традицией, способной производить знание, претендующее на «универсальность», «рациональность» и «истину». В этом смысле исламофобия — это глобальный феномен, потому что современный мир — это «колониальная вестернизированная христианско-центричная капиталистическая патриархальная мир-система» (Цит по: Bayrakli, Hafez, 2019с, р. 5–8). Отсылка к И. Валлерстайну (без конкретной ссылки на его труды) — неотъемлемая часть процесса легитимации данного научного дискурса.

Яркий пример операционализации исламофобии как процесса расиализации — это повышенное и даже болезненное внимание к проблематике слежки (surveillance) со стороны этого сегмента научного сообщества. Речь идет об «особом» внимании к мусульманам со стороны спецслужб, которое якобы основано на своего рода презумпции вины. С одной стороны, это позволяет подчеркнуть униженное подчиненное положение мусульманского меньшинства, с другой — четче очертить границы гегемонистского дискурса. Например, Хатем Базиян подробно описывает феномен «виртуального интернирования» как почти невидимую репрессивную, запугивающую и ограничивающую структуру, используемую правительством США и его союзниками, как внутренними, так и внешними, в глобальном масштабе против отдельных лиц, сообществ и организаций, считающихся не поддерживающими и, возможно, враждебными в их мировоззрении в отношении «глобальных» интересов американской элиты (Bazian, 2019). Кроме того, институт «слежки» маркируется в данном дискурсе как яркая иллюстрация институционализации исламофобии — закрепления отдельных дискриминационных практик на уровне политических институтов. Подобные дискриминационные практики являются симбиотически связанными элементами одновременно политического и академического дискурса. Академическое изучение института исламофобии усиливает политическую аргументацию выступающих за права меньшинств, а политическая конъюнктура актуализирует эту проблематику в лоне социальной науки.

В рамках дискурса расиализации наряду с нарративом европоцентризма оказывается востребован концепт «превосходства белого человека» (white supremacy). Категории те-

ории расизма экстраполируются для изучения религиозно-политической идентичности. «Как религия взаимодействует с расой? Усиление идеи превосходства белого человека заключается в том, что религиозная идентичность как фокус расовой идентичности исключает евреев и мусульман из этой категории не только как квалифицированных белых, но и как класс людей, которые могут быть ассимилированы вообще в более широкое общество» (Lee, Beydoun, Green, Bazian, 2019). Стоит, однако, отметить, что расиализация в данном случае — это обоюдный процесс. Последователи критических мусульманских исследований обвиняют — и на академическом, и на политическом уровне — своих оппонентов в ориентализации мусульман. Под ориентализацией здесь понимается воспроизведение колониалистского дискурса как на индивидуальном уровне («все мусульмане террористы»), так и на страновом уровне — например, когда формируются списки стран, поддерживающих террористов. Но равно как Запад «ориентализирует» мусульман, сами сторонники этого исследовательского направления обращаются к той же стратегии расиализации, конструируя обобщенный образ «белого» угнетателя.

Конструирование образа этого самого «белого» врага занимает важное место в дискурсе критических мусульманских исследований. Американский контекст, в рамках которого в первую очередь развивается это направление, накладывает серьезный отпечаток на риторику его сторонников. Так, реартикуляция антисемитизма выступает одной из важнейших дискурсивных стратегий защиты мусульманской идентичности в публичном пространстве. Вина за институционализацию исламофобии возлагается на «сионистский проект»: «особый» формат американо-израильского взаимодействия и влияние израильского лобби рассматриваются как одно из самых очевидных доказательств неоколониализма в действии. И здесь снова обнаруживается симбиоз академической и политической повесток: например, исследователи анализируют, как антимусульманские предупреждения меняют политику американских благотворительных фондов, а отмена курсов по истории Ближнего Востока рассматривается исключительно с точки зрения деятельности израильского лобби (The 10th Annual International Islamophobia Conference). Кстати, антиссионистские дискуссии порой не лишены и конспирологического нарратива, когда исламофобия позиционируется как проект западных спецслужб.

ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИЯ КРИТИЧЕСКИХ МУСУЛЬМАНСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ КАК РЕЗУЛЬТАТ БОРЬБЫ ЗА АЛЬТЕРНАТИВНЫЕ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ В УСЛОВИЯХ ДОМИНИРОВАНИЯ ЕВРОПОЦЕНТРИЧНОГО ДИСКУРСА

На сегодняшний день критические мусульманские исследования уже давно оставили позади фазу отдельных разрозненных работ, исследующих исламофобию в лоне постколониального подхода, превратившись в институционализированное и крайне востребованное исследовательское направление. Появилась настоящая исследовательская сеть, объединяющая исследователей, разработавших (а точнее — адаптировавших язык постколониальных исследований) описанный выше специфический концептуальный язык. Уже упомянутые Хатем Базиан, Салман Сайид, Рамон Гроссфогуэль и многие другие выступили своего рода «отцами-основателями» данного подхода. Их аффилиация с авторитетными университетами, с одной стороны, сама по себе легитимировала «новый» исследовательский подход, с другой стороны — дискуссия выходила за рамки «узкого круга», стимулировав межуниверситетское взаимодействие. Так, например, наиболее активными акторами процесса институционализации выступили

Центр гендерных и расовых исследований Университета Беркли (США) и Центр изучения этничности и расизма Университета Лидса (Великобритания) именно благодаря профессорам этих центров соответственно Хатему Базиану и Салману Сайиду.

Одним из наиболее масштабных результатов этого взаимодействия стала организация ежегодной международной конференции по исламофобии в Университете Беркли, первая встреча которой прошла в 2009 году. За десять лет существования проекта, объединив многие другие академические центры и некоммерческие политические организации, так или иначе затрагивающие повестку критических мусульманских исследований (например, Haas Institute for Fair and Inclusive Society (Haas Institute) или Council on American Islamic Relations (Council on)), она превратилась в настоящий «антиисламофобский интернационал» для закрепления политических деклараций и научный форум, объединяющий исследователей дискриминационных практик в отношении мусульман. Будучи сама участницей этой конференции в 2019 году, могу сказать, что риторика каждого отдельного доклада и дискурс этой встречи в целом концентрировано отражает амбивалентность данного исследовательского направления: едва ли не каждый докладчик стремился четко обозначить «постколониальность» своей идентичности — как академически посредством демонстрации несостоятельности позитивистского подхода для исследования борьбы гегемонистского «белого» дискурса и дискурса интерсекциональных меньшинств, так и политически — исследовательский опыт многих участников конференции был опосредован личным опытом дискриминации.

Стоит также отметить, что дискуссия о доминирующем дискурсе не ограничивается стенами академических заведений. Альтернативная повестка продвигается в медийном пространстве. Здесь очень показательна фигура Хатема Базиана. Начиная как специалист по исламскому праву, он, видимо, одним из первых оценил потенциал академического изучения практик дискриминации мусульман, одновременно совмещая исследования с многочисленными активистскими проектами. В соцсетях он активно продвигает проекты, связанные с противостоянием дискриминации мусульман в Америке, солидаризацией с Палестиной перед лицом сионистской угрозы. Энес Байраклы, Фарид Хафез и Леонард Фэтр представляют европейское сообщество критических мусульманских исследований. Активно продвигая академические исследования исламофобии в Европе, они также занимаются и медийными проектами. Например, в 2020 году под эгидой турецкого аналитического центра SETA Foundation был издан пятый доклад об исламофобии в странах Европы, представляющий собой ежегодный мониторинг проявлений исламофобии в различных сферах: образовании, трудоустройстве, законодательной и судебной системе, медиа (Bayrakli, Hafez, 2020). Первый доклад, опубликованный в 2015 году, ставил своей целью предоставить политикам и общественности качественные данные для обсуждения исламофобии (Bayrakli, Hafez, 2016), в то время как в докладе 2018 года исламофобия рассматривается уже как глубоко институционализированная проблема и его цель — «показать, как банализация исламофобского дискурса в европейской публичной сфере, а также постоянная антимусульманская дискриминация на рабочем месте, в сфере образования и правосудия прокладывают путь к насильственным действиям против мусульман и их институтов» (Bayrakli, Hafez, 2019b).

На 2021 год запланирована и первая конференция собственно критических мусульманских исследований, в название которой вынесена и ее основная проблематика — *reorienting the post-western*, что наиболее корректным представляется перевести как

«ре-ориентализируя постзападное». Ее организатором выступают Салман Сайид и связанные с ним структуры — тот же центр изучения этничности и расизма, а также «Ре-ориент: Журнал критических мусульманских исследований», запущенный пять лет назад (и кстати, уже включенный в базу данных научного цитирования Scopus). Темы, вынесенные в приглашение к участию в конференции, очень четко отражают текущую повестку этого направления: «белое превосходство и его враги, антиколониальная борьба и исламизированная (islamicate) мобилизация, сравнительное конструирование большинства и меньшинств, генеалогии глобального Юга, раса и евроцентризм, соединяя борьбу (connecting struggles), глобальные режимы секьюритизации и отсутствия безопасности, солидарности Юг-Юг и нестабильности, исламофобия в исламских контекстах, гендерная справедливость и деколониальные интерсекциональности» (Reorienting The Post-Western).

Однако ключевой, на наш взгляд, момент в институционализации критических мусульманских исследований связан с выработкой не только собственного концептуального языка, но и специфической методологии, стимулирующей своего рода экспансию данного направления на смежные исследовательские области. Несмотря на очевидные ограничения данной методологии, связанные, прежде всего, с ее идеологизированностью и, как следствие, схематичностью, именно они делают ее эргономичной и адаптивной для изучения самых разных объектов исследования — не только собственно мусульманских меньшинств. Так, на фундаментальный вопрос о каузальности — что стало причиной дискриминационных действий в отношении мусульман — сторонники теории эпистемологического расизма дадут вполне определенный ответ: исламофобия. Эссенциализация, по мнению О. Руа, есть не что иное, как попытка все объяснять через ислам, формируя таким образом отрицательное отношение к «мусульманскому сообществу», в которое включают любого этнического мусульманина независимо от того, верующий он или нет, причисляет сам себя к этому сообществу или не причисляет» (Руа, 2006). Выступая против эссенциализации ислама, тем не менее сторонники критических мусульманских исследователей сами стремятся все объяснить через ислам, а точнее — через исламофобию, редуцируя значения иных факторов, не вписывающихся в колониальный и антиевропоцентричный дискурс. Сборник 2019 года «Islamophobia in Muslim majority societies», с одной стороны, также является прекрасной иллюстрацией легитимации нового исследовательского направления, а с другой стороны — прекрасно отражает перенос методологии изучения мусульманских меньшинств на страны мусульманского большинства. Первые две теоретические статьи сборника призваны уточнить концептуализацию проблемы в связи со специфическим предметом исследования, в то время как остальные статьи посвящены отдельным страновым кейсам, где применяется эта теория. Далее на материале этого издания мы более подробно остановимся на отдельных исследовательских стратегиях, используемых представителями критических мусульманских исследований.

ВЕСТЕРНИЗИРОВАННЫЕ ЭЛИТЫ И ИСЛАМОФОБИЯ

Статьи сборника демонстрируют единство не только базового концептуального языка, но и более частных исследовательских стратегий вне зависимости от эмпирического материала. Так, большинство авторов соглашаются с расширительной трактовкой исламофобии. Теперь исламофобия — это не столько отдельные дискриминационные практики в отношении мусульман, сколько политически институционализи-

рованный механизм стигматизации ислама на государственном уровне. Так, по мнению автора одной из концептуальных статей, уже упомянутого Хатема Базиана, «ислам — это часть политического проекта, отвечающего интересам отдельных групп, борющихся за власть в постколониальном национальном государстве». ... «Границы неправильного ислама постоянно сдвигаются в соответствии с интересами тех, кто представляет идеальный чистый и честный ислам» (Bazian, 2019, pp. 34–35). Так исламофобия включает в свое концептуальное поле все новые дискурсивные практики и репрезентации.

Иными словами, любой пример инструментализации ислама в публичном пространстве, связанный с конструированием негативной мусульманской идентичности есть проявление исламофобии. Складывается впечатление, что обвинение политического оппонента в принадлежности к «радикальному исламу» становится самоцелью отдельного политического актора. Однако на практике зачастую ислам (особенно в странах с мусульманским большинством) лишь выступает единственным понятным языком для выстраивания политических идентичностей. Например, в статье про исламофобию в Пакистане профессор Университета национальной обороны (Пакистан) Саед Фуррух Зад Али Шах говорит о том, что ислам, взятый на вооружение пакистанской элитой, был призван решать исключительно секуляристские политические задачи, в то время как ислам как культурная и религиозная система репрезентировался как нетолерантный и жестокий (Ali Shah, 2019a, p. 69). Предпосылка подменяет следствие: не специфика складывающегося политического режима становится отправной точкой для понимания пакистанской модели ислама, но исламофобия выступает в качестве универсальной объяснительной схемы.

Наиболее ярко, с точки зрения представителей данного направления, институционализация исламофобии проявляется в поляризации партийной системы и политической элиты между двумя центрами — вестернизированным секуляристским и традиционалистским исламским. Авторы одной из теоретических статей выделяют два пути становления государств с мусульманским большинством. Первый — колонизация. Элиты этих стран страдали от вестернизации, а потом они боролись с колониальными властями, чтобы вновь провозгласить ценности европейского возрождения (Алжир, Тунис, Египет, Сенегал), или же, наоборот, сотрудничали с ними (Малайзия, Ирак, Иордания). Второй путь — самовестернизация. Элиты этих стран не были объектами колонизации, но тем не менее избрали путь модернизации по западному образцу для своих стран (Турция, Иран, Афганистан) (Bayraklı, Hafez, 2019a, p. 10). Далее на примере отдельных страновых кейсов авторы выявляют дихотомию «секуляристы VS исламисты». В Албании ислам конструируется как главное препятствие на пути полной интеграции страны в «европейскую семью» (Beke, 2019, p. 55). Турция выступает своего рода хрестоматийным кейсом превращения исламофобии в государственную идеологию (Aslan, 2019, pp. 71–92). В Египте современная исламофобия восходит к «ихванофобии», которая закрепляется еще в политике Гамалы Насера. Автор также обращает внимание, что глобальная война с терроризмом стала удобной рамкой для маркирования политических сил, апеллирующих к исламу, в качестве политических врагов (Kosba, 2019, pp. 107–124).

Махмуд Мамдани, политолог из Колумбийского университета, в своей работе под названием «Хороший мусульманин, плохой мусульманин» фокусируется на поли-

тическом нарративе разделения западных мусульман и незападных, указывая на то, что первые воспринимаются более позитивно, чем вторые (Mamdani, 2005). Мамдани утверждает, что дискурс разделения мусульман на хороших и плохих берет свое начало от Бернарда Льюиса во время его работы в качестве политического советника администрации Буша. Для Льюиса именно специфика исламского мировоззрения является причиной многих проблем «мусульманского мира». М. Мамдани описывает дискурс Льюиса как продукт «разговора о культуре» (culture talk). Культура, с его точки зрения, понимается ошибочно в политическом и территориальном плане как идеология, когда она ассоциируется с конкретным осязаемым местом. Часто консервативные группы и крайние правые исламофобские организации заикливаются на идее ислама как чужого государства и территориального врага Запада. Помимо концепции физического барьера между ними, существует также воспринимаемый моральный барьер, создающий эти «воображаемые сообщества». Общепринятое словосочетание «мусульманский мир» поощряет идею о том, что существует целый географический регион, противостоящий западной цивилизации в духе С. Хантингтона. М. Мамдани, однако, спрашивает: «Имеет ли смысл писать политические истории ислама, которые читаются как истории таких мест, как Ближний Восток? Или писать политические истории государств на Ближнем Востоке, как если бы это были не более чем политические истории ислама там?» Таким образом, он предлагает анализировать ислам более гибко, «думать о культуре в терминах, которые являются как историческими, так и нетерриториальными» (Mamdani, 2005, p. 27).

Казалось бы, критические мусульманские исследования, выявляя несправедливость разделения на «хороших» и «плохих» мусульман, как раз и предлагают тот самый гибкий взгляд на проблемы ислама в современном мире в противовес европоцентричным концепциям восприятия гомогенного «мусульманского мира». Однако вместо сбалансированной альтернативы мы получаем другую крайность, когда исламофобия из вспомогательного концепта превращается в самостоятельную эпистемологическую парадигму, а выявление постколониальной несправедливости в распределении символических ресурсов становится довлеющей целью этих работ. С одной стороны, так действительно реализуется один из главных принципов субалтерных исследований — выступая против западной гегемонии, мы начинаем слышать голоса дискриминируемых меньшинств. Однако мы видим, как методология исламофобии экстраполируется на общества с мусульманским большинством. Политический процесс в исламских странах как будто сводится к дихотомиям «секулярный VS консервативный», «ориентированный на Запад VS исламский традиционалистский», а во всех проблемах политического развития оказываются виноваты вестернизированные элиты. Политизация ислама уже есть проявление исламофобии, так как всегда предполагает поляризацию ислама на «хороший» и «плохой». Подобная логика рассуждений приводит сторонников критических мусульманских исследований и к более фундаментальным вопросам, например: если исламофобия стала имманентной чертой даже мусульманских стран, можно ли назвать сам проект модерна антиисламским? Для преодоления ограничений данного подхода, очевидно, недостаточно простой критики — ведь критическая теория сама по себе постулирует разрыв со многими предшествовавшими ей традициями. Скорее речь должна идти о некоем новом посткритическом синтезе, который уравнивает идеологизированность постколониальных исследований исламофобии большим вниманием к истории и социологии мусульманских обществ.

ЛИТЕРАТУРА

- About us. *The Runnymede Trust*. Retrieved from <http://www.runnymedetrust.org/about.html>.
- Ahmed, S., Matthes, J. (2017). Media representation of Muslims and Islam from 2000 to 2015: A meta-analysis. *The International Communication Gazette*, 79(3), 219-244.
- Ali Shah, S.F.Z. (2019). Post-coloniality, Islamization and secular elites: tracing Islamophobia in Pakistan. In E. Bayrakli, F. Hafez (Eds.), *Islamophobia in Muslim majority societies* (pp. 59-70). Routledge.
- Aslan, A. (2019). The politics of Islamophobia in Turkey. In E. Bayrakli, F. Hafez (Eds.), *Islamophobia in Muslim majority societies* (pp. 71-92). Routledge.
- Bayrakli, E., Hafez, F. (2016). European Islamophobia Report 2015. *SETA Foundation*. Retrieved from https://www.islamophobiaeurope.com/reports/2015/en/EIR_2015.pdf.
- Bayrakli, E., Hafez, F. (2019b). European Islamophobia Report 2018. *SETA Foundation*. Retrieved from <https://www.setav.org/en/european-islamophobia-report-2018-eir2018/>.
- Bayrakli, E., Hafez, F. (2020). European Islamophobia Report 2019. *SETA Foundation*. Retrieved from https://www.islamophobiaeurope.com/wp-content/uploads/2020/06/EIR_2019.pdf.
- Bayrakli, E., Hafez, F. (eds) (2019a). *Islamophobia in Muslim majority societies*. Routledge.
- Bazian, H. (2019). Call for Papers. Virtual Internment Islamophobia, Social Technologies of Surveillance & Unequal Citizenship. *Islamophobia Research and Documentation Project*. Retrieved from <https://irdproject.com/call-for-papers/>.
- Beka, R. (2019). Islamophobia in the contemporary Albanian public discourse. In E. Bayrakli, F. Hafez (Eds.), *Islamophobia in Muslim majority societies* (pp. 45-58). Routledge.
- Council on American Islamic Relations. Retrieved from <https://www.cair.com/>.
- Haas Institute for Fair and Inclusive Society. *University of California, Berkeley*. Retrieved from <https://vcresearch.berkeley.edu/research-unit/haas-institute-fair-and-inclusive-society>.
- Kepel, G. (2006). *The War for Muslim Minds*. Boston, MA: Harvard University Press.
- Kosba, M. (2019). Paradoxical Islamophobia and post-colonial cultural nationalism in post-revolutionary Egypt. In E. Bayrakli, F. Hafez (Eds.), *Islamophobia in Muslim majority societies* (pp. 107-124). Routledge.
- Laclau E., Mouffe Ch. (2001). *Hegemony and Socialist Strategy. Towards Radical Democratic Politics* (2nd ed.). London, New York: Verso.
- Lee, E., Beydoun, Kh., Green, T., Bazian, H. (2019). Islamophobia, Anti-Semitism and White Supremacy. C-SPAN, 28 March. Retrieved from <https://www.c-span.org/video/?459054-2/islamophobia-anti-semitism-white-supremacy>.
- Loomba, A. (2005) *Colonialism / Postcolonialism* (2nd ed.). Routledge.
- Mamdani, M. (2005). *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*. Harmony.
- Meer, N. (2014). Islamophobia and postcolonialism: continuity, Orientalism and Muslim consciousness. *Patterns of Prejudice*, 48(5), 500-515.
- Reorienting The Post-Western: 1st International Conference On Critical Muslim Studies. *University of Leeds*. Retrieved from <https://www.criticalmuslimstudies.co.uk/1st-international-conference-cms/>.
- Silverstein, P. (2005). Immigrant racialization and the new savage slot: race, migration, and immigration in the New Europe. *Annual Review of Anthropology*, 34, 363-384.

Sunier, Th. (2014). Domesticating Islam: exploring academic knowledge production on Islam and Muslims in European societies. *Ethnic and Racial Studies*, 37(6), 1138-1155.

The 10th Annual International Islamophobia Conference: Virtual Internment: Islamophobia, Social Technologies Of Surveillance And Unequal Citizenship. *University of California, Berkeley*. Retrieved from <https://www.crg.berkeley.edu/events/the-10th-annual-international-islamophobia-conference/>.

Визгин, В.П. Эпистема. *Новая философская энциклопедия*. <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH44301b0f953f03ce43a844>.

Казула, Ф.П. (2009). Теория дискурс и дискурс-анализ: как идеи и символы формируют политику? *Политическая наука*, 4, 59–78.

Руга, О. (2006). «Для Франции ислам не представляет какой-то особой проблемы...». *Иностранная литература*, 9. <http://magazines.russ.ru/inostran/2006/9/ru14.html>.

REFERENCES

- About us. *The Runnymede Trust*. Retrieved from <http://www.runnymedetrust.org/about.html>.
- Ahmed, S., Matthes, J. (2017). Media representation of Muslims and Islam from 2000 to 2015: A meta-analysis. *The International Communication Gazette*, 79(3), 219-244.
- Ali Shah, S.F.Z. (2019). Post-coloniality, Islamization and secular elites: tracing Islamophobia in Pakistan. In E. Bayrakli, F. Hafez (Eds.), *Islamophobia in Muslim majority societies* (pp. 59-70). Routledge.
- Aslan, A. (2019). The politics of Islamophobia in Turkey. In E. Bayrakli, F. Hafez (Eds.), *Islamophobia in Muslim majority societies* (pp. 71-92). Routledge.
- Bayrakli, E., Hafez, F. (2016). European Islamophobia Report 2015. *SETA Foundation*. Retrieved from https://www.islamophobiaeurope.com/reports/2015/en/EIR_2015.pdf.
- Bayrakli, E., Hafez, F. (2019b). European Islamophobia Report 2018. *SETA Foundation*. Retrieved from <https://www.setav.org/en/european-islamophobia-report-2018-eir2018/>.
- Bayrakli, E., Hafez, F. (2020). European Islamophobia Report 2019. *SETA Foundation*. Retrieved from https://www.islamophobiaeurope.com/wp-content/uploads/2020/06/EIR_2019.pdf.
- Bayrakli, E., Hafez, F. (eds) (2019a). *Islamophobia in Muslim majority societies*. Routledge.
- Bayrakli, E., Hafez, F. (2019c). Making sense of Islamophobia in Muslim societies. In E. Bayrakli, F. Hafez (Eds.), *Islamophobia in Muslim majority societies* (pp. 5-20). Routledge.
- Bazian, H. (2019). Call for Papers. Virtual Internment Islamophobia, Social Technologies of Surveillance & Unequal Citizenship. *Islamophobia Research and Documentation Project*. Retrieved from <https://irdproject.com/call-for-papers/>.
- Bazian, H. (2019). 'Religion-building' and foreign policy. In E. Bayrakli, F. Hafez (Eds.), *Islamophobia in Muslim majority societies* (pp. 21-44). Routledge.
- Beka, R. (2019). Islamophobia in the contemporary Albanian public discourse. In E. Bayrakli, F. Hafez (Eds.), *Islamophobia in Muslim majority societies* (pp. 45-58). Routledge.
- Council on American Islamic Relations. Retrieved from <https://www.cair.com/>.
- Haas Institute for Fair and Inclusive Society. *University of California, Berkeley*. Retrieved from <https://vcresearch.berkeley.edu/research-unit/haas-institute-fair-and-inclusive-society>.
- Kazula, F.P. (2009). Teoriiia diskurs i diskurs-analiz: kak idei I simvol formiruiut politiku? [Theory of discourse and discourse-analysis: how ideas formulate politics]. *Politicheskaiia nauka* [Political Science], 4, 59-78.
- Kepel, G. (2006). *The War for Muslim Minds*. Boston, MA: Harvard University Press.
- Kosba, M. (2019). Paradoxical Islamophobia and post-colonial cultural nationalism in post-revolutionary Egypt. In E. Bayrakli, F. Hafez (Eds.), *Islamophobia in Muslim majority societies* (pp. 107-124). Routledge.
- Laclau E., Mouffe Ch. (2001). *Hegemony and Socialist Strategy. Towards Radical Democratic Politics* (2nd ed.). London, New York: Verso.
- Lee, E., Beydoun, Kh., Green, T., Bazian, H. (2019). Islamophobia, Anti-Semitism and White Supremacy. C-SPAN, 28 March. Retrieved from <https://www.c-span.org/video/?459054-2/islamophobia-anti-semitism-white-supremacy>.
- Loomba, A. (2005) *Colonialism / Postcolonialism* (2nd ed.). Routledge.
- Mamdani, M. (2005). *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*. Harmony.

Meer, N. (2014). Islamophobia and postcolonialism: continuity, Orientalism and Muslim consciousness. *Patterns of Prejudice*, 48(5), 500-515.

Reorienting The Post-Western: 1st International Conference On Critical Muslim Studies. *University of Leeds*. Retrieved from <https://www.criticalmuslimstudies.co.uk/1st-international-conference-cms/>.

Roy, O. (2006). "Dlia Frantsii islam ne predstavliaet kakoi-to osoboi problem..." ["Islam is not a problem for France..."]. *Inostrannaia literatura* [Foreign Literature], 9. Retrieved from <http://magazines.russ.ru/inostran/2006/9/pu14.html>.

Silverstein, P. (2005). Immigrant racialization and the new savage slot: race, migration, and immigration in the New Europe. *Annual Review of Anthropology*, 34, 363-384.

Sunier, Th. (2014). Domesticating Islam: exploring academic knowledge production on Islam and Muslims in European societies. *Ethnic and Racial Studies*, 37(6), 1138-1155.

The 10th Annual International Islamophobia Conference: Virtual Internment: Islamophobia, Social Technologies Of Surveillance And Unequal Citizenship. *University of California, Berkeley*. Retrieved from <https://www.crg.berkeley.edu/events/the-10th-annual-international-islamophobia-conference/>.

Vizgin, V.P. Epistema [Episteme]. *Novaia filosofskia entsiklopediia* [New philosophic encyclopedia] Retrieved from <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH-44301b0f953f03ce43a844>.